



# AMASYA İLAHİYAT DERGİSİ



Amasya Theology Journal

ISSN : 2667 -7326  
e-ISSN : 2667 - 6710

Sayı: **16**  
Haziran / June 2021

*Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal*

ISSN: 2667-7326 / e-ISSN: 2667-6710

Sayı/Issue: 16

30 (Haziran / June 2021)

**Previous Title**

Founded in 2013 as "Review of the Faculty of Divinity of Amasya University"

Year Range of Publication with Former Title: 2013-2018

Issue: 1 - Issue: 11

Former ISSN: 2147-7256

Former e-ISSN: 2618-6497

**Dergi Eski Adı**

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2013, Sayı 1 - Yıl 2018, Sayı 11)

<b>Kapsam:</b>	Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları	<b>Scope:</b>	Religious Studies Islamic Studies
<b>Periyot:</b>	Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)	<b>Period:</b>	Biannually (30 June & 30 December)
<b>Basım Yeri:</b>	Rektörlük Matbaası Amasya, Türkiye	<b>Place of Publication:</b>	Rectorate Printing House, Amasya, Turkey
<b>Basım Tarihi:</b>	30 Haziran 2021	<b>Publication Date:</b>	June 30, 2021
<b>Yayın Dili:</b>	Türkçe & İngilizce	<b>L. Publication:</b>	Turkish & English

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 kelime), anahtar kelimeler (5 kavram), İngilizce özet (750 kelime) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.  
Articles contain an English title, an abstract (500 words), keywords (5 concepts), abstract (750 words) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

**YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE**

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Turkey

Mail to: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61

<http://dergipark.org.tr/amaillad>

**YAYINCI / PUBLISHER**

Amasya Üniversitesi, 05100, Amasya, Türkiye  
Amasya University, 05100, Amasya, Turkey

## SAHİBİ / OWNER

On behalf of Amasya University, Faculty of Theology  
**Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR**, sozdemir@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

**Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL**, orhan.ozel@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

**Dr. Ayşegül GÜN**, aymet\_y@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

**Arş. Gör. Zehra DEMİR**, zehrademir5216@gmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Kadir TOY**, kadir.toy@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Şeyhmus AKSAK**, seyhmus.aksak@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. M. Salih SÜRÜCÜ**, muhammed.surucu@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Merve SUSUZ**, merve.susuz@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Elifnur DÖNMEZGÜÇ**, elif.donmezguc@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Öğr. Gör. Ahmet BİLEN**, ahmet.bilen@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

**Arş. Gör. Merve SUSUZ**, merve.susuz@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Mustafa Salih EDİS**, mustafa.edis@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABISH LANGUAGE EDITORS

**Dr. Galip GÜLER**, galip.guler@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Öğr. Gör. Saim İNCEL**, saim.incel@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## **TÜRKÇE DİL EDITÖRLERİ / TURKISH LANGUAGE EDITORS**

**Arş. Gör. Ayşe SAĞLAM**, aiserecep@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## **YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK**, abduhahcolak@hitit.edu.tr  
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Turkey

**Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT**, aykit@yahoo.com  
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

**Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN**, ibrahimisitan@hotmail.com  
Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

**Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU**, shukrankaya@gmail.com  
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL**, orhan.ozel@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Doç. Dr. Hasan YERKAZAN**, hasanyerkazan@gmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Doç. Dr. Murat POLAT**, m.polat05@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. Ahmet PİRİNÇ**, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. Davut AĞBAL**, davutagbal@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. Hatice ÇUBUKÇU**, haticecubukcu@odu.edu.tr  
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu, Turkey

**Dr. İlyas UÇAR**, ilyasucar@gmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## **DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

**Prof. Dr. Ali AKPINAR**, lakpinar1@gmail.com  
Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,  
Konya, Turkey

**Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU**, easikkutlu@hotmail.com  
Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon, Turkey

**Prof. Dr. Recai DOĞAN**, rdogan@divinity.ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey  
**Prof. Dr. Hüseyin AYDIN**, huseyin.aydin@selcuk.edu.tr  
Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey  
**Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT**, hibulut@gmail.com  
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey  
**Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE**, kadirozkoze60@hotmail.com  
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey  
**Prof. Dr. Ahmet ÖGKE**, ahmetogke@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey  
**Prof. Dr. Celal TÜRER**, cturer@ankara.edu.tr  
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey  
**Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN**, akcihan@erciyes.edu.tr  
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey  
**Prof. Dr. Ahmet KAYACIK**, suhayra38@gmail.com  
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey  
**Prof. Dr. Abdulkerim BAHADIR**, akabahadir@gmail.com  
Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,  
Konya, Turkey  
**Prof. Dr. Mevlüt KAYA**, mkaya@omu.edu.tr  
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Turkey  
**Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER**, msrecber@hotmail.com  
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey  
**Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU**, tufekcioglu@gmail.com  
Marmara University, Faculty of Science and Letters, İstanbul, Turkey  
**Prof. Dr. Fuat AYDIN**, faydin@sakarya.edu.tr  
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey  
**Prof. Dr. Metin BOZKUŞ**, mbozkus@cumhuriyet.edu.tr  
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey  
**Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ**, fciftci@ksu.edu.tr  
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology,  
Kahramanmaraş, Turkey  
**Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ**, bkemikli@gmail.com  
Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey  
**Prof. Dr. Halil APAYDIN**, halil.apaydin@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ**, ahturabi@yahoo.com  
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Vecdi BİLGİN**, vbilgin@hotmail.com  
Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

### HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Amasya İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Amasya Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

### DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER

Bu dergi, , ,

, , ,

GOOGLE SCHOLAR, İdealonline, Atla Religion, Index Islamicus,  
J- GATE ve DOAJ veri indeksleri tarafından taranmaktadır.



*Amasya İlahiyat Dergisi*  
Sayı: 16 (30 Haziran 2021)

*Amasya Theology Journal*  
Issue: 16 (June 30, 2021)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

---

#### İsmail BAŞARAN

A Short Assessment of Gerson Cohen's View of Judaism and His Contributions to Conservative 9-29

*Gerson Cohen'in Yahudiliğe Bakış Açısı ve Muhafazakâr Yahudiliğe Katkıları Üzerine Kısa Bir Değerlendirme*

---

#### Ahmet BARDAK

Mu'tezile'nin İnanç Müdafaası 31-58

*Mu'tazila's Defense of Belief*

---

#### Mehmet ALTUNTAŞ

Tefsir Literatürü Işığında İsrâ Olayından Önce Nâzil Olan Sûrelerde Namaz 59-88

*In the Light of Tafsîr Literature, Prayer (Salât) in the Sûrahs Sent Down before the Event of Isrâ'*

---

#### Mehmet Aziz YAŞAR

İslâm Aile Hukukunda Boşanma Yetkisinin Kötüye Kullanılmasının Hükümü ve Hukukî Sonucu 89-124

*The Judgment and Legal Consequence of Abuse of Divorce Authority in Islamic Family Law*

---

---

**Yaşar ÇOLAK**

- Ulrika Mårtensson, Abdulkader I. Tayob ve Göran Larsson'un İbn Cerîr et-Taberî'nin *Târîh*'ini Farklı Okuma Denemeleri 125-159  
*Different Attempts to Read the Historiography of Ibn Jarîr al-Tabarî in his Tarikh with special reference to Ulrika Mårtensson, Abdulkader I. Tayob and Göran Larsson*
- 

**Fatih ÇİMEN**

- Kur'ân'ın Anlaşılmasında Hadislerin Önemine Dair Bir İnceleme (Mustafa Öztürk'ün Kalem Suresi 10-13. Ayetleri Hakkındaki İddiaları Özelinde) 161-195  
*An Investigation Regarding the Importance of Hadiths in Understanding the Quran (In Specific the Allegations of Mustafa Ozturk about the surah al-Qalam 10-13.)*
- 

**Ramazan MEŞE**

- Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım - Tevhid Anlayışı- 197-227  
*A Thematic Approach to The Poems of Hanif Poets in The Period of Jahiliyya -The Concept of oneness of God-*
- 

**Ahmet YEMENİCİ**

- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Aday Öğretmenleri ve Danışman Öğretmenlerinin Gözüyle Aday Öğretmen Yetiştirme Eğitimi ve Süreci 229-266  
*Teacher Candidate Training and Training Process from the Perspective of Religious Culture and Moral Knowledge Teacher Candidates and Adviser Teachers*
- 

**Mesut BAYAR**

- İslam Fıkında Ölü'nün Yaşayanlar Üzerindeki Hakları 267-299  
*The Rights of the Dead Over the Alives in Islamic Fiqh*
- 

**Mehmet ALTIN**

- Kur'ân'ın Beyânî İ'câzı Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa 301-335  
*The Cut Letters/al-Huruf al-Muqattaa in Which they are Mentioned in the Context of the Statement Miracles of the Qur'an*
-



---

**Fırat SEVİNÇ**

Gönülle Bağlantılı Olarak Klasik Türk Şiirinde Monolog ve  
Diyalog: Şeref Hanım Örneği 337-364

*Monologue and Dialogue in Classical Turkish Poetry in Connection with  
Heart: Şeref Hanım Example*

---

**Nedim ÖZ**

Vicdanlı Nesilden Vicdanlı Topluma 365-394

*From Conscientious Generation to A Conscientious Society*

---

**Fatiha BOZBAŞ**

Namazın Rükünlerinde Kadın ve Erkeklerle Yönelik Farklı  
Hükümler 395-419

*Different Provisions Regarding Women and Men in Ritalas of Prayer*

---

**Mahsum TAŞ**

Arap Dilinde İsmi İkili Taksiminde Vâsıtâ Olgusu 421-450

*The Dual Classicifationa the Phenomenon Vâsıtâ in Arabic Language*

---

**Servet DEMİRBAŞ**

Kur'an-ı Kerim'de Müstesnâ Munkatı' Üslûbu ve Meâllere  
Yansıması 451-482

*The Style of Mustathnâ Munkaṭi' in the Qur'ân and Its Equivalent in  
Qur'ân Translations*

---

**Abdurrahman CANER**

Hayır Kurumlarının Gelirleri ve Bunların Sarf Yerleri 483-517

*Income of Charitable Foundations and Where to Use Them*

---

**Hasan TÜRKMEN**

Sa' düddîn Teftezânî'ye Göre Şefaatin İmkân ve Keyfiyeti 519-550

*Possibility and Nature of The Intercession According to Sa'd al-dîn al-  
Taftâzânî*

---

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2021, 16: 9-29

## **A Short Assessment of Gerson Cohen's View of Judaism and His Contributions to Conservative Judaism**

**İsmail BAŞARAN**

Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Associate Professor, Iğdır University, Faculty of Theology,

Department of History of Religions

Iğdır, Turkey

ibasaran@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-4408-0842

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 9 Şubat / February 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 8 Mayıs / May 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 9-29

**Atıf / Cite as:** Başaran, İsmail. "A Short Assessment of Gerson Cohen's View of Judaism and His Contributions to Conservative Judaism [Gerson Cohen'in Yahudiliğe Bakış Açısı ve Muhafazakâr Yahudiliğe Katkıları Üzerine Kısa Bir Değerlendirme]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 9-29.

<https://doi.org/10.18498/amailad.877555>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **A Short Assessment of Gerson Cohen's View of Judaism and His Contributions to Conservative Judaism**

### **Abstract**

Cohen was born in New York to a Hebrew-speaking, moderately Jewish Orthodox and Zionist family of Russian origin. Cohen completed his undergraduate education in the Jewish Theological Seminary of America (JTSA) in 1943, which is the main center of Conservative Judaism, and simultaneously, in New York City College in 1944. Cohen also received his master's degree in JTSA and his rabbinic diploma in 1948. Cohen completed his doctorate at the University of Columbia in 1958.

Having studied Hebrew at a young age, Cohen has an important place in Conservative Judaism that is a branch of American Judaism. Cohen, who first started working as a librarian in JTSA (1950), started teaching Jewish History and Literature in the following years, and later continued as a professor. Cohen, who was the chancellor of JTSA between 1972-1986, is one of the best-known chancellors as he was the first chancellor to ordain a woman rabbi in Conservative Judaism. During his term, Cohen tried to make JTSA as a center of higher Jewish education for all Jews in the United States, especially for Jewish teachers, administrators and rabbis, and gave great importance to Torah studies, Zionism, Halakha and Hebrew learning and placed them in the center of Conservative Judaism.

With a historicist approach, Cohen saw today's Judaism as a continuation of historical Judaism. In his eyes, all Jewish religious education institutions in America, such as the JTS, were no different from *the Yavneh academy* in terms of their functions. He also regarded diversity as natural and was not afraid to use the term "Conservative Judaism" as a detached group. Cohen was telling his colleagues at the JTS that the Conservative movement should take pride in its achievements and thinking that the institutionalization of Jews in the American diaspora was vital for future generations.

Cohen's most striking idea was that he saw assimilation as a positive element for Jews. According to Cohen, it was justifiable that assimilation has a positive value when evaluated within the historical context of Judaism. For him, assimilation and cultural change should be seen as renewal, because these two factors stimulate the revival of Jewish thought life and contribute to the continuity of tradition. Although Cohen's idea was viewed by some as a creative idea, but mostly was criticized by Jewish circles. According to criticisms, Jews have

suffered greatly in history due to assimilation, causing Jews not to survive for centuries. Especially in the Hellenistic and Greek periods, they lost their names, their language and even abandoned the sacred language of worship, which is Hebrew.

Cohen's expression of the "Jewish Group", additionally describing the Jews as a minority with the phrase; "Jews have always been a minority and will no doubt remain a minority" has alienated and isolated the Jews. While Cohen advocates dialogue between Jews in the diaspora (including other religions and other Jewish sects) with the external environment, on the other hand, seeing them as a "minority" and isolating them constitutes a great contradiction. Cohen also regards the support of Zionism and the State of Israel as a duty of every Jew in order to have "a healthy Israel". His Zionist family and environment, in which he grew up in his childhood, had a great influence on this idea. Indeed, Cohen's participation in the establishment of the Zionist organization, *Merkaz*, in Israel and the opening of JTS's branches and some schools in Israel, support his Zionist view. But this approach can be seen as a factor that weakens diaspora Judaism and can prevent it from acting independently.

**Keywords:** History of Religions, American Judaism, Moderate Orthodox, Conservative Judaism, Zionist.

### Gerson Cohen'in Yahudiliğe Bakış Açısı ve Muhafazakâr Yahudiliğe Katkıları Üzerine Kısa Bir Değerlendirme

#### Öz

Cohen, New York'ta İbranice konuşan, ılımlı Ortodoks, Rus kökenli Siyonist bir ailede dünyaya geldi. Cohen lisans eğitimini; 1943 yılında, Muhafazakâr Yahudiliğin ana merkezi olan Jewish Theological Seminary of America (JTSA) ve bununla paralel olarak New York City College'da (1944) tamamladı. Aynı zamanda Cohen, JTSA'da master derecesini ve 1948 yılında da rabinik diplomasını aldı. Cohen, doktorasını da Columbia Üniversitesi'nde 1958 yılında bitirdi.

Küçük yaşta İbranice eğitimi alan Cohen, Amerikan Yahudiliğinin bir şubesi olan Muhafazakâr Yahudilikte önemli bir yere sahip olmuştur. JTSA'da ilk önce kütüphaneci olarak göreve başlayan (1950) Cohen, daha sonraki yıllarda, Yahudi Tarihi ve Literatürü dersleri vermeye başlamış, daha sonra da profesör olarak görevine devam etmiştir. 1972-1986 yılları arasında JTSA'nın rektörlüğünü yapan Cohen, 1985 yılında Muhafazakâr Yahudilik içerisinde ilk defa kadın rabbi

atayan kişi olmasından dolayı en iyi bilinen rektörlerdendir. Cohen, rektörlük döneminde, başta Yahudi öğretmenler, idareciler ve rabbiler olmak üzere J TSA'yı, Amerika'daki tüm Yahudilerin eğitim merkezi olan bir üniversite haline getirmeye çalışmış, Tora Çalışmaları, Siyonizm, Halaka ve İbranice öğrenimi alanlarına büyük önem vermiş ve bunları Muhafazakâr Yahudiliğin merkezine yerleştirmiştir.

Cohen, tarihselci bir yaklaşımla, bugünkü Yahudiliği tarihten gelen Yahudiliğin bir devamı olarak görüyordu. Onun gözünde, JTS gibi Amerika'daki tüm Yahudi dini eğitim kurumları işlevleri itibarıyla, *Yavneh* akademisinden farklı değildi. O aynı zamanda, çeşitliliği tabii karşılıyor ve müstakil bir grup olarak "Conservative Judaism" tabirini kullanmaktan çekinmiyordu. Cohen, JTS'teki meslektaşlarından, Muhafazakâr hareketin başarılarıyla iftihar etmeleri gerektiğini söylüyor ve Amerikan diasporasındaki Yahudilerin kurumsallaşmasının gelecek nesiller için hayatiyet arzettiğini düşünmekteydi.

Cohen'in en çarpıcı fikri, asimilasyonu Yahudiler için bir pozitif unsur olarak görmesiydi. Cohen'e göre, aslında asimilasyonun Yahudiliğin tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde olumlu bir değerinin olduğuna hak vermekte bir sakınca yoktu. Ona göre, asimilasyon ve kültürel değişim, bir yenilenme olarak görülmelidir çünkü bu iki faktör, Yahudi düşünce hayatının canlanmasını teşvik etmekte ve geleneğin devamlılığına katkıda bulunmaktadır. Cohen'in bu fikri bazıları tarafından yaratıcı bir fikir olarak görülse de çoğu Yahudi çevrelerce eleştirilmiştir. Eleştirilere göre, Yahudiler tarihte, asimilasyon dolayısıyla çok zarar görmüş ve asırlarca Yahudilerin ayakta kalamamasına sebebiyet vermiştir. Özellikle Helenistik ve Grek dönemlerinde Yahudiler, isimlerini, dillerini kaybetmişler ve kutsal ibadet dili olan İbranice'yi bile terketmişlerdir.

Cohen'in Yahudileri izole eden "Yahudi grubu" tabiri ile, yine Yahudileri bir azınlık olarak tarif eden; "Yahudiler daima azınlık olmuştur ve şüphesiz azınlık olarak kalacaktır" görüşü, Yahudileri yalnızlaştıran bir görüştür. Cohen, bir taraftan diasporada Yahudilerin (diğer dinler ve diğer Yahudi mezhepleri dahil) dış çevre ile diyalogunu savunurken, diğer taraftan da Yahudileri bir "azınlık" olarak görüp onları toplumdaki soyutlaması büyük bir çelişki oluşturmaktadır. Ayrıca Cohen, "sağlıklı bir İsrail" olabilmesi için Siyonizm ve İsrail Devleti'nin desteklenmesini her Yahudi'nin üzerine düşen bir görev olarak kabul etmektedir. Bu fikre sahip olmasında onun çocukluğunda yetiştiği Siyonist aile ve çevresinin büyük etkisi vardır. Nitekim, Cohen'in İsrail'de *Merkaz* adlı Siyonist organizasyonun kuruluşunda yer alması ve JTS'in İsrail'de şube ve bazı

okulları açması, onun Siyonist görüşünü desteklemektedir. Fakat bu yaklaşım, diaspora Yahudiliğini zayıflatan ve bağımsız hareket etmesini engelleyen bir faktör olarak görülebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Amerikan Yahudiliği, İlimli Ortodoks, Muhafazakâr Yahudilik, Siyonist.

## Introduction

Gerson David Cohen was born in New York in 1924. He attended *Camp Massad*<sup>1</sup> that nurtured his devotion to the Jewish nation and Zionism and studied Hebrew and got education on other practices of Judaism when he was child.<sup>2</sup>

Cohen graduated from the City College of New York in 1944 with the *Phi Beta Kappa*<sup>3</sup> special academics honors award, and later, continuing his education at JTS,<sup>4</sup> in "The Teachers Institute and Rabbinical School" and he was awarded a bachelor's degree, then a master's degree followed by a rabbinic ordination (1948). Well-known professors such as Alexander

---

<sup>1</sup> Massad Camp is a summer camp located in the Laurentian Mountains in Quebec, Canada, appealing to Jewish children aged 7-16, emphasizing Hebrew speaking and supporting Zionist understanding. Since its establishment in 1947, this camp has been providing educational services to around 400 Jewish children during the summer months. Camp Massad, "Our History" (Accessed: June 05, 2020).

<sup>2</sup> Michael Panetz, "Cohen, Gerson D.", *Encyclopedia Judaica 2nd Edition*, ed. Michael Berenbaum - Fred Skolnik (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 5/15.

<sup>3</sup> It is recognized as the most prestigious academic honor award in America. This award, which has been given since 1776, has been conferred to many notable persons such as American Presidents and Foreign Ministers for their academic achievements during their university years. Phi Beta Kappa, "About" (Accessed: June 6, 2020).

<sup>4</sup> It is an institution of higher religious education that is the backbone of the Conservative movement and trains rabbis for the movement. It is referred to as "JTS" in short. It was founded in 1886 in New York City of New York State in the United States of America and started education for the first time with eight students in 1887 under the leadership of Sabato Morais, Rabbi of the Mikveh Israel Synagogue. David Bridger, *The New Jewish Encyclopedia* (New York: Behrman House, 1962), 243.

Marx (d. 1953),<sup>5</sup> Saul Lieberman (d. 1984)<sup>6</sup> and Elias Bickerman (d. 1981)<sup>7</sup> who taught at the JTS, played an important role in his upbringing. Cohen later started his doctorate study at Columbia University under the supervision of Professor Arthur Jeffery (d. 1959)<sup>8</sup> and received the title of doctor<sup>9</sup> in the field of Semitic Languages in 1958 with his work on Abraham Ibn Daud's *Sefer Ha-Qabbalah*.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> He is a German-born Jewish historian. He came to New York to teach at JTS at a young age and also became the managing director of the JTS library. During his time, the JTS library had the world's largest collection of Jewish literature. He had a big part in Cohen's academic education. Geoffrey Wigoder, *The New Standard Jewish Encyclopedia* (New York: Facts On File. Inc., 1992), 633.

<sup>6</sup> He is a Russian-born JTS Talmud professor and is often considered a right-wing member of the JTS due to his conservative ideas. He studied classical Jewish literature and philology at the Hebrew University in France and then in Palestine, came to New York in 1940 and became a Talmud professor at the JTS, and at the same time became the head of the Rabbinical School, the rabbinical department of the JTS. Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia of Judaism* (New York: Macmillan Publishing Company, 1989), 436-437.

<sup>7</sup> He is an American Jewish historian and was born in Ukraine (Kishniev). He first taught at the University of Berlin, then immigrated to America and taught at JTS, Los Angeles University of Judaism and Columbia University. Bickerman has scientific studies on Ancient Jewish history, law and political history of the Hellenistic world. Dan Cohn - Sherbok, *Dictionary of Jewish Biography* (New York: Oxford University Press, 2005), 35.

<sup>8</sup> Jeffery (Australian origin) an American Orientalist and expert in Qur'anic studies. He was invited as an oriental teacher at the American University in Cairo, where he engaged in religious activities as a representative of the Methodist church. He deepened his studies on the science of qira'ah (science and methods of Qur'an recitation) in Egypt; He got acquainted with scholars such as Mûsâ Cârullah Bigi and Seyyid Nevvâr and, in his own words, learned from them what "a Christian could not learn alone". In 1929, he received a title of doctorate from the University of Edinburgh, England. In 1938, he moved to the United States and became head of the Near and Middle Eastern Languages Department of Columbia University (New York); he also taught the history of religions at the Union Theological Seminary, a Christian theological school. Rıza Kurtuluş, "Jeffery, Arthur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Accessed: June 18, 2020).

<sup>9</sup> Raymond P. Scheindlin, "Gerson D. Cohen (1924-1991)", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 58 (1992), 15.

<sup>10</sup> It is a book completed by Abraham Ibn Daud (Rabad) in 1161 about the development of the rabbinic Jewish tradition from Moses up to his time. *Sefer Ha-Qabbalah*, which means "The Book of Tradition", is an answer to the Karais who rejected rabbinic

Because of his talent for languages and his familiarity with books, Cohen became JTS's library manager, first as an assistant and then successor to Alexander Marx, JTS's library director, and continued this duty between 1950-1957. His talent and charisma were discovered when he started teaching at JTS. Cohen has taught at JTS as Teaching Fellow (1953-1957), Lecturer (1957-1960), Visiting Assistant Professor (1961-1964), Visiting Professor (1964-1970), Professor of History (1970-1991), respectively. Although considered a historian, Cohen's first teaching post at JTS was in the Talmudic studies, which he continued to teach for many years, from both historian and philologist perspectives. Also in the first years of his career, he taught Syriac and Arabic as a lecturer at Columbia University, where he completed his doctorate.<sup>11</sup>

The recruitment of Cohen at JTS took place with Louis Finkelstein's<sup>12</sup> invitation as a full-time professor of Jewish history and started to teach in 1970. Due to Finkelstein's resignation as a result of his increasing illness, he succeeded Finkelstein and became president of the faculty and chancellor of the Seminary (JTS) in 1972 and continued this duty from 1972 to 1986. Cohen's leadership at the JTS was crucial because he knew both classical Jewish religious education and modern secular education, otherwise it would not appeal to the children of third-generation American Jews. Even at the handover ceremony, because of his features, Finkelstein compared Cohen to Solomon Schechter (d. 1915),<sup>13</sup> who was the architect of JTS. Cohen saw JTS as the current

---

Judaism, and advocates for rabbinic Judaism. Harry Blumberg, "The Book of Tradition (*Sefer ha-Kabbalah*) by Abraham Ibn Daud", *Speculum* 44/4 (October 1969), 629-630.

<sup>11</sup> Scheindlin, "Gerson D. Cohen (1924-1991)", 15.

<sup>12</sup> Finkelstein, who was the chancellor of the JTS between 1940 and 1972, is considered among the most significant leaders of Conservative Judaism in the twentieth century. Finkelstein, first started his career at JTS in 1920 as a Talmud professor. After the death of the JTS Chancellor, Cryrus Adler, he was elected as Chancellor of JTS and got the title as the longest serving chancellor of the JTS with his thirty-two years in office. Pamela S. Nadell - Marc Lee Raphael, *Conservative Judaism in America* (New York: Greenwood Press, 1988), 84.

<sup>13</sup> His period is considered to be one of the most important periods in Conservative Judaism. He was invited to America and became the chancellor of JTS. His term was turning point for the movement. Even Conservative Jews called the period up to Schechter's period as the foundation years of the JTS and his period as the years of



continuation and legacy of Jewish academies in Palestine and Babylon in the history. His appointment to this position meant that the JTS continued this tradition of raising its own leaders. At the same time, the appointment of a person of this quality was also vital for the American Jews to survive in the diaspora.<sup>14</sup>

### 1. Cohen's View of Judaism

Cohen offered a unifying and comprehensive formula for American Judaism. According to his understanding, all the Jewish accumulation that emerged in the historical process with its differences, it originated due to the rich history of Judaism. Cohen's holistic view of Judaism connects Jewish life and institutions of the age with those of his ancestors, demonstrating the continuity between New York and *Yavneh*,<sup>15</sup> *Tiberias*,<sup>16</sup> *Pumbedita*,<sup>17</sup> *Baghdad*, *Kordoba*<sup>18</sup> and *Volozhin*.<sup>19</sup> His approach to the study of Judaism as a scholar was also an extension of this understanding because he saw Jewish religious education institutions in America like the

---

institutionalization. Some Conservative Jewish scholars divide the JTS as pre-Schechter and post-Schechter periods.

<sup>14</sup> Nadell - Raphael, *Conservative Judaism in America*, 55.

<sup>15</sup> It is the name of a town in Palestine. Just before the destruction of the Second Temple, a yeshiva was established here and became a Jewish educational center. According to the Talmud, the Romans allowed Rabbi Johanan ben Zakkai to continue the education of the yeshiva in Yavneh. After the destruction of the temple, it became the center of the Sanhedrin as well as the religious and intellectual center of Judaism. Bridger, *The New Jewish Encyclopedia*, 524.

<sup>16</sup> This city is regarded as one of the four cities considered sacred by the Jews such as Jerusalem, Safed and Hebron. In the period of Tannaim and later periods, this city became an important Jewish educational center. Bridger, *The New Jewish Encyclopedia*, 481.

<sup>17</sup> Pumbedita, a Babylonian city, is known to Jews for the establishment of a famous academy (yeshiva) by Judah ben Ezekiel in the middle of the 3rd century. This academy was moved to different cities by Ezekiel's successors and lastly survived in Baghdad. Wigoder, *The New Standard Jewish Encyclopedia*, 777.

<sup>18</sup> Cordoba, an important Spanish city for Jews, became a famous settlement with the establishment of a Talmud academy (yeshiva) by Moses ben Enoch (972 AD). Wigoder, *The New Standard Jewish Encyclopedia*, 240-241.

<sup>19</sup> It is a town in Lithuania. The Yeshiva, which served in this city between 1802-1892, provided religious education to Jewish youth from many countries. Wigoder, *The New Standard Jewish Encyclopedia*, 953.

JTS as the continuation of historical religious education institutions such as the *Yavneh* academy in terms of their functions.<sup>20</sup>

Cohen's understanding of Judaism also contained diversity. According to him, it was quite natural and common to have different opinions within Judaism, because in Jewish history, the Jewish community often did not agree on a single idea. As a reflection of this, Cohen was the first to use the term "Conservative Jew" in JTS's history during his term as chancellor, which had not been used before, in order not to present themselves as an ideological group and to avoid an ideological image, however, he saw no harm in using this term. On the other hand, Cohen, as a Jewish intellectual who supported Zionism, appreciated the fact that contemporary Jews were in fact in a historically unprecedented unification over the state of Israel.<sup>21</sup>

Based on the view that divisions within Judaism should be seen as richness, Cohen stated to his colleagues at JTS that they should take pride in the achievements of the Conservative movement and not to mind the fact of being excluded by Orthodox Jews. According to him, each group should improve itself and work to meet the needs of the Jewish community. Cohen argued that Conservative rabbis should not leave the leadership of American Judaism to the domination of Orthodox Jews, but should form independent administrations that oversee formal education for children, *kosher*,<sup>22</sup> and *mikvah*,<sup>23</sup> and raise their own circumcisers

---

<sup>20</sup> Scheindlin, "Gerson D. Cohen (1924-1991)", 17.

<sup>21</sup> Nadell - Raphael, *Conservative Judaism in America*, 57.

<sup>22</sup> Kosher, or Kashrut is a term that generally encompasses food products, religious objects, and people, appropriate to the religious needs of traditional Jews. The basic laws of Kashrut were explained in the Torah and later in the Talmud. Traditional Jews created special officers who oversee slaughter and similar kosher rules according to Jewish food laws. Bridger, *The New Jewish Encyclopedia*, 263-264.

<sup>23</sup> This term, which is used in both forms as mikvah or mikvah, is a pool of 250-1000 liters of natural water such as rainwater or running water in Jewish homes for spiritual cleansing, similar to *ghusl* ablution in Islam. This pool must be carved out of stone or built in ground inground by digging. Jacob Neusner, *The Routledge Dictionary of Judaism* (London: Routledge, 2004), 90.

(*mohalim*)<sup>24</sup> and butchers (*shochatim*).<sup>25</sup> Cohen also called for more action in the social sphere between Conservative and Reformist movements.<sup>26</sup>

Cohen's speech titled "The Blessing of Assimilation in Jewish History" at the graduation ceremony of Hebrew Teachers College (Brookline, Massachusetts)<sup>27</sup> in 1966, summarizes his view of Judaism. It is noteworthy that this speech of Cohen, which was later published as an article,<sup>28</sup> coincided with the period when he was at the peak of his profession in terms of the maturity of his ideas as a historian and educator. Also around the same time, he was asked to lead the JTS, which was the main center of Conservative Judaism. Therefore, even though Cohen came from a family of Orthodox Jewish origin in such a period, the fact that the Jews in America were camped as; Reformist, Orthodox and Conservative and even fully adapted to American society was not an issue for him, on the contrary, he considered this picture in the diaspora as a continuation of Jewish history.<sup>29</sup>

Cohen, who put forward his ideas with the title of "The Blessing of Assimilation," actually expertly reveals the connection between the past of Judaism and the present as a Jewish historian. When describing the connection of Judaism between its past and present, Cohen believes that the Torah and the rabbis who wrote important books such as Talmud, still

---

<sup>24</sup> Its singular form is mohel. It is the Hebrew name given to the person who circumcised the child on the eighth day after the birth with the participation of the child's father and spiritual father (sandek / godfather) and the Jewish religious community (mynan). Bridger, *The New Jewish Encyclopedia*, 91-92.

<sup>25</sup> Its singular form is shohet. It is the Hebrew name given to those who slaughter animals that are suitable to be kosher meat. According to the Talmudi law, ordinary people cannot slaughter any animals whose meat is eaten, including poultry, because they do not know the legal framework mentioned in the Talmud. Wigoder, *The New Standard Jewish Encyclopedia*, 861.

<sup>26</sup> Nadell - Raphael, *Conservative Judaism in America*, 57.

<sup>27</sup> Today it is called Hebrew College. Having a non-denominational understanding, Hebrew College has graduated 300,000 students so far and granted them title of rabbi. Hebrew College, "History" (Accessed: September 26, 2020).

<sup>28</sup> See for the full text: Gerson D. Cohen, *Jewish History and Jewish Destiny* (New York: JTS Press, 1997), 145-156.

<sup>29</sup> David B. Ruderman, "The Blessing of Gerson D. Cohen", *The Jewish Quarterly Review* 106/4 (Fall 2016), 460.

give the Jews a message today by speaking in some way. In this case, according to Cohen, there was no harm in accepting that assimilation has had a positive value when evaluated within the historical context of Judaism. From Philo's Alexandria to Saadia's Baghdad and Maimonides' Fustat, according to Cohen, diaspora Jewish communities not only survived progressively, but also adapted their own culture to the styles of their time. According to him, assimilation and cultural change should be seen as a renewal. Because these two factors encourage and stimulate the revival of Jewish thought of life and contribute to the continuity of the tradition. After all, this new combination that has emerged becomes more meaningful for future generations.<sup>30</sup>

In fact, it is possible to say that Cohen's idea of "assimilation", which points to integration and change, is based on the *Positive Historical School*, which is the historicist approach in Judaism. This school was pioneered by the German-born rabbi Zacharias Frankel (d. 1875).<sup>31</sup> According to this school, change in the historical process is an inevitable phenomenon because the Jewish law (*Halakha*)<sup>32</sup> has always changed according to the needs of the time in the historical process, and this process of change even continues today. Traditional Judaism has never been static for centuries, on the contrary, it has been the product of the historical development process by showing change and evolution. Traditional Judaism at all times should be taken as a basis. Change should be gradual and organic growth over time, not sudden and radical. Indeed, Judaism is the product of such a historical and centuries-long evolution. However, in this process

---

<sup>30</sup> Ruderman, "The Blessing of Gerson D. Cohen", 460.

<sup>31</sup> Originally born in Prague, he was the founder of the Positive Historical School, which formed the philosophical foundations of Conservative Judaism. For him, it is the Jewish community itself that determines Jewish practices in each generation. Sara E. Karesh - Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, ed. J. Gordon Melton (New York: Facts On File, Inc., 2006), 162-163.

<sup>32</sup> They are the rules, criteria and regulations that dominate every period of Jewish life and that concern the social, political, internal, economic and especially religious life of the person. This term is also used to refer to sections in the Rabboni literature related to legal issues. *Halakha's* purpose is to follow God's way. Harry A. Cohen, *A Basic Jewish Encyclopedia* (Hartford USA: Hartmore House, 1965), 104-105.

of change, the essence of Judaism and the binding feature of *Halakha* must be preserved.<sup>33</sup>

Another view of Frankel is related to the Scriptures. According to him, the Scriptures should be interpreted. Because in the past, Mishnah and Talmud scholars have not only taken the literal meaning of the Scriptures, but also added their own interpretations. Their practices constituted a principle for the necessity of change in Judaism. For him, this was a great achievement for Judaism. Since Judaism is not static, but a religion of action and with the feature of being applicable to practical life, it should be regarded as the property of every Jew.<sup>34</sup>

It is possible to say that Cohen's idea of 'The Blessing of Assimilation', which points to excessive compliance and is considered dangerous by some Jewish circles, became more moderate and cautious after serving as the chancellor of JTS, due to the pressure and influence of the Orthodox professors, who were the right wing of JTS. These innovative or reformist ideas, which carry the historicist approach even further, could not be realized in a single moment, as in the example of the "ordination of women as rabbis", which was realized as a result of discussions spread out to four years.

The Conservative movement has always emphasized that it is a "positive-historical" movement, however, most of the time it defended the "historical" side of the movement, namely the traditional side, and the "positive" side, which represents change, as in the issue of the role of women (getting certified by the JTS as rabbi) it had difficulties in implementing it and spread the change over time. Because the change according to the segment (academic staff and decision makers) of the JTS who received classical Jewish religious education, it represented a break from tradition and harbored doubts. Hence, tradition was mostly used to defend the status quo. In Conservative Judaism, when debates about the status of women were being held with also the influence of feminist

---

<sup>33</sup> Robert Gordis, *Conservative Judaism: An American Philosophy* (New York: Behrman House, 1945), 16-17.

<sup>34</sup> Zacharias Frankel, "On Changes in Judaism", *Tradition and Change*, ed. Mordecai Waxman (New York: United Synagogue of Conservative Judaism, 1958), 48.

movements such as *Ezrat Nashim*,<sup>35</sup> it was considered to be an extremely "liberal" situation to allow women to have rights such as equal access to rituals and becoming rabbis. For this reason, opponents of the women's issue believed that such a movement would undermine the role of *Halakha* in the Conservative movement and would eliminate the distinction between the Reform and the Conservative movement.<sup>36</sup> This is why the process of change of the Conservative movement in many issues concerning *Halakha* took place gradually and the liberal wing mostly dominated, albeit late.

On the other hand, Cohen's views on Judaism also led to reactions and criticism. One of the Jewish scholars who recently criticized Cohen's idea of "The Blessing of Assimilation" was Arnold Eisen. Eisen is a prominent scholar of American Judaism and served as the chancellor of the JTS from 2007 to 2020.<sup>37</sup>

Eisen, who is Jewish Thought professor and former chancellor of JTS, in his article titled "The Case for" Assimilation" and Diaspora"; noted that Cohen's idea primarily might be clever but it is provocative too. Because assimilation has been very costly to the Jews in the history contrary to Cohen's claim. Put forward by Cohen; "as in the Hellenistic and Greek periods, the Jews took their names from the nations that they lived with and lived like those societies culturally, they spoke their language and worshiped with languages other than Hebrew", although Eisen is accepting this reality, but he also reminds the fact that Jews could not survive and develop in the diaspora for centuries in some periods as a result of assimilation.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> This organization, which means "Helping Women" in Hebrew, is a feminist Jewish organization established in New York in 1971 within the Conservative movement to defend the equality of men and women on issues such as women's admission to education at the JTS and their subsequent ordination as rabbis. Jewish Women's Archive, "Ezrat Nashim" (Accessed: September 29, 2020).

<sup>36</sup> Dvora Weisberg - Dvora E. Weisberg, "Jam Every Other Day: Reflections on Twenty Years as a Conservative Jewish Feminist", *Shofar* 16/4 (Summer 1998), 58.

<sup>37</sup> Arnold Eisen, "The Case for "Assimilation" and Diaspora", *Jewish Quarterly Review*, 106/4 (Fall 2016), 450.

<sup>38</sup> Eisen, "The Case for "Assimilation" and Diaspora", 450 - 451.

Eisen also points out to a confession of Cohen. According to Eisen, Cohen essentially admits that assimilation is a threat by using the term "the Jewish group". Because fear of assimilation has always isolated Jews as "the Jewish group" and exposed them in some way to the threat of extinction contrary to the idea of "the Blessing of Assimilation". Indeed, the fact that he said, "The Jews have always been a minority, and they will undoubtedly remain a minority" is a sign of this confession. According to Eisen, Cohen's idea that "Jews have always been a minority", may not appear to be a controversial issue at first glance, but it gives rise to the thought of Zionism and points to the Zionist idea of the creation of the State of Israel. Because, according to the Zionist idea, it was claimed that the diaspora life (*galut*) of Jews would end with the establishment of a Jewish State.<sup>39</sup> As a result, Cohen admits that every Jew has a duty to the Land of Israel and even the State of Israel. According to him, this is necessary for a "healthy Israel" otherwise, Israel (Jews) cannot be powerful.<sup>40</sup>

Indeed, Cohen advocated the strengthening of Conservative Judaism as a branch of American Judaism, in other words, the empowerment of Jews through institutionalization in the diaspora. In this regard, Cohen made great efforts. Hence, Cohen's advocacy of the strengthening of diaspora Judaism on the one hand, and on the other hand, to see the Jews as a "Jewish group" by isolating them, constitutes contradiction. Besides, his support for Zionism can be seen as a factor that weakens diaspora Judaism in some way and reduces focus on it as well. Consequently, Cohen's view of the Jews as a separate group and his support for Zionism could pose an obstacle to American Jews acting independently and establishing their own Jewish culture.

On the other hand, JTS professor Neil Gillman who took a different approach to Cohen's view. Gillman, who has been a professor of Jewish philosophy at JTS for many years, stated that the idea of "The Blessing of Assimilation" defended by Cohen is a synthesis. In fact, the essence of this idea is to assimilate the best from outside or from non-Jewish culture into the fabric of Judaism. Therefore, when this is the case, Judaism has always

---

<sup>39</sup> Eisen, "The Case for "Assimilation" and Diaspora", 451.

<sup>40</sup> Eisen, "The Case for "Assimilation" and Diaspora", 453.

been able to be most creative and most vital. This synthesis reflects "the spirit of Cordova". The era of Muslim rule (known as *Al-Andalus*) in Spain (8th-11th century) was considered the "Golden Age" for Spanish Jewry. At that time, Spanish Jewry were an open society and the Islamic culture influenced them in many areas. For instance, Arabic was a shared language and because of that, the Jewish language of worship had become Arabic. Thus, this society was able to create a great synthesis of two great (Jewish and Muslim) cultures and thanks to this synthesis Judaism has survived for centuries.<sup>41</sup>

## **2. Cohen's Contributions to Conservative Judaism as a Branch of American Judaism**

As a Jewish intellectual, Cohen believed that diaspora had the central role for the evolution of Judaism and Jewish culture. According to him, Conservative Judaism had an important role in the American Jewish diaspora and was the movement that reconciled tradition and modernity. At the same time, the existence of Conservative Judaism showed the diversity in Jewish history as before. Based on this idea, he fully supported this understanding and made great efforts to strengthen it.<sup>42</sup>

It should be stated that Cohen continued and further developed the educational policies of his predecessor, Louis Finkelstein, that the JTS should play a greater role in Jewish studies worldwide. Cohen's contributions to American Judaism can be summarized as follows, in the context of the JTS:<sup>43</sup>

First of all, to mention Cohen's most important contribution, JTS became a leading center for Judaism Studies during his period. Thanks to Cohen, JTS became an important scientific center both in America and in the world. In addition, the library, which had been damaged by the fire in the 1960s, was rebuilt.

Secondly, Cohen placed emphasis on relations with members of other religions and developed interfaith relations with Protestant groups

---

<sup>41</sup> Neil Gillman, *Conservative Judaism: The New Century* (New Jersey: Behrman House, 1993), 140.

<sup>42</sup> Paula E. Hyman, "The Unfinished Symphony The Gerson Cohen Years", *Tradition Renewed: A History of The Jewish Theological Seminary of America*, ed. J. Wertheimer (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1997), 1/250.

<sup>43</sup> Panetz, "Cohen, Gerson D.", 5/16.



that constitute the majority of American society. In relation to this, he continued "The Institute for Religious and Social Studies", which his predecessor Finkelstein established within the University. In addition to interfaith relationships, Cohen also conducted academic cooperation and student exchange programs with these groups. The most important example in this regard was "The Union Theological Seminary". Academic cooperation was established with this school, which was one of the most important Christian (Protestant) Theology schools of New York.

Cohen's third major contribution was the administrative renewal of the JTS and the creation of an independent graduate school in Jewish Studies. Cohen changed the program's name "The Institute for Advanced Studies in the Humanities" with the name "The Graduate School of the Jewish Theological Seminary" and opened this new program to all Jewish students without regard to sectarian distinction (Reformist, Orthodox and Conservative). This program became the most respected program in the diaspora for graduate students. At the same time, at the end of the twentieth century, it had been instrumental in the training of academicians who will teach in the field of Jewish Studies at American universities. This program would play a great role in the upbringing of future Jewish generations and in surviving as Jews in the diaspora.

Four years after the program began, the program was further expanded and became the largest division of the JTS in terms of students and curriculum, with twenty-seven PhD's and one hundred and fifty-five masters students. Cohen was pleased that these students from different backgrounds and Jewish sects participated in the program and stated that it was noteworthy for future rabbis to get an education together without being labeled in any way.<sup>44</sup>

Fourthly, in addition to all these services mentioned above, Cohen has made a great contribution to the advancement of Conservative Judaism<sup>45</sup> in Israel. Cohen thought that the JTS would make a substantial contribution to Jewish religious life in Israel. For this purpose, Cohen enabled Conservative rabbis to be in Israel to gain both religious and educational experience. Because in this way, Conservative rabbis would

---

<sup>44</sup> Hyman, "The Unfinished Symphony The Gerson Cohen Years", 242-243.

<sup>45</sup> The Hebrew term *Masorti* (traditional) is used for Conservative Judaism in Israel.

serve both the Conservative movement and world Judaism better and better equipped. Cohen increased the credibility of the school by opening a JTS campus in Israel, called *Neve Schechter* and *Midreshet Yerushalayim*, a Conservative yeshiva program. In addition, for JTS rabbinic students who would be studying in Israel for a certain period of time, they had the chance to have a residence permit from the Israeli Government. Cohen also established *Beit Hamidrash Lelimudei Hayahadut* as an independent Conservative rabbinic school in Israel in 1984.<sup>46</sup>

Because of all these activities carried out in Israel, Cohen's aim was both to enable JTS students to concentrate their studies in Israel as Holy Land and to increase the visibility of Conservative Judaism in there.<sup>47</sup> Cohen also took steps to make the presence of Conservative Jews visible in Israel and legalize Conservative Judaism because it was not a well-known movement in Israel. In relation to this, in 1978 he participated and took part in the creation of *Merkaz*,<sup>48</sup> which he described as a Zionist fragment within the Conservative movement.<sup>49</sup>

Lastly, in Conservative Judaism, what makes Cohen different and remarkable was "the ordination of women as rabbis".<sup>50</sup> Among the most heated debates of the Cohen era was whether women could be ordained Conservative rabbis because this issue was a complex issue with regard to the religious practices of Judaism.<sup>51</sup>

Robert Gordis, who put forward the ideology of the Conservative movement by publishing his work *Conservative Judaism: An American Philosophy* in 1945 and clarified this ideology by heading the "Emet Ve -

---

<sup>46</sup> Panetz, "Cohen, Gerson D.", 5/16.

<sup>47</sup> Hyman, "The Unfinished Symphony The Gerson Cohen Years", 251.

<sup>48</sup> It still operates today as a Zionist organization of Conservative Judaism. *Merkaz USA*, (Accessed: April 26, 2021).

<sup>49</sup> Hyman, "The Unfinished Symphony The Gerson Cohen Years", 253.

<sup>50</sup> The issue of women not being ordained as rabbis is a complicated issue related to *Halakha*. According to Judith Hauptman, the first Talmud professor of the JTS, Talmud writers and commentators have always been male. They always exhibited their views from this point of view. Therefore, it was not possible until recently (1980's) that women were banned from Talmud studies and therefore, they could not have the opportunity to be ordained as rabbis. Judith Hauptman, *Rereading the Rabbis A Woman's Voice* (Colorado: Westview Press, 1998), 1.

<sup>51</sup> Gillman, *Conservative Judaism: The New Century*, 139.

Amunah"<sup>52</sup> work in the following years (1980s), points to this complex issue. According to him, there are two different views in the Talmud: teaching Torah to women and banning them from learning it, and these views contradict each other because while one is in favor of women, the other is against them. Therefore, it cannot be deduced from this text that women cannot be ordained as rabbis. In conclusion, it should be moved from the fact that *Halakha* did not prohibit the ordination of women as rabbis and this issue should be decided by discussing on an innovative ground, not on an imaginary ground.<sup>53</sup>

When the issue of female rabbis first came up at JTS and was rejected by the majority in 1977, Cohen strongly advocated the ordination of women as rabbis and saw no risk or inconvenience to the Conservative movement in this reform proposal. If the Conservative movement did not carry out this reform, in other words, it could not ordain women as rabbis, it could risk its position because it could not meet the expectations of the American Jewish community. But he was hopeful that the Rabbinical Assembly (RA),<sup>54</sup> which is authorized to make decisions on this issue, would make a positive decision in this direction, as women were also receiving education in other rabbi-training schools. Although Cohen could not convince the JTS academics in the first voting held in 1979 (that was personal defeat),<sup>55</sup> four years later, the movement's pressure on the ordination of women rabbis was influential and the JTS academics (as a majority) had to take this decision, and Cohen changed the JTS's legislation so that JTS had begun to accept women as well.<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> See. *Emet ve Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, The Rabbinical Assembly, The United Synagogue of America, 1988)

<sup>53</sup> Robert Gordis, *Understanding Conservative Judaism* (New York: The Rabbinical Assembly, 1978), 13-14.

<sup>54</sup> It is one of the three most important institutions of Conservative Judaism. It was founded in 1901 by the pioneers who formed the JTS. It is an international association of conservative rabbis. Gillman, *Conservative Judaism: The New Century*, 65.

<sup>55</sup> Gillman, *Conservative Judaism: The New Century*, 140.

<sup>56</sup> Panetz, "Cohen, Gerson D.", 5/16.

### **Conclusion**

Consequently, Cohen's significance and leadership is directly related to the period in which he came to prominence. Because, in the 1970s, Conservative Jews approximately neared 50% of the total Jewish population in the U.S.A. and ranked first numerically. So Cohen, who was the chancellor of the JTS in such a period, saw himself not only as the leader of this school but also as the leader of the movement, and was aware that he had a considerable responsibility for American Jews. Thinking that the JTS should be the flagship of the movement, Cohen argued that this higher education institution should be revised to meet the needs of third generation American Jews and made many innovations in this regard.

Cohen stated that the third generation Jews in America have now become American by being integrated into American society and therefore, as Jews in America, they must create a new culture of their own. Saying that the JTS and the Conservative movement are at a turning point in realizing this vision, Cohen insistently emphasized that, first, JTS must maintain its superior position as an academic Jewish educational institution, and then the Conservative movement must also benefit from the innovations of modernity by enabling the development of Jewish culture through *Halakha*.

On the other hand, due to the fact that he comes from a Zionist family of Russian origin, Cohen perceived Zionism as a positive force in Jewish history and thought that it should be supported. Based on this idea, he increased the effectiveness of the Conservative movement in Israel by opening a branch of the JTS and a yeshiva in Israel. Known for his radical and controversial views, such as seeing "Assimilation as a Blessing for the Jews", Cohen will be remembered most in the history of American Judaism for his radical change (big reform) in the ordination of women as rabbis.

### **Bibliography**

Blumberg, Harry. "The Book of Tradition (Sefer ha-Ḳabbalah) by Abraham Ibn Daud". *Speculum* 44/4 (October 1969), 629-630. <https://doi.org/10.2307/2850394>

- Bridger, David. *The New Jewish Encyclopedia*. New York: Behrman House, 1962.
- Camp Massad*. Accessed June 5, 2020. <https://campmassad.org/about-camp/our-history.html>
- Cohen, Gerson D. *Jewish History and Jewish Destiny*. New York: JTS Press, 1997.
- Cohen, Harry A. *A Basic Jewish Encyclopedia*. Hartford, USA: Hartmore House, 1965.
- Cohn-Sherbok, Dan. *Dictionary of Jewish Biography*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Eisen, Arnold. "The Case for "Assimilation" and Diaspora". *Jewish Quarterly Review* 106/4 (Fall 2016), 450-458.
- Emet ve Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, The Rabbinical Assembly, The United Synagogue of America, 1988.
- Frankel, Zacharias. "On Changes in Judaism". *Tradition and Change*. (ed.) Mordecai Waxman. 43-50. New York: United Synagogue of Conservative Judaism, 1958.
- Gillman, Neil. *Conservative Judaism: The New Century*. New Jersey: Behrman House, 1993.
- Gordis, Robert. *Understanding Conservative Judaism*. New York: The Rabbinical Assembly, 1978.
- Gordis, Robert. *Conservative Judaism: An American Philosophy*. New York: Behrman House, 1945.
- Hauptman, Judith. *Rereading the Rabbis A Woman's Voice*. Colorado: Westview Press, 1998.
- Hebrew College*. Accessed September 26, 2020. <https://hebrewcollege.edu/about/history/>
- Hyman, Paula E. "The Unfinished Symphony The Gerson Cohen Years", *Tradition Renewed: A History of The Jewish Theological Seminary of America*, ed. J. Wertheimer. 1/233-269. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1997.
- Jewish Women's Archive*. Accessed September 29, 2020. <https://jwa.org/node/12146>
- Karesh, Sara E. - Hurvitz, Mitchell M. *Encyclopedia of Judaism*. (ed.) J. Gordon Melton, New York: Facts On File Inc., 2006.

- Kurtuluş, Rıza. "Jeffery, Arthur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed: June 18, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/jeffery-arthur>
- Merkaz USA. Accessed: April 26, 2021. <https://www.mercazusa.org/>
- Nadell, Pamela S. - Raphael, Marc Lee. *Conservative Judaism in America*. New York: Greenwood Press, 1988.
- Neusner, Jacob. *The Routledge Dictionary of Judaism*. London: Routledge, 2004.
- Panetz, Michael. "Cohen, Gerson D.". *Encyclopedia Judaica* (2nd Edition). ed. Michael Berenbaum - Fred Skolnik. 5/15-16. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.
- Phi Beta Kappa*. Accessed June 6, 2020. <https://www.pbk.org/About>
- Ruderman, David B. "The Blessing of Gerson D. Cohen". *The Jewish Quarterly Review* 106/4 (Fall 2016), 459-464. <https://doi.org/10.1353/jqr.2016.0034>
- Scheindlin, Raymond P. "Gerson D. Cohen (1924-1991)". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 58 (1992), 15-18.
- Weisberg, Dvora - Weisberg, Dvora E. "Jam Every Other Day: Reflections on Twenty Years as a Conservative Jewish Feminist". *Shofar* 16/4 (Summer 1998), 51-61. <http://dx.doi.org/10.1353/sho.1998.0031>
- Wigoder, Geoffrey. *The New Standard Jewish Encyclopedia*. New York: Facts On File Inc., 1992.
- Wigoder, Geoffrey. *The Encyclopedia of Judaism*. New York: Macmillan Publishing Company, 1989.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2021, 16: 31-58

## **Mu'tezile'nin İnanç Müdafaası**

**Ahmet BARDAK**

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Kelâm Anabilim Dalı

Associate Professor, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology,

Department of Kalam

Van, Turkey

ahmetbardak@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9393-7884

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 5 Mart / Marcy 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 19 Nisan / April 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 31-58

**Atıf / Cite as:** Bardak, Ahmet. "Mu'tezile'nin İnanç Müdafaası [Mu'tazila's Defense of Belief]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 31-58.

<https://doi.org/10.18498/amailad.892010>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

### Mu'tazila's Defense of Belief

#### Abstract

The basic beliefs of the religion of Islam are determined by nass. The leading group in determining and justifying the principles of belief are mutakallims. Mu'tazila sect is seen as the first representative of Islamic theology. Mu'tazili mutakallims played a pioneering role in the establishment of the system of theology by using both narrative and rational knowledge. Especially with the sensitivity of protecting monotheism, they handled the transmitted information very selectively and passed it through the criticism filter. With this, they aimed to determine the principles of Islamic belief, to classify the established principles and to put them in a systematic way and to defend them against their opponents. Post-Mu'tazila theological schools also used the system and method of this sect. Mu'tazilî mutakallims made very important contributions to this science with their works, which are regarded as the main sources of theology. An important part of these works is the type of denial that they have written, especially against being in a struggle. Mu'tazilî sources are still a source for studies in the field of theology today.

Mu'tazilî mutakallims did not hesitate to support their methods with the new methods they obtained through translated works. In this context, they used the philosophical arguments and the scientific method formed in this context in their own systems. It is known that their interest in science and philosophy increased with this attitude. With the effect of such activities, it is seen that institutions such as Beytu'l-Hikme were brought to the Islamic society. Contrary to what is predicted by mu'tez, he also cares about the information obtained with the senses and uses them especially on the possibilities of prophethood. In this context, they set out a very successful example of struggle against movements that deny prophethood.

It is seen that Mu'tazila generally tried to stay neutral by avoiding internal discussions and the developments afterward, like Ehl-i Beyt-Umayyad, but they could not escape from these conflicts in time. They found themselves in the middle of this struggle and conflict, especially with the Mihna incident that took place during the Abbasid dynasty. As a result of these events, Mu'tazila became the official sect of the state. This situation can be seen as the most important misfortune of the Mu'tazila sect. Because the new environment that emerged caused them to be excluded and marginalized from the Islamic society in time.

As the mutakallims struggled against all kinds of criticism of the principles of belief, they also responded to all kinds of malicious criticism against the essence



of Islam by circling the principles of belief in this framework. When it comes to the defense of Islamic beliefs, the first thing that comes to mind is the Mu'tazila sect. Mu'tazilî mutakallims have set an example for the latter in their scientific knowledge and discipline and with this in the defense of Islamic beliefs. The main bases of Mu'tazila in the defense of belief are five principles. They determined their theological views within the framework of these five principles and made many debates within this framework. Mu'tazilî mutakallims have made a very successful defense of Islam especially against Indo-Iranian currents. It is seen that they have achieved a historical success in their struggles against Iranian-Indian originated belief groups. At the same time, they have played important roles with their Christian and Jewish origin, especially with their debates within the framework of attributes and tacsîm. The main arguments used in these debates have been produced using the burhanî and cedelî methods. It is seen that the arguments Mu'tazila put forward in his debates are still valid. The examples and defense methods used against their rivals in these discussions stand before us as top examples.

Mutazilita mutakallims gave very successful examples in terms of gaining superiority to their rivals, especially. In this way, they eliminated all kinds of beliefs that could deny people within the framework of the principles of belief. Thus, they have contributed to the preservation of the Islamic belief and the evolution of Islamic culture with their very strong intellectual and philosophical knowledge by defending Islamic beliefs against both their internal and external opponents. This article contains a section of Mu'tazila's struggles within the framework of defending the principles of belief.

**Keywords:** Kalam, Mu'tazila, Cadal, Munazara, Ahl al-Sunna.

### Mu'tezile'nin İnanç Müdafaası

#### Öz

İslam dininin temel inançları nasslarla belirlenmiştir. İnanç esaslarının belirlenmesi ve temellendirilmesinde önde gelen kesim kelâmcılardır. Mu'tezile mezhebi İslam kelâmının ilk temsilcisi olarak görülmektedir. Mu'tezilî kelâmcılar hem naklî hem de aklî bilgiyi kullanarak kelâm sisteminin kurulmasında öncü rol üstlenmişlerdir. Özellikle tevhidi koruma hassasiyetiyle nakli bilgileri çok seçici bir şekilde ele alarak tenkit süzgecinden geçirmişlerdir. Bununla İslam inanç esaslarını tespit etmek, tespit edilen esasları tasnif ederek sistematize bir şekilde ortaya koymak ve bunları muarızlarına karşı savunmak görevini hedef almışlardır. Mu'tezile sonrası kelâmî ekoller de bu mezhebin sistematüğünü ve metodunu kullanmışlardır. Mu'tezilî kelâmcılar kelâmın ana

kaynakları olarak sayılan eserleri ile bu ilme çok önemli katkılar sunmuşlardır. Bu eserlerin önemli bir kısmı özellikle mücadele halinde olduklarına karşı yazmış oldukları reddiye türünden eserlerdir. Mu'tezilî kaynaklar hala günümüzde kelâm alanında yapılan çalışmalara kaynaklık etmektedir.

Mu'tezilî kelâmcılar metotlarını tercüme eserleri ile elde ettikleri yeni yöntemlerle desteklemekten uzak durmamışlardır. Bu bağlamda felsefi argümanları ve oluşan ilmi metodu da kendi sistemlerinde kullanmışlardır. Onların bu tutumu ile ilim ve felsefeye olan ilginin arttığı bilinmektedir. Bu türden faaliyetlerin de etkisi ile Beytü'l-Hikme gibi müesseselerin İslam toplumuna kazandırıldığı görülmektedir. Mu'tezile tahmin edilen aksine duyular ile elde edilen bilgileri de önemsemekte ve bunları özellikle nübüvvetin imkânı üzerinde kullanmaktadır. Bu bağlamda nübüvveti inkâr eden akımlara karşı çok başarılı bir mücadele örneği ortaya koymuşlardır.

Mu'tezile'nin genel olarak Ehl-i Beyt-Emevi gibi içteki tartışmalardan ve sonrasındaki gelişmelerden uzak durarak tarafsız kalmaya çalıştıkları ancak zamanla onların da bu çekişmelerden kaçamadıkları görülmektedir. Özellikle Abbasiler döneminde yaşanan Mihne olayı ile kendilerini bu mücadele ve çekişmenin ortasında bulmuşlardır. Mu'tezile bu olaylar neticesinde devletin resmi mezhebi pozisyonuna girmiştir. Bu durum Mu'tezile mezhebinin en önemli şanssızlığı olarak görülebilir. Çünkü ortaya çıkan yeni ortam zamanla kendilerinin İslam toplumundan dışlanmasına ve ötekileştirilmesine neden olmuştur.

Kelâmcılar inanç esaslarına yapılan her türlü eleştiriye karşı mücadele ettikleri gibi bu çerçevede inanç esaslarının etrafından dolanarak yine İslam'ın özüne yönelik her türlü art niyetli eleştirilere de cevaplar vermişlerdir. İslam inançlarının savunması söz konusu olduğunda akla ilk gelen Mu'tezile mezhebidir. Mu'tezilî kelâmcıları ilmi birikim ve disipline sahip olma ve bununla İslam inançlarının müdafaasında da sonrakilere örnek olmuşlardır. Mu'tezile'nin inanç müdafaasında da merkeze aldıkları temel dayanakları beş esaslarıdır. Bu beş esas çerçevesinde kelâmî görüşlerini belirlemiş ve bu çerçevede birçok münazaralarda bulunmuşlardır. Mu'tezilî kelâmcılar özellikle Hint-İran kaynaklı akımlara karşı çok başarılı bir İslam savunması yapmışlardır. İran-Hint kaynaklı inanç gruplarına karşı yapmış oldukları mücadelelerde tarihi bir başarıyı yakaladıkları görülmektedir. Aynı zamanda Hıristiyan ve Yahudi kökenli özellikle sıfatlar ve tescim çerçevesinde yaptıkları münazaralar ile de önemli roller üstlenmişlerdir. Bu münazaralarda kullanılan temel argümanlar burhanî ve cedeli metod ile üretilmiştir. Mu'tezile'nin yapmış olduğu münazaralarda ortaya koymuş oldukları argümanların hala geçerliliğini

koruduğu görülmektedir. Bu tartışmalarda rakiplerine karşı kullanılan misaller ve savunma metodları üst örnekler olarak karşımızda durmaktadır.

Mu'tezilî kelâmcılar özellikle cedelî olarak rakiplerine üstünlük sağlama konusunda çok başarılı örnekler vermişlerdir. Onlar inanç esasları çerçevesinde insanları ifsad edebilecek her türlü batnî görüşü bu sayede bertaraf etmişlerdir. Böylece çok güçlü akli ve felsefî birikim ile İslam inançlarını hem dâhili hem de harici muarızlarına karşı müdafaa ederek İslam inancının muhafazası ve bu arada ürettikleriyle de İslam kültürünün tekâmülüne katkı sağlamışlardır. Bu makalede Mu'tezile'nin inanç esaslarını savunma çerçevesinde yapmış oldukları mücadelelerden bir kesiti içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Cedel, Münazara, Ehl-i Sünnet.

## Giriş

Mu'tezile mezhebi hicri ikinci asırda ortaya çıkmış, Abbâsîler döneminde en parlak dönemini yaşamış İslam kelâmının ilk temsilcilerindendir. Mu'tezilî kelâmcıları kendilerini ehl-i adl ve't-tevhîd olarak isimlendirmektedirler. Mu'tezile, özellikle büyük günah meselesinde Hâricî ve Mürcî düşüncesine karşı tutumu ile öne çıkmıştır.<sup>1</sup> Mu'tezile'nin başta beş esası olan tevhîd, adalet, va'd ve vaîd, el-menzilu beyne'l-menziletayn, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker olmak üzere ana fikirlerini ilk olarak Kaderiyye'nin söylemlerinde görmekteyiz. Bu yüzden Mu'tezile'yi Kaderiyye'den ayrı düşünmemek gerekir. Bir bakıma Mu'tezile Kaderiyye'nin kelâmî görüşlerini sistematize ederek kelâm ilminin ortaya çıkmasını sağlamıştır.<sup>2</sup> Mu'tezile mezhebi İslam inanç esaslarından şeriatta furû' dediğimiz tâlî meselelerindeki görüşlerine kadar tüm meselelere beş esasları çerçevesinde bakarak kelâm metodunu kurmuştur.<sup>3</sup> Mu'tezile'nin beş esasındaki temel görüşlerini şu ibare özetlemektedir:

ان الله صادق في وعده ووعيدة, وقد وعد المحسنين بالثواب, والعاصين بالعقاب, وهو لا يخلف وعده أو وعيده فمترتكب الكبيرة مخلد في النار, ولا بد من توبة العبد قبل موته.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, nşr. Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: y.y., ts.), 20.

<sup>2</sup> Muhammed Şerafüddîn, "Kaderiyye Yahut Mu'tezile", *Marife* 3/3 (Kış 2003), 433-447.

<sup>3</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerîm Osmân (Kahire: y.y., 1965), 138.

<sup>4</sup> Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 134.

Mu'tezile'nin diğer kelâmî ekollerden temayüz etmiş en önemli özelliği genel olarak akli öncelemeleri ve insan iradesine vermiş oldukları geniş salahiyettir. Bu bakımdan Mu'tezile mezhebi İslam'ın rasyonalistleri olarak anılmaktadır. Onlar kelâm metodunda da akli öncelemekte, akli naklin önüne geçirecek nakli akla tabi tutmaktadırlar. Mu'tezilîler akli nassa karşı epistemolojik olarak öncelemektedirler. Çünkü nasslar akıl sahiplerini muhatap almakta ve aklın kendisindeki bilgi ve kavrayışla değerlendirilerek anlamlandırılmaktadır.<sup>5</sup> Mu'tezile'nin bu bakış açısı onların Kur'an'a bakışını ve bu bağlamda akli tanımlamalarını da etkilemiştir. Mu'tezilîler kelâmî meselelerde akli Kur'an ve sünneti yorumlamada belirleyici ana unsur olarak görmektedirler. Bu bağlamda Mu'tezilî kelâmcılar akılla anlaşılabilen ayetleri muhkem, diğerlerini müteşabih olarak değerlendirir. Ancak Mu'tezile mezhebinin akılcılığı felsefi bir akılcılık değildir. Mu'tezile'nin bu akılcılığına bir isim verilecekse bu ancak Kur'an akılcılığı olabilir. Mu'tezile bu akılcı yöntem ile doğru ve sağlam bilgiyi elde etmeyi hedeflemiştir. Mu'tezile'ye göre akıl ile nakil çatışırsa akıl esas alınır, nakil tevil edilir. Çünkü akli ve nakli de ortaya koyan Allah'tır. Akıl burada naklin bir nevi test mercii mesabesinde bulunur. Bu yönüyle onlara göre akıl asıl, nakil feridir.<sup>6</sup> Mu'tezile'nin akılla ilgili tercihleri kendinden sonraki kelâm ekollerini de etkilemiştir. Bu bağlamda İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî'nin kelâm metodunda da akla öncelik verdikleri görülmektedir. Hem Eş'arîler hem de Mâtürîdîler nakille gelen bilginin doğruluğunu ancak aklın yapabileceği konusunda mutabıktırlar. Bu bağlamda Eş'arî kelâmcılarının da akli esas alıp vahyi ona uygun bir şekilde te'vil ettiğini görmekteyiz.<sup>7</sup>

İslam inanç esaslarının tespiti, temellendirilmesi ve savunulmasında duyular ile elde edilen bilginin de önemli bir yeri vardır. Bu bağlamda inanç esaslarının tespitinde Kur'an ve mütevâtir hadis türündeki haber de dikkate alınmaktadır. Çünkü akıl yürütme ile

<sup>5</sup> Kamil Güneş, "Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 1 (Mart 2004), 159.

<sup>6</sup> Mu'tezile'nin akıl konusundaki görüşleri için bk. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Akılleşme Süreci-Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001); Güneş, "Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine", 137, 138.

<sup>7</sup> Ahmet Bardak, "İbn-i Fûrek'te Akıl-Nakil İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 969-977.

elde edilemeyen bilgilere ancak doğru haberle ulaşılabilir. Bu sebeple kelâmcılar indinde akılla beraber haber de önemli bir kaynak kabul edilmektedir. Mu'tezile'de olduğu gibi diğer kelâmî mezheplerde de haberin önemli bir yeri vardır. Örneğin Mâtürîdîlere göre insanın nesebine ve sağlığına varıncaya kadar hayata dair pek çok bilginin doğru haber dışında bir kaynakla bilinmesi mümkün değildir.<sup>8</sup> Mu'tezilî kelâmcıları da bu gerekçeyle aklın dışında duyular ve doğru habere de değer vermişlerdir. Özellikle sünnet ve bu bağlamda nübüvveti savunmalarında dayandıkları en önemli kaynak haberî olanlardır.

Kelâm mezheplerinin başta gelen amacı İslam inanç esaslarını delilleriyle savunmaktır. İnanç esaslarını savunma meselesi her dönem güncelliğini korumaktadır. İslam'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi günümüzde de yeni deliller veya argümanlar ile bu savunma devam etmektedir. Bugün bu mücadelenin muhatapları ve yelpazesi farklı bir boyuta girmiştir. Mu'tezile'nin genel olarak inanç müdafaasını İslam topraklarının yayılmasıyla dış kaynaklı olarak kabul edilen dinî ve kültürel gruplara karşı yaptığı görülmektedir. Bununla beraber o dönem Müslümanlar arasında da bu türden münakaşaların yaşandığı bilinmektedir. Ayrıca Mu'tezilî kelâmcılar kendi mezhep mensupları aralarında da bu türden fikri mücadeleler içerisine girmişlerdir. İslam dininin inanç esaslarını kelâm ilminin kurucuları sayılan Mu'tezilî kelâmcıları nasıl savunmuştur? O zamanın tartışma konuları ve tartışma adabı nasıldı? Mu'tezile'nin yapmış olduğu mücadelesi ve bu bağlamda ortaya çıkan literatürün günümüzde de bir karşılığı vardır. Bunların bilinmesi günümüz inanç müdafaasına örnek teşkil etmesi yönüyle değerlidir.

Türkiye'de Mu'tezile alanında gerek bu mezhebin tarihi şahsiyetleri ve eserleri gerekse inanç sistemi ve bu bağlamda onu oluşturan varlık, bilgi ve sistematliğini ele alan birçok eser mevcuttur. Bu bağlamda Mu'tezile'nin nübüvvet savunması ve özelden diğer dinî gruplarla olan mücadeleleri de incelenmiştir. Bu çalışmaların Mu'tezilî düşüncenin tanıtılmasında çok önemli katkıları bulunmaktadır. Malum olduğu üzere Mu'tezilî kelâm sistemi çok derin ve boyutlu yapısı gereği zengin bir düşüncedir. Konu hakkında araştırmacıların yapmış oldukları her katkı bu mezhebin daha iyi anlaşılmasına katkı

<sup>8</sup> Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşîratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/24 vd.

sağlayacaktır. Biz de bu makalemizde özellikle Arapça kaynaklarda Mu'tezile'nin inanç müdafaasında yapmış oldukları gayretleri tespit ederek okuyucunun istifadesine sunmayı, bu vesileyle Mu'tezilî literatürün cedel yönünün anlaşılmasına mütevazı bir katkı sağlamayı hedeflemekteyiz.

### 1. Mu'tezilî Kelamcılarının Metodolojilerine Etki Eden Nedenler

İslam dünyasında fetihlerle ele geçirilen yerlerdeki din ve kültürlerin etkisi ve özellikle tercüme faaliyetleriyle yeni fikirler dâhil olmuştur. Emevîler döneminde Halid b. Yezîd b. Muaviye (öl. 85/704) Mısır'dan bir kısım felsefeciyi getirerek Hermetik eserlerle Yunan felsefesine dair felsefi kaynakların, tıp ve asrtroloji gibi metinlerin tercüme edilmesini sağlamıştır.<sup>9</sup> Abbâsîler döneminde ise bu tercüme faaliyetleri artmış, özellikle Süryanice'den felsefe, mantık, matematik, cebir gibi ilimlerin Arapçaya çevirileri yapılmıştır. Bu dönemde öne çıkan isim Abdullah b. Mukaffâ'dır (öl. 141/758). Kendisi Farsçadan birçok eseri tercüme ederek bu ilimlerin İslam kültürüyle tanışmasına vesile olmuştur. Onun tercüme ettiği eserler tarih, kültür, Maniheizm ve Mazdekî kozmoloji ve kozmogoni, siyaset ve âdetleri içeren eserlerdir.<sup>10</sup>

Arapçaya kazandırılmış eserlere bakıldığında genel olarak doğu kaynaklı oldukları görülmektedir. Doğru derken İran ve Hint kültürü kastedilmektedir. Müslümanların özellikle en yakın komşusu konumunda bulunan İran kaynaklı dinî grupların Müslümanların inançları ile çelişen bazı görüşlere sahip oldukları bilinmektedir. İran, kadim geçmişindeki birikim ve çok çeşitli kültürlerle ev sahipliği yapma yönü ile Arap kültüründen tamamen farklı bir konumdaydı. Farslılar ile Araplar arasında doku uyumsuzluğu bulunmaktaydı. Fars kültürünün merkezi konumundaki İran, tarihte siyasi ve askeri bakımdan her zaman güçlü bir pozisyonda bulunmuş, etrafındaki coğrafyayı etkileyerek onlara tahakküm etmiştir. Arap halkı da civarındaki komşuları gibi zaman zaman bu gücün boyunduruğuna girmiştir. İran halkı kadim bir geçmişe sahip din ve kültürlerinin kader, sıfatlar, nübüvvet gibi konulardaki farklı görüşleri etkisiyle genel olarak İslam inançlarına karşı

<sup>9</sup> Ömer Aras, "Halid b. Yezid (ve ailesi): Siyasi ve Kültürel Etkinliği Üzerine Değerlendirmeler", *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 5/10 (Güz 2017), 168.

<sup>10</sup> Mustafa Demirci, "Mutezilenin İslam Medeniyetine Katkıları", *Marife* 3/3 (Kış 2003), 117, 118; Mu'tezile'nin yaşadığı dönemdeki kültürel ortam hakkında geniş bilgi için bk. Galip Türcan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2019) 43-74.

sorgulayıcı ve eleştirel bir tavır sergilemiştir. Böylesine kökü kadim geçmişe dayalı bir birikime sahip topluluğa karşı Müslümanların başlarda kendi inanç esaslarını müdafaa edecek alt yapıya sahip olmadığı bilinmektedir. İslam toplumunun karşılaştığı yeni muhalif kültürel ve dinî atmosfere karşı İslam inançlarını ilmî ve kültürel olarak Ehl-i Hadîs dediğimiz nakilci bir anlayışla savunmada yetersiz olduğu zamanla anlaşılmuştur. Bu gerekçeyle bazı İslam âlimleri yine naslardan tespit edilen inanç esaslarını akli temellendirmeler ile savunarak kelâm metodunu ortaya koymuşlardır. Böylece hem içerde bulunan Cehmiyye gibi cebrî anlayışa sahip; hem de Dehriyye, Sümeniyye, Seneviyye, Râfiziyye gibi dış kaynaklı gruplara karşı İslam inanç esaslarının savunusu yapılmıştır.<sup>11</sup> Ehl-i Hadîs'in cedel konusundaki yetersizliğini ortaya koyan bir rivayette Hârûn Reşid'in (öl. 193/809) Budist bir hükümdara İslam'ı anlatmak için bir muhaddis gönderdiği ve muhaddis ile Budist (Sümenî) arasında yaşanan diyalogda muhaddisin yetersiz kaldığı anlatılmaktadır. Sümenî "sizin dininizin hak olduğunu nasıl ispat edersiniz?" sorusuna muhaddis "bize falandan gelen rivayete göre" ile başlayan bir cevap vermiştir. Sümenî "bu râvîlerin doğru olduğunu nereden biliyorsun?" deyince muhaddis bir ayetle buna cevap verir. Tekrar itiraz eden Sümenî "bunun Allah'tan olduğunun delili nedir" diye sorunca muhaddis cevap veremez. Bunun üzerine Hârûn Reşid'e İslam'ı akli delilleriyle anlatabilecek bir kelâmcı göndermesi tavsiye edilir. Hârûn Reşid de bu tavsiyeye uyarak Mu'tezile'den Ma'mer b. Abbâd'ı Hindistan bölgesine gönderir.<sup>12</sup> Burada Ehl-i Hadîsin bir eleştirisi veya tenkidi yapılmamaktadır. Ancak cedel ve münazara konusunda çok kadim tecrübeye sahip doğu kökenli fırka ve dinlere karşı selef metodu dediğimiz yöntem ile mücadelede yetersiz kalındığının bir tespiti vardır. Bu durum Müslümanlar arasında rakibin silahıyla silahlanmayı gerektirdiği gerçeğini ortaya koymuştur. İşte bu ihtiyacı gören bazıları İslam'la çelişmeyecek yeni bir metod üretmeyi üzerlerine vazife görmüşlerdir. Bunun oluşması için İslam toplumunda gerekli şartlar da zamanla oluşmuştur. Özellikle İslam toplumunun yeni

<sup>11</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: y.y., 1406/1986), 258; Hulusi Arslan, "Mu'tezile'nin Dehriyye Eleştirisi", *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, ed. Cemalettin Erdemci vd. (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 329-349.

<sup>12</sup> Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, thk. İsmâuddîn Muhammed Ali (İskenderiye: y.y., 1985), 53.

fethedilen ve tercüme faaliyetleriyle karşılaşmış oldukları yeni ortam bunun oluşumunu hızlandırmıştır. Böylece yeni durum Müslümanların düşüncelerinin şekillenmesine etki etmiştir. Bu ve benzeri birikimler Mu'tezile mezhebinin sistemleşmesine tesir etmiştir. Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, (öl. 235/849-50) İbrahim en-Nazzâm, (öl. 231/845) el-Câhız, (öl. 255/869) Bişr el-Mu'temir (öl. 210/825) gibi Mu'tezilî kelâmcıların fikir ve eserlerinde bunun varlığı görülmektedir. Özellikle Allâf heyulâ, ilk madde, atom, vücûd, sükûn, hareket; en-Nazzâm ise tafra gibi çeşitli meseleleri bu kaynaklardan almıştır.<sup>13</sup> Mu'tezilî kelâmcılar daha sonra sıkça başvuracakları cedel ve münazarada rakiplerini ikna etmekte kullandıkları birçok istidlal metotlarını da yine Yunan kökenli felsefî düşüncelerden almışlardır. Bu sayede Mu'tezilî kelâmcılar muhalifleriyle aklî metodu ve bununla bağlantılı olan burhânî delilleri çok mahirane bir şekilde kullanarak mücadele etmişlerdir. Özellikle felsefede kullanılan bazı kavram ve yöntemleri kendi kelâm sistemlerinde kullanmaları konusunda çok başarılı olmuşlardır.

## 2. Mu'tezilî Kelâmcılar ve Münazara Metotları

Mu'tezile mezhebinin ana amacı İslam inanç esaslarını belirlemek, onu müdafaa edecek kelâm sistemini kurmak ve ona yöneltilen eleştiri ve saldırılara cevap vermektir. Bu amaçla Mu'tezilî kelâmcılar İslam inancını temellendiren çok önemli eserler yazmışlardır. Bu eserler kelâm ilminin ana kaynakları arasında sayılmaktadır. Mu'tezilî kelâmcılar sadece eser yazmakla yetinmemiş, eserlerindeki görüşlerini her türlü muarızlarına karşı savunmuşlardır. Bu savunmalarda hedeflenen gaye İslam akidesini fesada sokacak her türlü saldırıyı bertaraf etmektir. Mu'tezile'nin İslam inanç esaslarını müdafaa bağlamında mücadele ettiği yelpaze çok geniştir. Bunların bir kısmı Cehmiyye, Hâriciyye, Mürciyye gibi iç, Ehl-i heva, mülhidîn, Zenâdika, Mecûsiyye, Seneviyye (Düalistler), Sofistler (Tecâhuliyye), Gnostikler (Sâbiîler), Dehriyye ve Maneviyye de denilen Maniheistler gibi dış kaynaklıdır.

Mu'tezilî kelâmcılarını inanç esaslarını müdafaaada yetkin hale getiren başka sebepler de vardır. Onlar öncelikle entelektüel olarak çok iyi yetişmiş kimselerdi. Yabancı dil bilme, felsefe ve mantık gibi ilimlere vukûfiyetleri bakımından toplumun diğer kesimlerinden ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktaydılar. Özellikle yabancı dil bilmeleri yabancı

<sup>13</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Hindâvî, 2012), 243.



kültürlere ait felsefî ve dini eserlere ve bu eserlerdeki içeriklere hâkim olmalarını sağlamıştır. Mu'tezilî kelâmcılar muarızlarıyla mücadele yönleri yanında aynı zamanda iyi birer davetçidirler. Halkı aydınlatmak ve inançlarını tevhîd üzerine tesis edilmesi konusunda davetçi rolünü de üstlenmişlerdir. Bu sebeple İslam âleminin birçok bölgesine İslam davetçilerinden oluşan heyetler göndermişlerdir. Vâsıl b. Ata' (öl. 131/748) Abdullah b. Hâris'i kuzey Afrika'ya, Hafs b. Sâlim'i ise Horasan'a gönderdiği bilinmektedir. Yine Horasan bölgesinde Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin de (öl. 319/931) tebliği sayesinde birçok kimsenin İslam'a girdiği tarihi kaynaklarda geçmektedir.<sup>14</sup> Bu açıdan bakıldığında Mu'tezile'nin hem ilmi bir grup, hem inanç müdafii, hem tebşir ve tebliğ vazifesini yüklenmiş çok dinamik bir mezhep olduğu anlaşılmaktadır. Bu özellik daha sonraki kelâmî mezheplerde bu oranda yaygın değildir.

Mu'tezilî kelâmcıların İslam müdafaasında kullandıkları yöntemlerden öne çıkanı münazara yöntemidir. Münazara n-z-r kökünden türemiş bir kavramdır. Araplarda çok eskiye dayanan bir cedel türüdür. İki tarafın doğruyu bulmak için delillerini ortaya koyarak konuşması, tartışması anlamına gelmektedir.<sup>15</sup> Münazaranın esas unsuru cedel olduğu için bu konuda daha mahir olan kendini karşı tarafa kabul ettirmede öne geçmektedir. Mu'tezilî kelâmcılar özellikle Abbâsîler döneminde siyasi, edebi ve ilmi konularda hem içerde hem de harici unsurlar ile münazaralar yapmışlardır. Bu münazaraların ekseriyeti akide konuları çerçevesinde yaşanmıştır. Mu'tezilî kelâmcılar münazara metodunu rakiplerini ikna etmek ya da ithamlara cevap vermek için büyük bir fırsat olarak görmekteydiler. Bu münazaralarda aklî ve naklî delillerle görüşlerini ispat etmek için gayret etmişlerdir. Mu'tezile'nin münazaradaki yetkinliğini öven Hayyât (öl. 300/913): "onlar insanlar içerisinde münazaranın erbabıdır, onlar olmadan kelâm olmaz" demiştir.<sup>16</sup>

Mu'tezilî kelâmcılar başta Ehl-i heva, mülhidîn, Zenâdika, Mecûsiyye, Seneviyye (Düalistler), Sofistler (Tecâhuliyye), Gnostikler (Sâbiîler), Dehriyye ve Maneviyye denilen Maniheiztler (Zındıklar) ile bu türden birçok münazara olmuştur. Bunun yanında felsefecilerle,

<sup>14</sup> Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 25 vd., 42.

<sup>15</sup> Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî (Kâhire: Dâru'l-fadîle, ts.), 195.

<sup>16</sup> Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbn-i Râvendî el-Mülhid* (Kâhire: Daru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1925), 30.

Yahudi ve Hıristiyan ilahiyatçılarıyla da aynı türden münazaralar yapılmıştır.<sup>17</sup> Özellikle Hıristiyanlar ve Helenistik akımlardaki teçsîm düşüncesine karşı ilk tartışmalar Allah'ın sıfatları çerçevesinde yapılmıştır.<sup>18</sup> Bunlarla ilgili spesifik örneklere birazdan verilecektir.

Münazara metoduyla Mu'tezilî kelâmcıların mücadelesi mezhebin kurucusu sayılan Vâsıl b. Ata' ve Amr b. Ubeyd (öl. 144/761) ile başlamıştır. Vâsıl b. Ata'nın aynı zamanda Hafs b. Salim gibi öğrencilerinden oluşan heyetleri Horasan gibi bölgelere göndererek oralarda bulunan İslam karşıtı akımlara karşı münazaralar yaptırdığı da bilinmektedir. Münazara konusunda Vâsıl b. Ata' hakkında "Şia, Havariç, Zenâdika, Dehriyye, Mürcie'ye reddiye konusunda ondan daha bilgili bir kimse yoktur" iltifatı mevcuttur.<sup>19</sup> Rivayet edilir ki Vâsıl b. Ata' tüm okumalarında özellikle münazaralarda kullanmak üzere kullanacağı ve muhaliflerini zorda bırakacak tespitleri sürekli olarak not etmiş ve bunu çevresiyle paylaşmıştır. Vâsıl b. Ata' bu türden seksenden fazla tespitini *elf mes'ele fi'r-red 'ale'l-Mâ'neviyye* adlı risalesine aktarmıştır.<sup>20</sup>

Mu'tezilî kelamcılarının harici unsurlarla yapmış oldukları münazaralarla ilgili birçok örnek bulunmaktadır. Vâsıl b. Ata'nın yapmış olduğu münazaralardan birinde Seneviyye'nin önemli isimlerinden sayılan Beşşâr b. Burd (öl. 167/783-784) ve Salih b. Abdulkuddûs'ü (öl. 167/783) susturduğu bildirilmektedir. Yine Amr b. Ubeyd yukarıda adı geçen muhaliflerden biriyle karşılaşınca onunla münazara etmeden bırakmadığı rivayet edilmektedir. Ancak genel olarak Amr b. Ubeyd'in münazara yeteneğinin Vâsıl b. Ata' kadar güçlü olmadığı, hatta birçok münazarada yenildiği, onun esas olarak hitap yeteneği ile bu açığı kapattığı bilinmektedir.<sup>21</sup>

Mu'tezile'de İslam müdafaası konusunda münazara ile öne çıkan isimlerden biri de Ebu Hüzeyl el-Allâf'tır. O da yapmış olduğu münazaralar ile çok başarılı bir İslam savunması yapmıştır. Onun bu münazaraları ve aynı zamanda tebliği sayesinde üç binden fazla kişinin

<sup>17</sup> Demirci, "Mutezilenin İslam Medeniyetine Katkıları", 112.

<sup>18</sup> Demirci, "Mutezilenin İslam Medeniyetine Katkıları", 113.

<sup>19</sup> İbn Murtazâ, *el-Münnye ve'l-emel*, 148.

<sup>20</sup> İbn Murtazâ, *el-Münnye ve'l-emel*, 37.

<sup>21</sup> Abdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1996), 588.

ihtida ettiğine dair rivayetler mevcuttur.<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebbar, Allâf için "Mecûsî, Seneviyye ve diğerleriyle uzun münazaraları vardı. Hasımlarını az sözle alt ederdi" iltifatını yapmaktadır.<sup>23</sup>

Ebu Hüzeyl el-Allâf'ın Seneviyye'den Sâlih b. Abdulkuddûs ile yaptığı münazarası meşhurdur. Bu münazarada Sâlih'in Allâf'ın münazarasından çok etkilendiği ve onu takdir ettiği rivayet edilmektedir. Allâf'ın Râfizîlerden Hişâm b. Hakem'in (öl. 179/795) Mekke'de halkın karşısında yaptığı münazara sayesinde meşhur olduğu hakkında nakiller mevcuttur. Allâf münazara konusundaki maharetiyle kendinden sonraki dönem kelimalarına örnek olmuştur. Belhî Allâf'ın Mecûsiler, Senevîler ve diğerleriyle yapmış olduğu münazaralarda özellikle az ve öz söz ile rakiplerini ikna ettiğini ifade etmektedir.<sup>24</sup>

Allâf felsefî bağlamda da bazı münazaralar yapmıştır. Bunlardan birinde en-Nazzâm ile birlikte Seneviyye'den yine Sâlih b. Abdulkuddûs ile yapmıştır. Sâlih oğlunu kaybettiği için üzgündür. Allâf "neden üzgünsün anlayamıyorum. (Üzülmene gerek yok) çünkü sana göre insan bitki gibidir" sorusuna Sâlih "ben *Şukûk* Kitabı'nı okumadan öldüğü için üzülüyorum, der. Allâf "*şukûk* kitabı nedir?" diye sorunca Sâlih: Benim yazdığım bir kitaptır. Onu okuyan var olan her şeyden şüphelenir. Ta ki var olan bir şeyin olmadığını, olmayan şeyin de olduğunu zanneder. Bunun üzerine Allâf "o zaman sen de oğlunun ölümünden şüphe et. Ölmesine rağmen ölmediğini düşün. O senin kitabını okumadan ölmüşse de sen onu okumuş say"<sup>25</sup> diyerek diyalektik yeteneğini kullanmış böylece düalist-sofist biri olan Sâlih'in içine düştüğü fikrî çelişkiyi göstermeye çalışmıştır.<sup>26</sup>

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf Me'mûn'un (öl. 198/833) tertip ettiği meclislerde de uzun süre bu münazaralara katıldığı bilinmektedir. Bu münazaralardan birinde bir Mecûsî ile muhatap olan Allâf ona bazı sorular yönelir. "Ateş hakkında görüşün nedir?" Mecûsî "Allah'ın kızıdır" Allâf "ya sığır?" Mecûsî "Allah'ın kanatlarını kestiği melekleridir. Onları toprağı sürsünler diye yeryüzüne yerleştirdi", Allâf "ya su?", Mecûsî "Allah'ın nurudur", Allâf "açlık ve susuzluk?", Mecûsî

<sup>22</sup> İbn Murtazâ, *el-Münnye ve'l-emel*, 26.

<sup>23</sup> İbn Murtazâ, *el-Münnye ve'l-emel*, 44.

<sup>24</sup> Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 289.

<sup>25</sup> İbn Murtazâ, *el-Münnye ve'l-emel*, 62.

<sup>26</sup> Hüseyin Maraz, "Din Edebiyat ve Siyaset Üçgeninde Sâlih b. Abdülkuddûs", *Kader* 18/2 (2020), 446.

"Şeytanın yokluğu ve yoksulluğu", Allâf "yeryüzünü kim taşıyor?", Mecûsî "Tehmen (Tihmen) Meleği" cevabın verince Allâf (öfkelenerek) "yeryüzünde Mecûsilerden daha şerlisi var mı? Allah'ın meleklerini keserek, sonra onu Allah'ın nuruyla yıkayıp, O'nun kızıyla pişirip sonra onu şeytanın yokluğu ve yoksulluğuna verip, Tehmen Meleğin huzurunda derisini yüzdüler"<sup>27</sup> diyerek Mecûsîlerin inançlarındaki tutarsızlığını çok başarılı bir cedel yöntemiyle ortaya koymuştur.

Allâf sadece münazaralar ile yetinmeyip bu toplulukları tenkit babında birçok eser yazarak da mücadele etmiştir. Allâf'ın konu hakkındaki en önemli eseri *Kitâbu'l-Hücce 'ale'l-mülhidîn*'dir. Allâf'ın "Milâs" adlı bir eserinden de söz edilmektedir ki bu eser tam da bu amaçla yazılmıştır. Milâs esasında Mecûsî biri olup sonradan Müslüman olmuş bir kişinin adıdır. Bu şahıs Allâf'ın Senevîler ile yaptığı münazaralara katıldığı ve bu münazaralarda Allâf'ı haklı gördüğünden dolayı Müslüman olduğu söylenmektedir. Allâf'ın *Kitâbu'l-Milâs*'ı dışında gayr-ı Müslimlere karşı yazmış olduğu diğer eserleri şunlardır: *Kitâb 'ale'l-Mecûs*, *Kitâb 'ale'l-Yehûd*, *Kitâb 'ale's-Sûfestâ'iyye*, *Kitâb 'ale'n-nasârâ*, *Kitâb 'alâ 'Ammâr en-Nasrânî fi'r-red 'ale'n-nasârâ*, *Kitâbu'r-Red 'alâ ehli'l-edyân*, *Kitâb 'ale's-Seneviyye*.<sup>28</sup>

Mu'tezile'nin münazarada öne çıkmış bir diğer önemli ismi Bağdat Mu'tezilesi'nden Bişr el-Mu'temir'dir. Kendisi için "Mu'tezile'nin en büyük filozofu" yakıştırması yapılır. O da genel olarak Mu'tezilî kelamcılarında bulunan cedel, belagat ve hitap yönüne sahip bir isimdir. Hatta Arap belagatinin ilk isimlerinden biri ve öncüsü olarak kabul edilmektedir. Belagatin yanında şiir ve edebi yönü de güçlüdür. Kendisine ait binlerle ifade edilen beyitlerden oluşmuş kasidelerinin bulunduğu bilinmektedir. Bişr bu belagat ve edebi yönünü muarızlarına özellikle Râfizilere karşı mücadelesinde çok kullanmıştır.<sup>29</sup>

Mu'tezile'den Sümâme b. Eşras'ın (öl. 213/828) de münazara yeteneği ile rakiplerini çok kısa bir sürede ikna ettiği, yine Mu'tezilî Ebu Musâ el-Murdâr'ın da (öl. 226/840) Mu'tezilî görüşün yayılmasında ve İslam dışı akımlara karşı İslam'ın müdafaasında lisanındaki kuvvetin de etkisiyle önemli bir konumda olduğunu eklemek gerekir. O aynı

<sup>27</sup> Şerif el-Murtazâ Ali b. el-Hüseyn, *Emâli'l-Murtadâ*, thk. Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim (b.y.: Mektebetu Doktor Mervan el-Atiyye, 1954), 1/181.

<sup>28</sup> Metin Yurdağür, "Ebu Hüzeyl el-Allâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/332.

<sup>29</sup> İbn Murtazâ, *El-Münyeye ve'l-emel*, 45, 166.

zamanda iyi bir vaiz ve iyi bir hatip olarak karşı tarafı ikna etmede İslam inancını savunmada önemli katkılar sağlamıştır.

Mu'tezilî isimlerden en-Nazzâm da içteki muhaliflere ve Zenâdîka, Mecûsiyye, Dehriyye ve Maniheistler gibi dış kaynaklı gruplara karşı mücadelesiyle öne çıkmış isimlerden biri sayılmaktadır. Özellikle Dehriyye ve Maniheistlere karşı en önemli münazaraları o yapmıştır. Hayyât, Nazzâm için "Dünya ehli mal-mülk ile uğraşp dünyanın tadını çıkarırken, İbrâhim en-Nazzâm mülhitlere cevap yetiştiriyordu. Eğer o ve arkadaşları olmasaydı mülhitlerin iftiralari cevapsız kalırdı" iltifatında bulunmaktadır.<sup>30</sup> Zındık olarak da bilinen Maniesitlerle yaptığı bir münazarada karşı taraf "kendilerinin hakkı ve yalanı iki zıtlık olarak gördüklerini, doğruluğun nurdan yalanın ise şer olduğundan zulmetten olduğunu iddia ediyoruz" demesine karşın Nazzâm "bize bir insanın yalan söylediği aktarılsa burada kim yalancı sayılır, dendiğinde onlar "zulmet" derler. Eğer kişi yaptığına pişman olup "ben yalan söyledim, hata yaptım" derse kim "ben yalan söyledim" demiş olur? Burayı karıştırıyorlar, ne dediklerini bilmiyorlar. Siz eğer doğru söyleyen nurdandır, dersiniz o kişinin yalanı (söylemesi) ondan sayılmaz, çünkü yalan şerdir ki siz şerden doğru çıkmış olduğunu söylemiş olursunuz. Bu da sizin iddianızı çürütür."<sup>31</sup> Buradaki münazarada Mu'tezilî düşüncenin hayır ve şerrin her ikisinin de kişinin kendi eylemi olduğu vurgusu yapılmaktadır. Bu da onların adalet ilkesi gereğidir.

Nazzâm'ın İmamiyye'den bazı isimlerle dakîku'l-keâm bağlamında münazara ettiği ve onları susturduğu bilinmektedir. Diğer bir münazarada Nazzâm'ın el-Hüseyn b. Muhammed en-Neccâr el-Cebrî'yi susturduğu, bunu kendine çok dert edinen rakibinin üzüntüden dolayı birkaç gün sonra öldüğü rivayet edilmektedir.<sup>32</sup> Nazzâm aynı zamanda eserleri ile de İslam dışı akımlarına karşı mücadele etmiştir. Özellikle *Kitâbü'r-Red 'alâ ashâbi'l-İsneyn* adlı eserinde Seneviyye'yi önemli bir miktarda tenkid etmektedir. Bu eser genel olarak

<sup>30</sup> Demirci, "Mutezilenin İslam Medeniyetine Katkıları", 120.

<sup>31</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Târihu'l-mezâhibu'l-İslamiyye* (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arâbî, 2009), 149.

<sup>32</sup> Muhammed b. İshak en-Nedîm, *Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 610; Muhammed Abdulhâdi, *İbrahim b. Seyyâr en-Nezzâm ve Ârâuhu'l-keâmîyye ve'l-felsefiyye* (Kâhire: Matbaatu Lecneti'l-te'lîf, 1946), 55.

Mu'tezile'nin İslam savunmasında muarızlarına karşı çok önemli bir eseri olarak gösterilmektedir.

Mu'tezilî Câhız'ın da İslam'ı müdafa bağlamında çok önemli rolleri bulunmaktadır. Onun eserlerinin bir kısmı İslam aleyhtarı akımlara karşı yazılmıştır. Özellikle nübüvveti müdafa bağlamında çok başarılı olduğu bilinmektedir. Câhız'ın Râfizilerle olan münazaraları ve mücadeleleri vardır. Câhız'ın *Fadiletu'l-Mu'tezile'sine* Rafizilerden İbn Ravendî *Fadîhetu'l-Mu'tezile* adlı bir reddiye yazmıştır. Daha sonra Hayyât bu esere *el-İntisâr*'ında cevap vermektedir.

İlk dönem Hz. Ali ve Muaviye arasındaki çekişmelerde Mu'tezile'nin öncüleri sayılan Kaderiyye'nin tarafsız bir pozisyonda kendilerini konumlandıkları görülmektedir. Kaderiyye'nin takipçileri olarak kabul edilen Mu'tezilîler de aynı şekilde sonraki dönemlerde Ehl-i Beyt ile Emevîler arasında yaşanan sorunlarda genel olarak tarafsız kalmışlardır. Fakat daha sonra Mu'tezile'nin yavaş yavaş mücadele ve münazara ortamına dâhil olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda en önemli muhatapları Ehl-i Hadis olmuştur. Onlarla kader, kulların fiilleri, rü'yettullah ve Kur'an'ın mahlukluğu gibi konular çerçevesinde fikri mücadeleler içerisinde bulunmuşlardır. Mu'tezilîler bu tartışmalar sonucunda Ehl-i Hadis'i cebr ve teşbihe düştikleri için Müşebbihî olarak niteleyerek onları tenkid babında "*er-Red ale'l-müşebbihe*" tarzında bazı eserler yazmışlardır. Mu'tezilî kalamcıları büyük günah meselesinde genelde Mürcie mezhebini muhatap almışlardır. Bu minvalde onların büyük günah konusundaki görüşlerini tenkit etmişlerdir. Kendileri büyük günah konusunda tavizsiz bir tutum içerisine girerek büyük günah işleyenler hakkında tehditkâr bir söylem edinmişlerdir. Örneğin Mu'tezilî Ca'fer b. Mübeşşir (öl.334/848) "bu ümmetin fâsıkları Yahudilerden, Hıristiyanlardan, Mecûsîlerden, Zındıklardan daha şerlidir" diyerek büyük günah işleyenlerin konuları hakkında Mu'tezile'nin görüşünün ne denli katı olduğunu beyan etmiştir.<sup>33</sup> Bakıldığında Mu'tezile'nin büyük günah meselesinde kişiyi *el-menzilu beyne'l-menziyeteyn* pozisyonuna koymasının İslam dairesinden uzaklaştığı anlamını içermektedir ki bu büyük günah işleyenler hakkında çok katı bir tutumdur.

<sup>33</sup> Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Fehmi Muhammed (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992), 53.

Mu'tezile mezhebinin münazara yelpazesinde kendi mezhebine mensup olanlar da bulunmaktadır. Bunlardan biri Mu'tezilenin önemli iki ismi Amr b. Ubeyd ile Vâsıl b. Ata' arasında yaşanmıştır. Münazaranın konusu büyük günahla ilgilidir. Amr b. Ubeyd büyük günah (mürtekib-i kebare) konusunda Hasan-ı Basrî gibi düşünürken Vâsıl b. Atâ' ile yaptığı münazaralardan sonra Vâsıl'ın fikirlerini benimsemiştir.<sup>34</sup> Ancak Hayyât Mu'tezilî kelâmcıların kendi aralarındaki görüş ayrılıklarının kelâmın tâli meselelerinde olduğunu bildirmektedir.<sup>35</sup> Örneğin bu meselelerden biri ma'dûm hakkındadır. Hayyât'ın ma'dûmla ilgili görüşü kendi mezhebinde kabul görmemiş yine Mu'tezilî Ebu Ali el-Cübbâî tarafından bu görüşü tenkid eden müstakil bir eser yazılmıştır.

Mu'tezilî kelamcılar İslam akidesini Yahudi ve Hıristiyanlardan gelen saldırılara karşı da savunmuşlardır. Özellikle Abbâsiler döneminde bunun daha yoğunlaştığı söz konusudur. Basra, Kûfe ve Bağdat'ta Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili çeşitli münazaralar yapılarak Ehl-i kitabın şüphelerine cevap verilmiştir. Bu bağlamda Ebu Hüzeyl el-Allâf'ın bir Yahudi ile olan münazarası meşhurdur. Bu münazarada bir Müslüman Hz. Musa'nın nübüvvetini tasdik ederken Yahudi Hz. Peygamberin nübüvvetini reddetmektedir. Yahudi Allâf'a "sen Hz. Musa'nın gerçek bir nebi olduğunu kabul ediyor musun? Yoksa inkâr mı ediyorsun?" sorusuna Allâf rakibinin niyetini anlayarak sorusuyla yapmak istediği mugalatanın farkına varır. Şöyle cevap verir: "Senin bahsettiğin benim nebimin gelişini müjdeleyen onun nübüvvetini kabul eden Hz. Musa evet o nebidir. Bunun dışında vasfettiğin biri varsa o şeytandır, onun nübüvvetini bilmem" cevabını verir. Yahudi aynı şekilde Tevrat'ı Allâf'ın kabul edip etmediğini sorarak aynı tuzağa çekmeye çalışır ancak Allâf "benim nebimin müjdesini veren Tevrat'ı kabul ederim, o hakır, eğer bu müjde o dediğinde yoksa o hak değildir, onu kabul etmem" cevabını verir.<sup>36</sup>

### 3. Mu'tezilî Kelamcıların Nübüvvet Savunması

Mu'tezilî kelamcılara göre hadisler İslam şeriatının Kur'an'dan sonraki kaynağıdır. Bu sebeple Mu'tezilîler eserlerinde sürekli olarak

<sup>34</sup> Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/93-94.

<sup>35</sup> Şerafettin Gölcük, "Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/103-105.

<sup>36</sup> Murtaşâ, *el-Emâli*, 1/179.

hadislere yer vermekte ve hasımlarına karşı bu hadisleri kullanmaktadırlar. Mu'tezilî kelâmcılar kendilerini sünnet ve cemaata bağlı kimseler olarak tanımlamaktadırlar ve sünnet karşıtı oldukları hakkında iddialarda bulunanları sünnetin hakikatini bilmemekle itham etmektedirler.<sup>37</sup> Kaynaklarda yaklaşık yüz yetmiş beş Mu'tezilî muhaddis ismi sayılmaktadır. Ancak bu listedeki her ismin Mu'tezilî olduğu hakkında bazı şüpheler mevcuttur.<sup>38</sup> Bununla beraber birçok hadis kitabında rivayet halkalarında Mu'tezilî kelâmcıları görmek mümkündür. Örneğin "bize karşı silahlanan bizden değildir" hadisini Hz. Peygamber'den rivayet eden râvî Amr b. Ubeyd'dir.<sup>39</sup> Bunun gibi birçok hadisin varlığı görülmektedir. Mu'tezilî kelâmcılar aynı zamanda birçok hadis eseri yazmıştır. Bunlardan en bilineni kendisi aynı zamanda hadis tahsili de yapmış olan Mu'tezilî kelâmcı Kâdî Abdulcebbâr'a ait *el-Emâlî* adlı eserdir.

Mu'tezile'nin hadisçilerle hadislerin sıhhati ve bağlayıcılığı ile ilgili görüş ayrılıkları vardır. Burada Mu'tezile'nin diğer meselelerde olduğu gibi nakille ilgili rivayetlerin anlaşılması ve tevilinde mezhebin beş esasının emarelerini görmek mümkündür. Eğer naslarda bu çerçeveye girmeyen bir anlam ortaya çıkarsa veya bu beş esasa bağdaştırılabilecek bir zemin bulunamazsa tevil metodunu kullanmaktadırlar.<sup>40</sup> Bu bağlamda Mu'tezilî kelâmcıları akılla çelişen hadisleri de ya reddetmekte ya da tevil etmektedir. Diğer bir husus hadis râvîlerini cerh-ta'dile tabi tutmada da hadisçilerden bazı yönleriyle farklı bir tutum sergilemeleridir.

Mu'tezilî kelâmcılar inanç esaslarının belirlenmesinde Kur'an ve mütevatir haberi kabul etmektedirler. Onlar yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan topluluğun verdiği mütevatir türündeki haberlerin kesin bilgi ifade ettiğini, bu tür bilgilerin reddedilmesinin görmediğimiz ülkeleri haber verenleri yalanlamakla eşdeğer olduğunu söylemektedirler.<sup>41</sup> Ancak Allâf gibi bazıları mucize türünden haberler için ravilerinden birinin cennet ehlinde olması şartıyla yirmi ve üzeri

<sup>37</sup> Ebu'l-Kasım el-Belhî vd., *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: y.y., 1974), 185.

<sup>38</sup> Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis* (Ankara: Kitabiyat, 2004), 178-180.

<sup>39</sup> Buhari, "Diyât", 6874; Müslim, "İman", 98.

<sup>40</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 385.

<sup>41</sup> Metin Özdemir, "Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 137.



ravinin rivayetine itibar edilebileceğini belirtmektedir.<sup>42</sup> Mu'tezilî kelâmcılar bu tür mütevatir haber dışındaki selef akaidinde yer alan özellikle ahiret hayatına dair âhâd türünden haberlere itibar etmemektedirler.<sup>43</sup> Ancak Ka'bî gibi bazı Mu'tezilî kelâmcıları ise belli şartları taşıması halinde belli konularda âhâd haberin kabul görebileceğini ifade etmektedir. Ancak onun da âhâd haberde en az adil iki veya üç kişinin bulunması gerektiği hakkında görüş belirttiğini biliyoruz.<sup>44</sup> Mu'tezilî kelâmcılar aynı zamanda âhâd haberle ilgili eserler de kaleme almışlardır. Bunlardan en bilineni Hayyât'a ait *er-Red alâ men esbete habere'l-vâhid* adlı eseridir.

Mu'tezilî kelâmcılar haberi vahid başlığı altında ahâd tarihiyle nakledilmiş rü'yetullah, kabir azabı, inşikâku'l-kamer, mizan, sırat, sefaat gibi konuları reddetmektedirler.<sup>45</sup> Esasında Mu'tezilî kelâmcılar rü'yetullahı ontolojik ve epistemolojik sebeplerle reddetmişlerdir. Örneğin önemli bir Mu'tezilî olan Kâdî Abdulcebbar rü'yetullahla ilgili konulara aklın perspektifinden tevhid prensibini de göze alarak bakmakta ve rü'yetullahın olacağına dair rivayetlerdeki görmeyi bilmek olarak tevil etmektedir.<sup>46</sup> Kabir azabını reddederken de hem hadisin âhâd olmasını gerekçe göstermekte hem de cenazenin herhangi bir hayat göstergesine sahip olmaması nedeniyle azabı hissedemeyeceğini ileri sürmektedirler.<sup>47</sup> Ancak Mu'tezile'nin içerisinde kabir azâbının ruh-beden birlikteliğine yönelik olanını kabul edenler bulunmakta ve bu görüşlerini naklî ve aklî deliller ile savunmaktadırlar.<sup>48</sup> Mu'tezilî kelâmcılar hadislerde ebedi cennet ve cehennem olgusunu da Allah'tan başka sonsuzluğu gerekçe göstererek reddetmektedirler. Ancak burada da Mu'tezile'nin ortak bir kanaat içerisinde olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin Allâf cennet ehlinin nimetlerinin devamını fenasından daha aslah görmekte ve bu sebeple onların cennette ebedî olarak kalacaklarını

<sup>42</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, nşr. Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: y.y., ts.), 128.

<sup>43</sup> Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 68.

<sup>44</sup> Tevhid Bakan, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Sünnet", *İltd* 1 (2016), 189.

<sup>45</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 319.

<sup>46</sup> Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *bilimname* 28/1 (2015), 236, 239.

<sup>47</sup> Neseî, *Tebziratu'l-edille*, 2/365.

<sup>48</sup> Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı", *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (Aralık 2017), 169.

söylemektedir.<sup>49</sup> Hadislerle ilgili tenkitleri tali bir konu olduğundan sadece bu kadarıyla yetiniyoruz.

Yukarıda değindiğimiz Mu'tezile'nin akli öncellemeleri ile ilgili tutumu göz önüne alındığında sanki nakille ilgili kaynakları ikinci plana ittikleri gibi bir yanlış anlaşılmanın varlığı söz konusudur. Bunun böyle olmadığı konusunda elimizde çok fazla kanıt bulunmaktadır. Mu'tezile mezhebi ile hadisçiler arasındaki bahsi geçen hadislerin sıhhati ve anlaşılmasındaki metodolojik farklılıklar onların sünnet karşıtı olduğu ve sünneti müdafa etmediği anlamına gelmemektedir. Çünkü Kur'an-ı Kerim ve sünnet dinin temel iki kaynağı olup bu ikisinin bağlayıcılığı herkes için geçerlidir. Mu'tezilî kelimeler nübüvvet ve onunla ilgili konuları muarızlarına karşı müdafaada da İslam toplumunda öncü bir rol üstlenmişlerdir. Bunu fikri bir hareket olarak hicri ikinci asırdan itibaren İslam topraklarında başta Basra ve sonrasında Bağdat olmak üzere birçok bölgesinde görmek mümkündür. Mu'tezile mezhebi İslam'da fikri zenginliğin artması ve İslam itikadının temellendirilip savunulmasında birçok eser verdiği gibi Kur'an ve sünnetin müdafaası bağlamında da önemli gayretler göstermişlerdir. Daha önce de ifade edildiği üzere Mu'tezile mezhebinin ana gayesi İslam'a karşı saldırılara cevap vermek olduğundan bu iki alanda da mücadele etmeleri de kaçınılmazdır. Mu'tezilî kelimelerden çok önemli müfessirler Kur'an'a hizmet konusunda önemli roller üstlenmişlerdir. Örneğin önemli müfessir Zemahşerî bu mezhebin müfessiri sayılmaktadır ki onun tefsiri *el-Keşşâf* tefsir alanında çok önemli bir eserdir.

Mu'tezile'yi sünnet müdafisi yapan ana sâiklerden biri de nübüvveti ispat etme hedefleridir. Nübüvvet bağlamında Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnetten çok farklı görüşleri yoktur. Beş esaslarından biri olan adalet gereği Peygamber göndermenin Allah'a vacip olması onların Ehl-i Sünnet'ten ayrıldıkları en bariz görüşlerindedir. Diğer bir fark ise Mu'tezile nebi ve rasul kavramlarının aynı şeyi ifade ettiğini, ayrıca nebilerin küçük günahları işleme bakımından ismet sıfatına sahip olmadıklarıdır.<sup>50</sup>

Mu'tezilî kelâmcılar peygamberliği ve onlara duyulan ihtiyacı nübüvveti inkâr edenlere karşı aklen ve naklen savunmuşlardır.

<sup>49</sup> Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allâf*, 209.

<sup>50</sup> Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 563 vd.

Nübüvvetin imkânını savunmak için mucizelere de işaret eden Mu'tezilî kelimcılara göre inkârı mümkün olmayacak şekilde aktarılmış olan ve peygamberlerin iddialarını kanıtlayan mucizeler nübüvvetin gerçekliğini ispat etmektedir.<sup>51</sup> Mu'tezile'nin nübüvvet konusundaki mücadelelerinin önemli bir nedeni vardır. Çünkü nübüvvet İslam inanç esaslarından biri olarak kabul edilir ve vahiy ile muhatap olan peygamberlerin Allah'tan aldıkları emir ve yasakları insanlara bildirmesini kapsar. Peygamberler, görevleri, sıfatları, mucize meselesi ve vahiy gibi pek çok mesele nübüvveti ilgilendiren konulardır. Bu bakımdan nübüvvet akidenin en önemli esaslarından biridir. Bir kişi Allah'a inansa da nübüvveti kabul etmediği sürece iman etmiş sayılmaz. Nübüvvet, kişi ile Allah arasındaki bağı oluşturan yegâne bağıdır. Bu bağ kopartılırsa Allah'ın tebliği ortadan kalkar.

Mu'tezile mezhebi nübüvveti inkâr konusunda özellikle Hind kaynaklı saldırıları bertaraf etme hususunda çok önemli görevler üstlenmiştir. Bu bağlamda nübüvvetin imkânını reddeden Berâhime, Gâliyye, Sümeniyye'ye (Budist) karşı ciddi gayretleri bulunmaktadır. Nübüvvet müdafaasında Mu'tezile'nin hakkını muhalifleri de teslim etmektedir. İbn Teymiyye (öl. 622/1225) Mu'tezile'yi felsefecilerle aynileştirmekte ancak Hz. Peygamber'i savunduklarını söyleyerek nübüvveti müdafaâ etmelerindeki gayretlerini takdir etmektedir.<sup>52</sup>

#### **4. Abbâsî Halifelerinin Mu'tezile İle Birlikte Yapmış Oldukları Mücadeleler**

Mu'tezile'nin yabancı din ve kültürlerle olan mücadelesindeki başarısı dönemin Abbâsîler hanedanının ilgisini çekmiştir. Başta Me'mûn olmak üzere Abbâsî hanedanı Mu'tezilîlerin bâtnî gruplarla olan mücadelelerini yakından takip etmiş, onların bu mücadelesini Abbâsî devleti politikasına destek amacıyla Irak ve Horasan bölgesinde hâkimiyet süren, İran milliyetçiliğini tetikleyerek Abbâsî devletini tehdit eden Büveyhiler içerisinde bulunan, özellikle Batnî akımlara karşı mücadelede kullanmak istemiştir. Mu'tezile-Abbâsî ilişkisi bu açıdan bakıldığında siyasi bir temele dayanmaktadır. Bu siyasi nedenlerle Abbâsîler batnî gruplara karşı Mu'tezile'ye açık destek vererek ve bu

<sup>51</sup> Özdemir, "Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası", 138.

<sup>52</sup> Ebu'l-Abbas Takiyyuddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Bağhiyyetu'l-murtâd fi'r-reddi ala'l-mütefelsife ve'l-kerâmita ve'l-bâtmiyye ehli'l-ilhâd mine'l-kâilîne bi'l-hulûli ve'l-ittihâd*, thk. Musa b. Süleyman ed-Dervîş (Medine: Mektebetu'l-ulûmi ve'l-hikem, 2001), 62.

mezhebin görüşlerini devletin resmi politikası haline getirmiştir. Abbâsîler devletinin bu dönemi Mu'tezile'nin en güçlü olduğu dönemdir.

Abbâsî-Mu'tezilî ilişkisi Halife Hârûn Reşid zamanına dayanmaktadır. Kendisi bir münazarada Sümeniyye'den birine yenilince Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd'dan (öl. 215/830) yardım istemiştir.<sup>53</sup> Halife Mehdî de doğudan, özellikle Maniheistlerden gelen tehlikeye karşı Dîvân-ı Zenâdîka adında bir divan kurarak karşı mücadele yürütmüştür.<sup>54</sup> Diğer bir Abbâsî halifesi olan Me'mûn, Mu'tezilî Sümâme b. Eşras'dan bizzat bu gruplara karşı mücadele etmesinde yardımcı olmasını istemiştir.<sup>55</sup>

Abbâsî halifeleri kendileri de Mu'tezilîler gibi bu türden mücadelelere katılmışlardır. Bu mücadeleler hakkında birçok rivayet vardır. Bunlardan birinde Seneviyye'den biri Abbâsîlerden Ebu'l-Abbâs es-Seffâh'a (öl. 136/754) gelerek böyle bir münazaraya dâhil olmuştur. Seneviyye düalist ve aynı zamanda tecsim yönü de bulunan Mecûsîlere özgü bir inancı temsil etmektedir. Onlara göre nur ve zulmet adında hayır ve şer, salâh ve fesat gibi işleri yöneten iki tane kadîm tanrı vardır. Nur tanrısı Fars dilinde Yezdan, zulmet ise Ehrimen olarak isimlendirilir. Abbâs Senevî'ye "şüpheni söyle" deyince Senevî: "ben hayır-şer, izzet-zillet, ölüm ve hayatı birlikte gördüm. Dedim ki bu bir Tanrı'dan olamaz ancak ikili Tanrı'dan olabilir. Bunlardan biri hayır diğeri ise şer tanrısıdır." Abbâs ona: "bana söyle hayrı yaratmaya gücü yeten diğeri de yaratmaya gücü yetmez mi?" Senevî: "hayır". Abbâs: "sana yazıklar olsun bazı şeylere gücü yeten bazısına yetmeyen aciz ve sınırlı iki tanrı edindin" dedi. Bunun üzerine adamın rengi değişti. Ona "başka bir delilin kaldı mı?" diye sordu. Adam: "hayır" dedi.<sup>56</sup> Bu tartışmada da görüldüğü üzere Mu'tezilî görüşün hâkim olduğu düşünce Seneviyye'nin düalist tanrı anlayışını mutlak manada reddetmekte bu anlayışı Mutezile'nin beş esasından olan tevhîd

<sup>53</sup> Muammer b. Abbâd hakkında geniş bilgi için bk. İbn Murtazâ, *el-Münnye ve'l-emel*, 168, 169.

<sup>54</sup> Demirci, "Mutezilenin İslam Medeniyetine Katkıları", 118.

<sup>55</sup> Sümâme b. Eşras hakkında geniş bilgi için bk. İbn Murtazâ, *el-Münnye ve'l-emel*, 171, 172.

<sup>56</sup> Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Fehmi Muhammed (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992), 260; Ebu Ali es-Sekûnî, *Uyûnu'l-Munâzarât* (Tunus: Menşuratu'l-câmiatu'l-Tunûsiyye, 1976), 206.

anlayışıyla çelişkili görmektedir. Bu münazarada ortaya konulan tartışma üslubu Seneviyye'ye karşı ikna edici delil sunabildiklerine delil olması yönüyle önemlidir.

Hârûn Reşid'in de bu türden münazaraları vardır. Onun Hıristiyan biriyle yaptığı münazara meşhurdur. Hârûn Reşid, "seni Müslüman olmaktan men eden nedir?" diye sorunca Hıristiyan "kitabınızdaki bazı ayetlerdir", Hârûn Reşid "hangisi" diye sorunca Hıristiyan "Meryem oğlu İsa Mesih ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir ve O'ndan bir ruhtur"<sup>57</sup> ayetini okumuş ve "biz de bunun üzerindeyiz zaten" cevabını vermiştir. Bu cevabıyla Hıristiyan, Kur'an'ın da Hz. İsa'nın Allah'ın bir ruhu olduğunu söylediğini iddia ediyor. Bunun üzerine Hârûn Reşid mecliste bulunanlardan birine Hıristiyan'a cevap vermesini söyler. Mecliste bulunan kişi buradaki ruhun Allah'tan bir parça olmadığını ispat etmek için Casiye 13. ayette "O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden bir lütuf olarak emrinize vermiştir. Bütün bunlarda düşünenler için işaretler vardır" cümlesindeki "minhu" ibaresinin göklerde ve yerde bulunanların ona ait olduğu anlamını içerdiğini söylemiştir.<sup>58</sup> Görüldüğü üzere Hıristiyanlarla yapılan münazaraların temelini onların teslis inancına yapılan itirazlar oluşturmaktadır. Teslis inancı İslam'ın tevhid inancıyla taban tabana zıtlık içermektedir. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar'ın da Hıristiyanlara tenkitleri bulunmaktadır. Kâdî onları katıksız şirk ve teşbihe düşmüş muharref bir din olarak görmektedir.<sup>59</sup>

Mu'tezilî kelâm düşüncesi ile yakın temasta bulunan aynı zamanda fikir olarak da onlarla aynı görüşlere sahip diğer önemli bir Abbâsî halifesi de Me'mûn'dur. Me'mûn ilme, felsefeye düşkün entelektüel bir halifeydi. O da Mu'tezilîler gibi din dışı akımlara karşı münazaralar yapmıştır. Beytü'l-Hikme'yi kurmasının amacı da ilme ve bilime verdiği desteğin bir işaretidir. Felsefeye olan ilgisi sonradan Müslüman olmuş bazı Hıristiyanları Kıbrıs'a göndermesine ve buradaki Yunanca eserleri tercüme ettirmesine yol açmıştır. Me'mun bunu temin etmek için önemli miktarda para harcamıştır. Bu dönemde Pisagor,

<sup>57</sup> en-Nisa 4/171.

<sup>58</sup> Sekûnî, *Uyûnu'l-Munâzarât*, 207 vd.

<sup>59</sup> Hulusi Arslan, "Kâdî Abdülcebbar'ın Hıristiyan İlahiyatına Yöneltiltiği Teolojik Eleştiriler", *Kader* 8/1 (2010), 18.

Eflatun, Aristo'ya ait eserler tercüme edilen Yunanca eserlerden bazılarıdır.

Me'mûn Mu'tezile ile diğer dini gruplar arasında münazaraların yapılması için başta Bağdat'ta olmak üzere bazı meclisler ihdas etmiştir.<sup>60</sup> Özellikle her salı yapılan fıkıh münazaralarına kendisi de katılmıştır. Münazaralardan birinde Me'mûn'un Senevîye mensup birine "sana iki şey soracağım. Günahkâr biri yaptığından pişmanlık duyar mı?" Senevî "evet" der. Me'mûn "bir kimsenin yaptığına pişman olması iyi midir kötü müdür?" Senevî "iyidir" cevabını verir. Me'mûn ona "kötülük yapan mı en iyidir başkası mı?" Senevî: "bilakis o, o" deyince Me'mûn "ben hayır sahibinin şerrin de sahibi olduğunu gösterdim, bilakis siz hayrı başka şerri başka tanrıya dayandırıyorsunuz" cevabını vermiştir. Me'mûn burada günahkârın pişman olduğunda iyi olduğunu dolayısıyla bir kişi bu iki pozisyonu kendi nefsinde topladığı anlamına geleceğini, Allah'ın da hayrı ve şerri ikisinin de yaratıcı olduğunu rakibine ispatlamaktadır.<sup>61</sup> Gerek bu münazaralar gerekse siyasi sebeplerle olsa gerek Me'mun Zenâdika, Mecûsî gibi gruplara karşı çok şiddetli bir tutum edinmiştir. Bu akımlara mensup biri kendisine getirildiğinde onu İslam'a girmeye ikna etmeye çalışmış, başaramazsa baskı uygulamıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi Abbâsîlerin Mu'tezilî kelamcılarla ilgilenmelerinin esas gayesi doğudaki muhaliflerine karşı bir koz olarak kullanılmalarıdır. Bu niyetle devletin merkezinde konumlandırılan Mu'tezile mezhebi ve düşüncesi zamanla devletin kendi vatandaşlarına da bir baskı unsuru olarak kullanılmış ve fikirleri empoze edilmiştir. Tarihte Mihne dönemi denilen Mu'tezilî düşüncenin konjonktürel olarak öncelendiği Halife Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık zamanında ortaya çıkmış halkı Mu'tezilî düşünceye zorlayan, özellikle hadisçilere karşı bir baskı dönemi yaşanmıştır.<sup>62</sup> Bu durum esasında özgürlükçü ve serbest düşünceye önem veren bir yapıya sahip olan Mu'tezileyi kendi değerleriyle tezat bir pozisyona düşürmüştür. Burada tabii devlet

<sup>60</sup> Nahide Bozkurt, "Me'mûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/103.

<sup>61</sup> Sekûnî, *Uyûnu'l-Munâzarât*, 212.

<sup>62</sup> Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Siyasetle İmtihanı: Mihne Süreci", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, ed. Hayati Hökelekli - Vejdî Bilgin (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015, 151; Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 263 vd.

politikasının tesirini inkâr etmemek gerekir. Nihayetinde bu baskı devlet adına yapılmıştır. Bu baskı Abbasilerin siyasi olarak karşı karşıya kaldığı istikbal, iktidar ve egemenlik kaygısıyla Mu'tezilenin devlet mekanizmalarındaki kadro gücü kullanılarak yapılmıştır. Vâsık'tan sonra Halife Mütevekkil zamanında bu durum tam tersine dönmüştür. Mu'tezilîler Mihne sonrasında Ehl-i Hadîs ve Hanbelîler, Mısır taraflarında ise Malikiler tarafından baskı altında kalarak çok büyük oranda dağıtılmışlardır. Öyle ki Mu'tezilî kelâmcılar İslam topraklarının çeşitli kutuplarına dağılarak bazen Şiâ bazen Zeydiyye gibi mezheplerin himayesine girmek zorunda kalmışlardır. Bu durum yıllarca şekillendirilip müesses hale gelen bir mezhebin yok olmasına neden olmuştur. Bundan sonraki süreçte Mu'tezile hakkındaki bilgiler ve tespitler genel olarak muarızları tarafından yapılagelmıştır. Bu bağlamda kader konusundaki görüşleri ve kulların fiilleri hakkındaki görüşlerine binaen Kaderiyye, Cehm b. Safvân'dan kaynaklanan görüşleri dolayısıyla Cehmiyye, Allah'ın ancak hayrı yarattığı konusundaki görüşlerinden dolayı Seneviyye ve Mecûsiyye ve son olarak sıfatlar hakkındaki görüşlerinden dolayı da Muattıla olarak da adlandırılmıştır.<sup>63</sup> Bu ithamlar ile Mu'tezile'ye karşı olumsuz bir tablo çizilerek ehl-i bid'at mezhebi olarak görülmesine neden olmuştur.

### Sonuç

İslam düşünce ve i'tikâd tarihinde çok önemli bir yere sahip olan Mu'tezile mezhebi gerek eserleri, gerekse şahsi olarak yapmış oldukları mücadeleler ile İslam inançlarının savunulmasında büyük hizmetlerde bulunmuşlardır. Mu'tezilî kelâmcıların yazmış oldukları eserler kelâm tarihinde önemli ana kaynaklardan sayılmaktadır. Bu eserler hem metodolojik hem de içerik olarak sağlam bir içeriğe sahip olup dolaylı olarak çağının kültürel seviyesinin terakkisine katkıda bulunmuşlardır. Bu eserler ile Mu'tezilî âlimler inanç esaslarının tespitini, tasnifini ve müdafaasını yapmışlardır. Bu eserler günümüzde de aynı amaçla hizmet etmek isteyenler için de çok önemli veriler sunmaktadır.

Mu'tezile mezhebi sayesinde İslam akidesi birçok dâhili ve harici müdahalelere karşı başarılı bir şekilde savunulmuştur. Mu'tezilîlerin mücadele ettikleri kesimler çeşitlilik göstermesine rağmen onlar İslam i'tikâdının temel prensipleriyle uyuşmayan her türlü grubu muhatap

<sup>63</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. M. Abdusselam Harûn (Mısır: Matbaatu'l-Hancî, 1975), 1/23.

alarak mücadele etmişlerdir. Bu mücadele hem eserleriyle hem de cedel ve münazara yöntemiyle bizzat sahada yapılmıştır. Mu'tezile'nin özellikle nübüvveti savunma konusunda çok önemli roller üstlendiği görülmektedir. Nübüvveti olan ihtiyacın savunusunu nübüvveti inkâr edenlere karşı ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini inkâr eden Ehl-i kitaba karşı yapmışlardır. Bu sayede İslam itikadının dibini oyabilecek bir tehlikeyi bertaraf etmişlerdir.

Mu'tezilî kelâmçılar özellikle Abbâsîler döneminde İslam'ın savunusunda daha fazla yer almakla birlikte Abbâsî devletinin siyasi tercihlerinden kaynaklanan nedenlerle yapmış oldukları baskılar Mu'tezile gibi özgürlükçü bir mezhebe faydadan ziyade zarar vermiştir. Tabiri caizse yıllarca yapılan birikimin bir anda heba edilmesine neden olmuştur. Maalesef İslam âlemini muarızlarına karşı birleştirmeyi amaçlayan Mu'tezile içine düşülen yeni siyasi pozisyon gereği Müslümanların kendi aralarında tefrikaya düşmesine sebep olmuştur. Mu'tezile'nin bu sebeplerle gücünün zayıflaması zincirleme reaksiyonla felsefe ve tabiî bilimlerin de İslam dünyasında yüzyıllar boyunca gerilemesine yol açmıştır. Müslümanların buradan bir ders çıkartarak her türlü fikri düşünceye karşı müsamahalı bir tavır göstermesi, eğer karşı tarafa itazarları varsa bunu eserleriyle ve fikri mücadeleleriyle yapması gerekir. Aksi halde İslam toplumu kendi içinde tefrikaya uğramış bir hale gelir ki bu da arzu edilecek bir şey değildir.

### Kaynakça

- Abdulhâdi, Muhammed. *İbrahim b. Seyyâr en-Nezzâm ve Ârâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*. Kahire: Matbaatu Lecneti'l-te'lîf, 1946.
- Ahmed Emin. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Hindâvî, 2012.
- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı". *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (Aralık 2017): 151-177.
- Akoğlu, Muharrem. "Mu'tezile'nin Siyasetle İmtihanı: Mihne Süreci". *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*. ed. Hayati Hökelekli - Vejdi Bilgin 149-173. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.
- Aras, Ömer. "Halid b. Yezid (ve ailesi): Siyasi ve Kültürel Etkinliği Üzerine Değerlendirmeler". *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 5/10 (Güz 2017), 160-176.



- Arslan, Hulusi. "Mu'tezile'nin Dehriyye Eleştirisi". *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. ed. Cemalettin Erdemci vd.. 329-349. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Arslan, Hulusi. "Kâdı Abdülcebbar'ın Hıristiyan İlahiyatına Yönelttiği Teolojik Eleştiriler". *Kader* 8/1 (2010), 12-44.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci-Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allâf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: y.y., ts.
- Bakan, Tevhid. "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Sünnet". *İlted* 1 (2016), 187-213.
- Bardak, Ahmet. "İbn-i Fûrek'te Akıl-Nakil İlişkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 969-977.
- Bahr, Ebû Osman Amr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. M. Abdusselam Harûn. Mısır: Matbaatu'l-Hancî, 1975.
- Belhî, Ebu'l-Kasım vd.. *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: y.y., 1974.
- Bozkurt, Nahide. "Me'mûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/101-104. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî. Kahire: Dâru'l-fadîle, ts.
- Demirci, Mustafa. "Mutezilenin İslam Medeniyetine Katkıları". *Marife* 3/3 (kış 2003), 109-130.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târihu'l-mezâhibu'l-İslamiyye*. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arâbî, 2009.
- Gölcük, Şerafettin. "Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Güneş, Kamil. "Mu'tezilî Düşünce Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 1 (Mart 2004), 135-162.
- Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: Kitabiyat, 2004.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman. *el-İntisâr ve'r-red alâ İbn-i Râvendî el-Mülhid*. Kâhire: Daru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1925.
- İlhan, Avni. "Amr b. Ubeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye. *Bağhiyyetu'l-murtâd fi'r-reddi ala'l-mütefelsife ve'l-kerâmita ve'l-bâtiniyye ehli'l-ilhâd mine'l-kâilîne bi'l-hulûli ve'l-ittihâd*. thk. Musa b. Süleyman ed-Dervîş. Medine: Mektebetu'l-ulûmi ve'l-hikem, 2001.
- Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed. *Şerhu Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kâdî Abdulcebbar. *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: y.y., 1406/1986.
- Maraz, Hüseyin. "Din Edebiyat ve Siyaset Üçgeninde Sâlih b. Abdülkuddûs". *Kader* 18/2 (2020), 432-469.
- Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *el-Münye ve'l-emel*. thk. İsmâuddîn Muhammed Ali. İskenderiye: y.y., 1985.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebziratu'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Sekûnî, Ebu Ali. *Uyûnu'l-Munâzarât*. Tunus: Menşuratu'l-câmiatu'l-Tunûsiyye, 1976.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992.
- Şerafüddîn, Muhammed. "Kaderiyye Yahut Mu'tezile". *Marife* 3/3 (kış 2003), 433-447.
- Şerif Murtazâ, Ali b. el-Hüseyin. *Emâli'l-Murtadâ*. thk. Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim. b.y.: Mektebetu Doktor Mervan el-Atiyye, 1954.
- Türcan, Galip. "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2019) 43-74.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları". *bilimname* 28/1 (2015), 201-245.
- Yurdağür, Metin. "Ebu Hüzeyl el-Allâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/330-332. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2021, 16: 59-88

## **Tefsir Literatürü Işığında İsrâ Olayından Önce Nâzil Olan Sûrelerde Namaz**

**Mehmet ALTUNTAŞ**

Doç. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Yozgat Bozok University, Faculty of Theology,

Department of Tafsir

Yozgat, Turkey

mehmet.altuntas@yobu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3702-2126

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 13 Ocak / January 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 18 Mart / March 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 59-88

**Atıf / Cite as:** Altuntaş, Mehmet. "Tefsir Literatürü Işığında İsrâ Olayından Önce Nâzil Olan Sûrelerde Namaz [In the Light of Tafsir Literature, Prayer (Salât) in the Sûrahs Sent Down before the Event of Isrâ']". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 59-88.  
<https://doi.org/10.18498/amailad.860707>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## In the Light of Tafsîr Literature, Prayer (Salât) in the Sûrahs Sent Down before the Event of Isrâ'

### Abstract

There are many narrations in the Ḥadîth books that prayer was performed in Mecca as two rak'ats, morning and evening, and then increased to five times. The general acceptance is that the five-time prayer is obliged after the Mi'râj, taking into account the story about the event of Mi'râj. Yet, there are disputes between the mufassirs about when the five-time prayer began. Although prayer worship is mentioned in sûrahs al-'Alaq, al-Muzzammil, al-Muddaththir, al-A'lâ, al-Tîn, al-'Aşr, al-Kawthar, al-Najm, al-Mâ'un, al-A'râf, al-Jinn, al-Furqân, Fâtîr, Maryam, al-Shu'arâ' and al-Naml, which was sent down before al-Isrâ' according to nuzûl revelation orders, there is no direct word about the time of prayer in these sûrahs. Only some mufassirs have interpreted the word "'aşr" in sûrah 'Aşr as the time of afternoon prayer.

The disputes about whether prayer begins as five times before or after Mi'râj are formed in the context of tafsîr of verses Qâf 39-40 and Ṭâ Hâ 130, which are sent down before sûrah al-Isrâ' according to nuzûl order and refer to five time prayer in its content. The starting point of this conflict between the mufassirs is based on the verb "سَبَّحَ / glorify" mentioned in these verses. Because some of the mufassirs interpreted this verb as "صَلَّى / pray", some interpreted it as normal "dhikr and glorification". In this context mufassirs such as Muqâtil b. Suleiman, Sufyân al-Sawrî, Tabarî, Ibn Abî Hâtim, Sa'labî, Mâwardî, Wâhidî, Sam'ânî, Ibn 'Atiyya, Zamakhsharî, Râzî, Baydâvî have interpreted the command "سَبَّحَ / glorify" in verses Qâf 39-40 and Ṭâ Hâ 130 as "صَلَّى / pray". It is a remarkable consideration that Muqâtil b. Suleiman, who exegesis the Qur'ân from beginning to end, gave the meaning of "perform prayer" to the verb "سَبَّحَ / glorify" in these verses.

Again, these mufassirs explained the expression "قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ / before the sunrise" as "fajr prayer", "وَقَبْلَ الْغُرُوبِ / before the sun goes down" as "dhuhr and asr prayers" and "وَمِنَ اللَّيْلِ / night hours" as "the Maghrib and 'Isha prayers" which is mentioned in these verses with some differences. Izzet Derveze also stated that the five daily prayers were obligatory before Mi'râj, based on the interpretations of the mufassirs mentioned in his work titled *at-Tafsîr al-Ḥadîth*, which he compiled based on 'Uthmân's nuzûl order. According to him, the basis of this claim is that some mufassirs interpret the times of tasbîḥ expressed in Qâf 39-40 and Ṭâ Hâ 130 verses as five prayer times, based on the idea that prayer is essentially a

tasbîh. Thus, according to him, performing five prayers means the same as glorifying Allah. But this claim is not accepted by some scholars, as it contradicts the Mi'râj incident, nor is it clarified.

Another issue causing the dispute mentioned above is the expression to أَقِمِ الصَّلَاةَ *“Pray from the zawal of the Sun to the darkness of the night and perform the sunrise prayer”*, which is interpreted as dhuhr, asr, maghrib, isha and fajr prayers in the verse 78 of sûrah al-İsrâ', which was sent down in the 50<sup>th</sup> order after Qâf and Tâ Hâ. While the command “سَبِّحْ / glorify” in sûrahs Qâf and Tâ Hâ is interpreted by the mufasssirs as a presumption for the five-time prayer, the corresponding “أَقِمِ الصَّلَاةَ / perform the prayer” command in sûrah al-İsrâ' clearly indicates the five-time prayer. It should also be noted that the question of when the five times prayer begins has a broad scale that exceeds the size of an article. For, this issue has a relationship with the Qur'ân and Tafsir, as well as Hâdîth and Sirah. In this article, we will focus on the words indicating the prayer and prayer times in the sûrahs that were sent down before al-İsrâ'.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ân, Mecca, Prayer, Time.

## Tefsir Literatürü Işığında İsrâ Olayından Önce Nâzil Olan Sûrelerde Namaz Öz

Namazın Mekke'de sabah ve akşam olmak üzere ikişer rekât kılındığına ve daha sonraları beş vakte çıkarıldığına dair hadis kitaplarında pek çok rivâyet bulunmaktadır. Genel kabul beş vakit namazın Mi'rac hadisesini anlatan rivâyet dikkate alınarak Mi'rac'dan sonra farz kılındığı yönündedir. Bununla beraber beş vakit namazın ne zaman başladığı hususunda müfessirler arasında ihtilaflar bulunmaktadır. Nüzûl tertiplerine göre İsrâ'dan önce nâzil olan Fâtiha, 'Alak, Müzzemmil, Müddessir, 'Alâ, Tîn, 'Asr, Kevser, Necm, Mâ'ûn, 'Araf, Cin, Furkân, Fâtır, Meryem, Şu'ara ve Neml Sûrelerinde namaz ibâdeti zikredilmesine rağmen bu sûrelerde namazın vakitleri konusunda doğrudan bir kelime bulunmamaktadır. Sadece bazı müfessirler 'Asr sûresindeki “asr” kelimesini ikinci namazı vakti olarak yorumlamışlardır.

Namazın beş vakit olarak Mi'rac'dan önce mi yoksa sonra mı başladığı konusundaki ihtilaflar, nüzûl tertiplerine göre İsrâ sûresinden önce nâzil olan ve muhtevasında beş vakit namaza işaret eden Kâf 39-40 ve Tâhâ 130. âyetlerinin tefsiri bağlamında şekillenmektedir. Müfessirler arasındaki bu ihtilafın çıkış

noktası bu âyetlerde geçen “سَبَّحَ / tesbîh et” fiiline dayanmaktadır. Zîra bu fiili müfessirlerin bir kısmı “صَلَّ / namaz kıl” olarak tefsir ederken bir kısmı da normal “zikir ve tesbîh” olarak yorumlamıştır. Bu bağlamda Mukâtil b. Süleymân, Süfyân es-Sevrî, Taberî, İbn Ebî Hâtim, Semerkandî, İbn Ebî Zemenîn, Sa’lebî, Mâverdî, Vâhidî, Sem’ânî, İbn ‘Atiyye, Zemahşerî, Râzi, Beydâvî gibi müfessirler Kâf 39-40 ve Tâhâ 130. âyetlerinde geçen “سَبَّحَ / tesbîh et” emrini “صَلَّ / namaz kıl” şeklinde tefsir etmişlerdir. Bu müfessirlerden Kur’ân’ı baştan sona tefsir eden Mukâtil b. Süleymân’ın bu âyetlerdeki “سَبَّحَ / tesbîh et” fiiline “namaz kıl” anlamı vermiş olması dikkate değer bir husustur.

Yine bu müfessirler bazı farklılıklarla bu âyetlerde geçen “قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ / güneş doğmadan önce” ifadesini “sabah namazı”; “وَقَبْلَ الْغُرُوبِ / güneş batmadan önce” ifadesini “öğle ve ikindi namazları” ve “وَمِنَ اللَّيْلِ / gece saatlerinde” ifadesini de “akşam ve yatsı namazları” olarak açıklamışlardır. İzzet Derveze de Hz. Osmân’ın nüzûl tertibini esas alarak telif ettiği *et-Tefsîru’l-Hadîs* adlı eserinde zikredilen müfessirlerin yorumları üzerinden beş vakit namazın Mi’rac’dan önce farz kılındığına dair görüş belirtmiştir. Ona göre bu iddianın temeli; namazın özünde bir tesbîh olduğu düşüncesinden hareketle bazı müfessirlerin Kâf 39-40 ve Tâhâ 130. âyette ifade edilen tesbîh vakitlerini beş vakit namaz olarak yorumlamalarıdır. Dolayısıyla ona göre beş vakit namazı kılmak Allah’ı tesbîh etmekle aynı anlama gelmektedir. Ancak bu iddia, Mi’rac hadisesiyle çeliştiği için bazı âlimler tarafından kabul görmediği gibi tam olarak da açıklığa kavuşmuş değildir.

Söz konusu ihtilafa sebep olan bir başka husus da Kâf ve Tâhâ’dan sonra 50. sırada nâzil olan İsrâ sûresinin 78. âyetinde öğle, ikindi, akşam, yatsı ve sabah namazları olarak yorumlanan “أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ” “Güneşin zevalinden gecenin karanlığına kadar namazı kıl. Bir de sabah namazını kıl” ifadesidir. Kâf ve Tâhâ sûrelerindeki “سَبَّحَ / tesbîh et” emri müfessirler tarafından beş vakit namaz için bir karîne olarak tefsir edilirken buna mukâbil İsrâ sûresindeki “أَقِمِ الصَّلَاةَ / namaz kıl” emri beş vakit namaza açık bir şekilde işaret etmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki beş vakit namazın ne zaman başladığı konusu bir makalenin boyutunu aşacak nitelikte bir genişliğe sahiptir. Zira bu konunun Kur’ân ve tefsirlerin yanı sıra hadis ve siyerle de ilişkisi bulunmaktadır. Bu makalede İsrâ’dan önce nâzil olan sûrelerde geçen namaz ve namaz vakitlerine işaret eden kelimeler üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur’ân, Mekke, Namaz, Vakıt.

## Giriş

“Salât” kelimesi lafzî olarak Medenî olan Tevbe 99 ve Ahzâb 43 ile 56. âyetlerinde “dua ve bereket” anlamına gelmektedir. Ancak bu kelimeye “namaz” anlamının verilmesi, Enfâl 35. âyette de işaret edildiği üzere İslâm’dan öncesine dayanmaktadır. Bakara 125 ve Hacc 26. âyetlerde Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl’e hitâben Kâ’be’nin tavaf, rükû ve secde edenler için temizlenmesi emri, “salât” kelimesinin bu manasının müşrikler tarafından bilindiğini ortaya koymaktadır.<sup>1</sup> Salât, mü’minin yardım esnasında sabırla beraber başvuracağı iki amelden biridir.<sup>2</sup> Ayrıca önemine binâen salât Kur’ân’da en zor zamanlar olarak geçen savaş/düşmandan korkma anında bile edâ edilmesi gereken bir ibâdet olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>3</sup>

Ayrıca dinin direğini teşkil eden ve Mekkî sûrelerde de yer alan salât: “Onları, emrimizle doğru yolu gösteren önderler yaptık. Kendilerine hayırlı işler yapmayı, namazı dosdoğru kılmayı, zekâtı vermeyi vahyettik. Onlar yalnız bize ibadet eden kullardı”<sup>4</sup> âyetine ilaveten Meryem 55, Tâhâ 14, Beyyine 5. âyetlerde belirtildiği üzere zekâtla beraber peygamberlere emredilen iki temel ibadetten biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan salât, Kur’ân’da zekâtla beraber kişiyi felâha/cennete erdiren iki amelden biri olarak sunulmaktadır.<sup>5</sup>

“Şüphesiz namaz, mü’minlere belirli vakitlerde farz kılınmıştır”.<sup>6</sup> Ancak namazın beş vakit olarak ne zaman başladığı konusunda âlimler arasında genel olarak iki görüş bulunmaktadır. Buna göre bazı âlimler hadislere istinâden beş vakit namazın İsrâ ve Mi’rac’dan sonra başladığını ve İsrâ gecesi başta elli vakit olarak belirlenen namazın beş vakte düşürüldüğünü söylemektedirler.<sup>7</sup> Buna mukâbil İbn Hişâm (öl.

<sup>1</sup> Muhammed ‘İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1383), 1/327-328.

<sup>2</sup> el-Bakara 2/45, 153.

<sup>3</sup> el-Bakara 2/238-239; en-Nisâ 4/101.

<sup>4</sup> el-Enbiyâ 21/73.

<sup>5</sup> el-'Alâ 87/14-15.

<sup>6</sup> en-Nisâ 4/103.

<sup>7</sup> Hadis için bk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Salât”, 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İmân”, 74; Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şua'yb en-

218/833) “namazın farz kılınışının başlaması” başlığı altında namazların başlangıçta ikişer rekât olarak farz kılındığını, sonra mukîm olanlar için dört ve seferî olanlar için tekrar ikişer rekât olarak belirlendiğini söylemektedir.<sup>8</sup> Yine o, İbn İshâk’tan (öl. 151/768) rivâyetle Cebrâil’in, Mekke’nin en yüksek noktasında iken Hz. Peygamber’in yanına gelerek ona abdest almayı öğrettiğini nakletmektedir.<sup>9</sup> Bununla beraber İbn Hişâm; İbn İshâk’ın, İbn ‘Abbâs’tan (öl. 68/687-88) beş vakit namazın ne zaman kılınacağı konusunda bir zaman belirtmeksizin şöyle bir hadis naklettiğini belirtmektedir:

“Namaz farz kılındığında Cebrâil (a.s), Hz. Peygamber’in yanına gelip güneş batıya meylettiğinde öğle, eşyanın gölgesi iki misli olunca ikindi, güneş battığında akşam, şafak kaybolduğunda yatsı, fecir doğduğunda sabah namazını kıldırdı. İkinci gün öğleyi güneşin gölgesi misli kadar olduğunda; ikindiye, her şeyin gölgesi kendisinin iki misli olunca; akşamı, yine önceki günün vaktinde; yatsıyı, gecenin üçte biri geçince; sabahı, güneş doğmadan ortalık ağarınca kıldırdı ve sonra şöyle dedi: ‘Ey Muhammed! Senin kılacağın namaz dün ve bugünkü vakitler arasındadır’”.<sup>10</sup>

Mukâtil (öl. 150/767) de buna benzer bir rivâyeti Duhâ sûresi 11. âyet bağlamında nakletmektedir.<sup>11</sup>

Beş vakit namazın ne zaman başladığı konusunda âlimler arasındaki ihtilafı açıklığa kavuşturmak için; makalemizde Derzeze’nin (1888-1984) Hz. Osmân’a nispet edilen nüzûl tertibini esas alan *et-Tefsîru’l-Hadîs* adlı eserini esas alacak; İsrâ’dan önce nâzil olan sûrelerdeki namaz ve namaz vakitlerine işaret eden kelimeleri inceleyeceğiz. Böylece Mekke döneminde namazın kaç vakit olduğunu ve ne zaman kılınmaya başladığını tespit etmeye çalışacağız. Bir başka ifadeyle Derzeze’nin beş vakit namazın İsrâ ve Mi’rac’dan önce var olduğu iddiasının doğru olup

Nesâî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Salât”, 1; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İkâmetu’s-salât”, 194.

<sup>8</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn ‘Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, thk. Mustafâ eş-Şekkâ vd. (Beyrut: Dâru’l-Hayr, 1995), 1/195.

<sup>9</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 1/196.

<sup>10</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 1/197. Ayrıca namaz vakitleri için bk. Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Salât”, 1; Süleyman b. el-Eşâ’s Ebû Dâvûd, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Salât”, 2.

<sup>11</sup> Ebu’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 3/495.



olmadığını araştıracağız. Bizi bu araştırmaya sevk eden husus Derveze'nin beş vakit namaz konusundaki şu sözleridir:

“İsrâ sûresinden önce nâzil olan Kâf ve Tâhâ sûrelerinde bazı âyetler vardır ki, bazı müfessirler bu âyetlerde beş vakit namaz ve bunların vakitlerinin anlatıldığını söylemişlerdir. Bunlar Kâf 39-40 ve Tâhâ 130. âyetlerdir”.<sup>12</sup>

Bu çalışmanın özünü bütün nüzûl tertiplerinde<sup>13</sup> İsrâ sûresinden önce nâzil olan Kâf sûresinin 39-40 ve Tâhâ sûresinin 130. âyetleri oluşturmaktadır. Zira pek çok müfessire göre bu âyetlerdeki “tesbîh et” emri ve bu bağlamdaki zamanla ilgili kelimeler, bir karîne olarak, beş vakit namaza işaret etmektedir. Fakat bu âyetlerden önce nâzil olan ve namaza işaret eden kelimelerin incelenmesi ve müfessirlerin görüşlerinin ortaya konulması konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### **1. Fâtiha, ‘Alak, Müzzemmil, Müddessir, ‘Alâ, Tîn, ‘Asr, Kevser, Necm ve Mâ’ûn Sûreleri**

Fâtiha’yı ilk tam nâzil olan sûre olarak kabul eden Derveze, bunun hikmetini onun namazın her rekâtında okunmasına bağlamaktadır.<sup>14</sup> İlk nâzil olan sûreler arasında yer alan ‘Alak sûresinin 9-10. âyetlerinde namazla ilgili olarak şöyle denilmektedir: (10) *أَرَأَيْتَ الَّذِي يُنْهَى (9) عَبْدًا إِذَا صَلَّى (10)* “Namaz kıldığı zaman, bir kulu engelleyeni gördün mü?” Derveze, ‘Alak sûresinin 10. âyetini açıklarken “salât” kelimesinin “dua” anlamının yanında bilinen şekliyle bir ibâdet olarak baştan beri var olduğunu ifade etmektedir. Zira ‘Alak sûresinin 9-10. âyetleri, davetin gizli olarak başladığını söyleyen rivâyetlerin aksine açık bir şekilde başladığını, Hz. Peygamber’in âyetleri insanlara okuyup onları müjdeleyip uyardığını, namaza devam ettiğini ve Ebû Cehil’in (öl. 2/624) Hz. Peygamber’i namazdan alıkoyma girişimlerini anlatmaktadır.<sup>15</sup> Mukâtil de bu âyet bağlamında namazın Mekke’de erken dönemlerde farz kılındığını ve Ebû Cehil’in “Eğer Muhammed’i namaz kılarken görürsem boynunu

<sup>12</sup> Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 2/250.

<sup>13</sup> Muhtelif nüzûl tertipleri için bk. Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, *Kur’ân Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 258-318.

<sup>14</sup> Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 2/285.

<sup>15</sup> Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 2/323-324.

66 | M. ALTUNTAŞ / Tefsir Literatürü Işığında İsrâ Olayından Önce Nâzil Olan Sûrelerde Namaz vuracağım” dediğini nakletmektedir.<sup>16</sup> Ancak o, bu namazın kaç vakit olduğu konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir.

Müzzemmil sûresinin 1-8 ve 20.<sup>17</sup> âyetlerinde Hz. Peygamber’e gecenin bir kısmında teheccüd namazı kılması ve Kur’ân okuması emredilmektedir. Mukâtil, gece namazının Mekke’de beş vakit namaz farz kılınmadan önce var olduğunu, Hz. Peygamber ve mü’minlerin bir sene boyunca bu namaza devam ettiklerini ancak bu onlara ağır gelince bir yıl sonra inen 20. âyetle bu hükmün Hz. Peygamber için devam edip mü’minlerden kaldırıldığını ve bunun yerine beş vakit namazın farz kılındığını söylemektedir.<sup>18</sup> Ancak Mukâtil buradaki bir yıllık zamanı neye göre belirlediği konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir.

Ferrâ (öl. 207/822) ve Semerkandî (öl. 373/983) Müddessir sûresinin ikinci âyetindeki *فَأَنذِرْ* *فُمْ* ifadesini “Kalk namaz kıl ve namazı emret”<sup>19</sup> şeklinde tefsir etmişlerdir. Bu bağlamda Kurtubî (öl. 671/1273) *وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ* “Rabbini yücelt”<sup>20</sup> âyetinin ashabın “namaza nasıl başlanılır” sorusu üzerine indiğini söylemektedir. Bu âyet inince Hz. Peygamber “Allâhu ekber” diye tekbir getirince Hz. Hatice de bunu tekrar etmiştir.<sup>21</sup> Ayrıca Müddessir sûresinin 42-43. âyetlerinde kafirlerin sekar’a/alevli ateşe girmelerinin birinci nedeni namaz kılmama olarak açıklanmaktadır. İlgili

<sup>16</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/501.

<sup>17</sup> Derveze’nin naklettiğini göre Nisâbûrî, Âlûsî, Hâzin ve Tabresî bu âyetin Medîne’de nâzil olduğunu söylemektedirler. Bk. Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 1/426. Ayrıca bk. Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Kummî en-Nisâbûrî, *Garâibu’l-Kur’ân*, thk. Zekeriyâ ‘Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1416), 6/382; Şihâbüddîn Mahmûd b. ‘Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, thk. ‘Abdulbârî ‘Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 15/126; ‘Alâuddîn ‘Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lubâbu’t-te’vîl*, thk. Muhammed ‘Alî Şâhîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 4/355.

<sup>18</sup> Mukâtil; Müzzemmil sûresindeki bu namazın beş vakit namazın farz kılınışından önce olduğunu söylemektedir. Bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/409, 411-412.

<sup>19</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. ‘Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru’l-Mısriyye, ts.), 3/200; Ebû’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru’l-ulûm* (b.y.: y.y., ts.), 3/514.

<sup>20</sup> el-Müddessir 74/3.

<sup>21</sup> Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu’ li ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995), 19/58-59.

âyetlerde şöyle denilmektedir: (43) مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ (42) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (43) “Sizi yakıcı ateşe ne sürükledi? Dediler ki: ‘Biz namaz kılanlardan olmadık.’” İlk nâzil olan sûrelerden biri olan Müddessir’de geçen bu ifadeler, namazın erken dönemlerden beri var olduğunu gösteren başka bir delildir. Bununla beraber bu âyetlerde namazın kaç vakit olduğu hususunda bir ifade geçmemektedir. Diğer taraftan benzer bir ifade de Kıyâme sûresi 31. âyette geçmektedir. Müfessirler bu âyetteki “وَلَا صَلَّى / ve namaz kılmadı” ifadesinin Ebû Cehil hakkında nâzil olduğunu söylemektedirler.<sup>22</sup> Erken dönemlerde nâzil olan bu iki âyette cehenneme girmenin ana nedenlerinden biri olarak “namazların kılınmama” hususunun zikredilmesi dikkate şayandır. Müddessir sûresi bağlamında değinilmesi gereken bir başka husus da Tahir Olgun’un görüşüdür. Zira o, Müddessir sûresinin ilk âyetleri bağlamında namazın başlaması konusunda şöyle demektedir:

“Bazı kitapların mütalaasından benim anlayışıma göre aleyhissalâtu vesselâm efendimiz hazretleri (3) وَرَبِّكَ فَكْبِرْ (2) فَمُ فَاذْبُرْ (1) يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ âyet-i kerimesinin nüzûlünden sonra, yani takriben kırk üç yaşlarında iken Cebrâil’in tarifi ile abdest alıp namaz kılmış, sonra Hadicetü’l-Kübrâ radiyellahu anhaya da abdest aldırıp namaz kıldırıştır”.<sup>23</sup>

Diğer taraftan ‘Alâ 14-15. âyetlerde “Zekâtını veren, Rabbinin adını anarak namaz kılan felâha ermiştir” denilmektedir. Derveze namaz ve zekâtın pek çok âyette beraber kullanılmasından hareketle 14. âyetteki “tezekkî” ifadesini “teşvik ve özendirme” bağlamında “malın zekâtı” anlamında yorumlamış diğer taraftan bu “teşvik ve özendirmenin” namaz için de geçerli olduğunu ve her ikisinin risâletin başından beri var olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, zekât ve namazın ilk mü’minler için bir

<sup>22</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/423; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, thk. Sıdkı Cemîl el-‘Attâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2001), 14/8727; Ebû Muhammed ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 10/3389; Kurtubî, *el-Câmiu’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 19/102.

<sup>23</sup> Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbâdet Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 50-51.

“emir ve bağlayıcılık” olmasında da bir engel olmadığını ifade etmektedir.<sup>24</sup>

İçinde namazla ilgili doğrudan herhangi bir ifade olmasa da Tin 7-8. âyetleri sabah namazıyla ilişkilendiren Mukâtil bu âyetler hakkında şöyle demektedir: “Ey Muhammed; kırâat, rükû, secde, teşehhüdün ardından farz namazı bitirmeden önce oturuyorken duâ ile O’ndan talepte bulun”.<sup>25</sup> Yine Mukâtil, Duhâ 11. âyet hakkında namaz ve abdest bağlamında şu bilgileri nakletmektedir:

“Cibrîl, Mekke’nin üst taraflarında iken Nebî’nin yanına gelip elleriyle toprağı itti ve oradan bir pınar fışkırdı. Cibrîl, bu pınardan Nebî’ye öğretmek amacıyla abdest aldı.

Ardından Nebî de abdest aldı ve Cibrîl ona namaz kıldırdı. Cibrîl gittikten sonra Nebî bunları Hatice’ye öğretti ve birlikte namaz kıldılar”.<sup>26</sup>

Süleyman Ateş ise hangi ibâdet olduğuna dâir bir belirleme yapmaksızın bu âyetlerde dünyevî işlerden sonra Hz. Peygamber’e ibâdetin emredildiğini söylemektedir.<sup>27</sup>

Müfessirlerin bir kısmı ‘Asr sûresinin birinci âyetindeki “‘asr” kelimesinin mutlak anlamda zaman<sup>28</sup> ve ikinci namazı<sup>29</sup> anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Kur’ân bağlamında şimdiye kadar ele aldığımız âyetlerde ilk defa, ihtilafli olmakla beraber, bir namaz vaktine yani ikinci namazına vurgu yapılmaktadır. İkinci namazı Bakara 238. âyette “salâtu’l-vustâ”<sup>30</sup> olarak da geçmektedir. Dolayısıyla zamana/ikinci

<sup>24</sup> Bk. Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 1/517-518; Ali Binol, “Kur’ân’da Geçen Tezekkî Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Haziran 2017), 185-206.

<sup>25</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/497.

<sup>26</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/495.

<sup>27</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), 10/527.

<sup>28</sup> Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbü’l-Kur’ân*, thk. Sa’îd el-Lihâm (b.y.: y.y., ts.), 469; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Abdillâh b. ‘Îsâ İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîz*, thk. Ebû ‘Abdillâh Hüseyin b. ‘Ukkâşe - Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Mısır: el-Fârûku’l-Hadîse, 2002), 5/161.

<sup>29</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/516; Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm* 3/615; Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 1/562.

<sup>30</sup> Râzî, âlimlerin “salâtu’l-vustâ” ifadesinin sabah, öğle, ikinci, akşam ve yatsı olmak üzere bütün namazları içerdiğini söylediklerini nakletmektedir. Ona göre de bu ifadenin tüm namazlara hamledilmesi gerekmektedir. Bk. Ebû ‘Abdillâh Muhammed

namazına yemin edilerek sûreye başlanması en azından bir kısım müfessirlere göre bu sûre indiğinde veya öncesinde ikinci namazın kılındığına işaret etmektedir.

Kevser sûresinin 1. âyetinde Hz. Peygamber'e "kevser'in" verilmesi karşılığında 2. âyette فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ namaz kılması ve kurban kesmesi emredilmektedir. Ancak burada hangi namazların kılınmasının istendiği vakit olarak belirtilmemiştir.<sup>31</sup> Buna rağmen Mukâtil burada kastedilenin beş vakit namaz olduğunu söylemektedir.<sup>32</sup> Bu âyette hangi namazın kastedildiği konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini söyleyen Taberî ise (öl. 310/923), İbn 'Abbâs (öl. 68/687-88) dışında isim vermeden bazılarının bunun beş vakit; Sa'îd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), Haccâc (öl. 145/762) ve İbn 'Atiyye'nin (öl. 111/729-30) sabah; Reb' (öl. 65/685 [?]) ve Katâde'nin (öl. 117/735) kurban bayramı namazı olduğunu söylediklerini nakletmektedir.<sup>33</sup>

Necm 62. âyetteki فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا "Allah'a secde ve kulluk edin." hitâbının hem kâfirlere hem de mü'minlere yönelik olmasının ihtimal dahilinde olduğunu söyleyen Derveze, bununla Allah'a secde ve ibâdet edilmesi gerektiğini söylerken<sup>34</sup> Mukâtil bu ifadeyi "beş vakit namaz kılın" şeklinde tefsir etmiştir.<sup>35</sup>

Müslümanların kıldığı namazla ilgili olmasa da Mâ'ûn sûresinin 4-6. âyetleri müşriklerin gösteriş için kıldıkları namazlardan bahsetmektedir. Bu sûrede geçen "صلاة / namaz" ve "مُصَلِّينَ / namaz kılanlar" kelimeleri, bu ibâdeti çarpıtmış olsalar da müşriklerin buna vâkıf olduklarını göstermektedir. Ayrıca Enfâl 35. âyette kısa da olsa müşriklerin Kâ'be'de ısıklık çalıp el çırparak kıldıkları namazdan bahsetmektedir. Mukâtil ve bazı müfessirler yukarıda geçtiği üzere bu sûrelerin bir kısmı bağlamında beş vakit namazın farz kılındığını söyleseler de "ihtilaflı olan 'Asr sûresindeki ikinci namazı" hariç, bu

---

b. 'Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 6/483-487.

<sup>31</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/11-12.

<sup>32</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/528.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/8879-8881.

<sup>34</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/119.

<sup>35</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/525.

70 | M. ALTUNTAŞ / Tefsir Literatürü Işığında İsrâ Olayından Önce Nâzil Olan Sûrelerde Namaz sûrelerinde namazın kaç vakit olduğuna dâir lafzî olarak herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

## 2. Kâf Sûresi 39-40. Âyetler

Hz. Osmân'ın mushaf tertibine göre 34. sırada nâzil olan Kâf sûresinin ne zaman indiğine dair sağlam rivâyetler olmadığını söyleyen Mevdûdî (öl. 1979) muhtemelen bu sûrenin risâletin üçüncü ve beşinci yılları arasında nâzil olduğunu belirtmektedir.<sup>36</sup> “سَبِّحْ / tesbîh et” emrinden hareketle müfessirlerin bir kısmına göre Mekki sûrelerde “beş vakit namaz” bağlamında ilk ifadeler Mürselât'tan sonra nâzil olan Kâf sûresinin 39-40. âyetlerinde geçmektedir. Bu âyetlerdeki “güneşin doğuşundan önce”, “güneşin batışından önce”, “gecenin bir kısmında” ve “secdelerin ardından” ifadelerinin hangi namazları belirttiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bununla beraber onların bu bağlamdaki açıklamaları dikkate alındığında bu ifadelerin beş vakit namaza işaret ettiği anlaşılmaktadır. Müfessirlerin bu âyetler hakkındaki görüşlerine geçmeden önce ilgili âyetlerin metnini ve meâlini vermek yararlı olacaktır.

فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يُقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ (39) وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ (40) “Onların söylediklerine sabret; Rabbini güneşin doğuşundan ve batışından önce hamd ile tesbîh et. Gecenin bir kısmında ve secdelerin ardında da O’nu tesbîh et”.<sup>37</sup>

Bazı müfessirler 39. âyetteki “سَبِّحْ / tesbîh et” ifadesini “صَلِّ / namaz kıl” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>38</sup> Mukâtil ve Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574), “güneşin doğuşundan önce” ifadesinin sabah, “güneşin batışından önce” ifadesinin öğle ve ikindi; “gecenin bir kısmında” ifadesinin akşam ve yatsı ve “secdelerin ardından” ifadesini de akşam namazından sonra

<sup>36</sup> Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 5/467.

<sup>37</sup> Kâf 50/39-40.

<sup>38</sup> Bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/273; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/80; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/7985; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3310. Buna mukâbil Kuşeyrî bu ifadeyi normal tesbîh anlamında açıklamıştır. Bk. 'Abdülkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 3/457.

kılınan iki rekâtlık nâfile namaz olarak açıklamıştır.<sup>39</sup> Buna karşın Taberî; Katâde ve İbn Zeyd'den nakille "güneşin doğuşundan önce" ifadesini sabah, "güneşin batışından önce" ifadesini ikindi ve "gecenin bir kısmında" ifadesini yine İbn Zeyd'den nakille yatsı namazı olarak açıklamıştır.<sup>40</sup> Bununla beraber Taberî, "gecenin bir kısmında" ifadesinin gecenin tamamını kapsadığını söyleyen Mücâhid'in (öl. 103/721) görüşünü baz alarak bu ifadenin akşam ve yatsı namazı olarak tefsir edilmesinin daha doğru olduğunu söylemiştir.<sup>41</sup> Yine Taberî "secdelerin ardından" ifadesini Hz. Alî (öl. 40/661), Ebû Hüreyre (öl. 58/678), Şa'bî (öl. 104/722) ve Mücâhid'den nakille akşamdan sonra kılınan iki vakit nâfile namaz olarak açıklamıştır. Kurtubî ise isim vermeden bazı âlimlerin sadece "güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbini tesbîh et" ifadesini beş vakit namaz olarak açıkladıklarını ifade etmiştir. Diğer taraftan o, Ebû Sâlih'in (öl. 101/719-20) bu ifadeyi Cerîr b. 'Abdullâh'ın (öl. 51/671) rivâyet ettiği merfû bir hadise istinâden sabah ve ikindi namazları olarak açıkladığını söylemektedir. Yine o İbn 'Abbâs'ın "güneşin batışından önce" ifadesini öğle ve ikindi, "gecenin bir kısmında" ifadesini ise akşam ve yatsı namazı olarak açıkladığını belirtmektedir.<sup>42</sup> Ayrıca Kurtubî "gecenin bir kısmında ve secdelerin arkasında O'nu tesbîh et" ifadesinin âlimler tarafından: 1. Geceleyin Allah'ın tesbîh edilmesi, 2. Gecenin herhangi bir diliminde namaz kılınması, 3. Sabah namazının iki rekâtı, 4. Yatsı namazı olmak üzere dört şekilde açıklandığını nakletmiştir.<sup>43</sup>

Kâf 39-40. âyetlerdeki "سَبِّحْ / tesbîh et" hitabının Hz. Peygamber'in şahsına münhasır olsa da bütün Müslümanları kapsadığını söyleyen Mâverdî ise "güneşin doğuşundan ve batışından önce Rabbini tesbîh et" ifadesini Ebû Sâlih'ten rivâyetle sabah ve ikindi; "gece saatlerinde"

<sup>39</sup> Bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/273; Ebûsûûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî, *İrşâdu'l-'akli's-selîm* (Beyrut - Lübnân: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2010), 7/454.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/7985-7986.

<sup>41</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/7986.

<sup>42</sup> Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/23-24.

<sup>43</sup> Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/24-25. Ayrıca bk. Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Beyrut - Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 5/357.

ifadesini Ebu'l-Ahvas'tan rivâyette geceleyin tesbîh, Mücâhid'den nakille gece namazı, İbn 'Abbâs'tan nakille iki rekât sabah namazı ve İbn Zeyd'den nakille yatsı namazı olarak açıklamıştır.<sup>44</sup> Yine o, "secdelerin ardından" ifadesini Ebu'l-Ahvas'tan nakille namazlardan sonraki tesbîh, İbn Zeyd'den nakille farzlardan sonra kılınan nâfile namazlar, Hz. Alî ve Ebû Hüreyre'den nakille de akşamdan sonra kılınan iki rekât namaz olarak izah etmiştir. Ayrıca o, İbn 'Abbâs'tan nakille "edbâra's-sücûd" ifadesini ise sabah namazından önce kılınan iki rekâtlık namaz olarak tefsir etmiştir.<sup>45</sup> Mâverdi'nin bu açıklamaları, diğer müfessirlerin ileri sürdüğü beş vakit farz namazın aksine iki vakit farz namaz olduğunu göstermektedir. "سَجَّ / tesbîh et" ifadesinin hem "zikir" hem de "salât/namaz" manasına gelmesinin mümkün olduğunu söyleyen Zemahşerî (öl. 538/1144) ise bu ifadelerle tesbîhle beraber beş vakit namazın da anlatıldığını söylemiştir.<sup>46</sup>

Derveze de bu âyetlerle ilgili benzer açıklamalarda bulunmuştur. O, bu konuda isim vermeden özetle şöyle demektedir: Bazı müfessirler 39-40. âyetlerin Hz. Peygamber'e Rabbini tesbîhle hamd etmeyi emrettiğini belirtmektedir. Bununla beraber tesbîh, beş vakit namazı da içermektedir. Zira Allah'ı zikretmek; Hûd 114, İsrâ 78-79 ve Tâhâ 130. âyetlerinde belirtildiği üzere Kur'ân okumayı ve namaz kılmayı da içine almaktadır. Bu yorum doğru kabul edildiğinde bî'set'ten kısa bir süre sonra Hz. Peygamber'in ve mü'minlerin gündüz ve gecenin değişik saatlerinde namaz kıldıkları anlaşılmaktadır. Bu açıklamalara göre beş vakit namazın İsrâ' hâdisesinden önce yani yaklaşık olarak bî'set'in dördüncü yılında farz kılındığı ortaya çıkmaktadır.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/356.

<sup>45</sup> Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/357.

<sup>46</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 4/383. Râzî de bu ifadelerin Zemahşerî gibi hem tesbîh hem de namaz manasına gelmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/152-153.

<sup>47</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/250. Ayrıca bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 9/106; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Ali en-Nisâbûrî Vâhidî, *el-Vecîz*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Beirut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415), 1025; Ebû Muhammed Muhyissunne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk.



Elmalılı (1878-1942) “secdelerin ardından” ifadesini, “tesbîh, her namazın arkasından yapılır”<sup>48</sup> şeklinde izâh ederek zimnen de olsa bu ifadelerin beş vakit namaza işaret ettiğini söylerken Mevdûdî doğrudan bu ifadeleri beş vakit namaz olarak tefsir etmiştir.<sup>49</sup> Diğer taraftan günümüz müfessirlerinden Sait Şimşek de bu ifadeleri, namazın sabretmeye kaynaklık etmesinden dolayı beş vakit namaz olarak açıklamıştır.<sup>50</sup> Buna karşın müfessirlerin “سَبَّحَ / tesbîh et” ifadesini “صَلَّى / namaz kıl” şeklinde tefsir etmelerini isâbetli bulmayan Süleyman Ateş şöyle demektedir:

“Kanaatimize göre burada tesbîh ile kasıt namaz değil, daha geniş anlamıyla Allah’ı anmak, O’nun şanının yüceliğini söylemek, duâ ve zikir ile O’na yönelmektir. Eğer tesbihten maksat namaz olsaydı, secde arkalarından Allah’ın tesbîh edilmesi emredilmezdi. Çünkü secde namazın rüknüdür. Secde arkalarından “namaz kılın” sözü, uygun olmaz. Ama “secde arkalarından tesbîh edin” sözü çok yerindedir... Bu hadisler de tesbîh’in namazdan ayrı, bir zikir ve Allah’ın şânını yüceltme, bir duâ olduğunu ortaya koymaktadır. Demek ki âyetteki tesbîhi namaz diye tefsir etmek yanlıştır”.<sup>51</sup>

Ancak yine Ateş bu âyetlerin tefsiri bağlamında önceki söylediklerinin aksine bir sonraki sayfada şöyle demektedir: “Bu âyetler Müslümanların, çok erken zamanlarda, günün belli başlı saatlerinde namaz kıldıklarını, duâ ve tesbîh ettiklerini gösterir. Fakat beş namaz

---

‘Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi'l-‘Arabî, 1420), 4/277-278; Ebû Muhammed ‘Abdülhak b. Gâlib b. ‘Abdirrahmân İbn ‘Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, thk. ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1422), 5/168; Ebü'l-Ferec Cemâluddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1422), 4/165-166; Muhammed Tâhir İbn ‘Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 26/327.

<sup>48</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayınları, 2001), 7/223.

<sup>49</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 5/488-489.

<sup>50</sup> M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5/49.

<sup>51</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 9/35. Kuşeyrî de bu âyetlerdeki “tesbîh et” ifadesini normal tesbîh olarak açıklamıştır. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/457. Benzer açıklamalar için bk. Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 3/188-189.

74 | M. ALTUNTAŞ / Tefsir Literatürü Işığında İsrâ Olayından Önce Nâzil Olan Sûrelerde Namaz vaktini kesin çizgilerle belirleyen bir âyet yoktur. Bu husus, Hz. Peygamber'in sünneti ve uygulamalarıyla belirlenmiştir".<sup>52</sup>

Her ne kadar âlimler, Kâf 39-40. âyetlerde geçen "güneşin doğuşundan ve batışından önce", "gecenin bir kısmında" ve "secdelerin ardından" ifadelerinin hangi vakitlere ve namazlara işaret ettiği konusunda farklı görüşler belirtse de genel olarak bu ifadelerin beş vakit namazı belirttiğini söylemişlerdir. Ancak müfessirlerin bu açıklamaları bir karîne olarak "سَبَّحَ / tesbîh et" ifadesinin "صَلَّى / namaz kıl" şeklinde tefsir edilmesine dayanmakta ve bu durum beş vakit namazın İsrâ gecesinde farz kılındığı hadisiyle çelişmektedir.

### 3. 'Arâf Sûresi 31. Âyet

Mekkî sûrelerde namaz kılındığından bahseden âyetlerden birisi de 'Arâf 31. âyetidir. "Ey Âdemoğulları, her mescide gidişinizde elbisenizi giyin." Derveze bu âyetler hakkında şöyle demektedir: 'Arâf 31-33. âyetler, Allah'ın divanında namaza duran mü'minlerin ihtişamlı olmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Allah'ın huzurunda namaz kılarken ihtişamlı olmak mubahtır.<sup>53</sup> İbn Kuteybe (öl. 276/889), Taberî, İbn Ebî Hâtim bu âyetin çıplak bir şekilde Kâ'be'de namaz kılan müşriklere yönelik olduğunu söylemektedir.<sup>54</sup> Dolayısıyla bu âyet, "herhangi bir vakit belirlemesi olmaksızın" insanların namaz kılmak için Kâ'be'ye/mescide giderken zînetlerini/elbiselerini giymelerinden bahsetmektedir. "Zînet" kelimesini "giyilmesi âdetten olan güzel elbise" olarak açıklayan Abduh (1849-1905) buradaki emrin mutlak olduğunu ve her mescitte ibâdet için gidildiğinde ziynetin vâcipliğine işaret ettiğini söylemektedir.<sup>55</sup> Diğer taraftan 'Arâf 170. âyette Yahudilerden bahisle "Onlar ki Kitâb'a sımsıkı sarılırlar ve namazı kılarlar" ifadesi geçmektedir. Mukâtil ve Derveze 'Arâf 163-172. âyetlerinin Medine'de nâzil olduğunu söylerken;<sup>56</sup> buna mukâbil Semerkandî (öl.

<sup>52</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 9/37.

<sup>53</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/384.

<sup>54</sup> Bk. İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'an*, 144-145; Ahmed b. 'Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1405), 4/205-206.

<sup>55</sup> Muhammed 'Abduh - Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (b.y.: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 8/339.

<sup>56</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/383; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/520.

373/983) ve Sa'lebî (öl. 427/1035) gibi bazı müfessirler de bu sûrenin tamamının Mekki olduğunu belirtmektedirler.<sup>57</sup> Bu âyetlerin Mekki olduğu dikkate alındığında Hz. Peygamber ve önceki dönemlerdeki Ehl-i kitâb'ın bir kısmının namaz kıldığı anlaşılmaktadır. Ancak bu namazın kaç vakit olduğu konusunda ilgili âyet bağlamında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

#### 4. Cîn Sûresi 18. Âyet

Cin sûresinin 18. âyetinde namaz bağlamında şöyle denilmektedir: "Mescidler, Allah'a mahsustur. Allah'la beraber hiç kimseye yalvarmayın." Derzeze'ye göre bu âyette Allah'a secde/ibâdet edilirken O'ndan başkasına yani putlara yalvarılmaması emredilmektedir.<sup>58</sup> "مساجد / mesâcid" kelimesini kilise, havra ve mescid olarak açıklayan Mukâtil ise şöyle demektedir: "Yahudiler ile Hıristiyanlar kilise ve havralarında namaz kılarken şirk koştukları için Allah, mü'minlere Kendisini tevhîd etmelerini/birlemelerini emretmektedir."<sup>59</sup> İbn Kuteybe de Mukâtil'den farklı olarak "mesâcid" kelimesini "السجود / sucûd" olarak tefsir etmiştir.<sup>60</sup> İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), İbn 'Abbâs'tan nakille bu âyet indiğinde sadece Mescid-i Harâm ve Mescid-i İlyâ/Beytü'l-Makdis'in var olduğunu söylemektedir.<sup>61</sup> Buna göre âyet bir taraftan Ehl-i kitâb'a diğer taraftan da Müslümanlara, ibâdet mekânlarında samimi olmalarını ve sadece O'nun için namaz kılmalarını emretmektedir. Cîn sûresinde 18. âyetteki "mescid" kelimesi dışında namaz vakitlerine işaret eden herhangi bir ifade bulunmamaktadır.

#### 5. Furkân Sûresi 60 ve 64. Âyetler

Furkân 60. âyette müşriklere hitâben büyüklenmeden "Rahmân'a secde edin" emri yer alırken 64. âyette Müslümanların özelliklerinden biri

<sup>57</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1/502; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/214.

<sup>58</sup> Derzeze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/16.

<sup>59</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/407. Benzer açıklamalar için bk. Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdillâh b. Yûnus b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 179.

<sup>60</sup> Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 420.

<sup>61</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3379. Ömer Faruk Harman, "Mescid-i İlyâ" hakkında şöyle demektedir: "Erken dönem kaynaklarında âyetteki "el-Mescidü'l-Aksa" kavramı yer almayıp, "Mescidü İlyâ" kavramı kullanılmıştır." Bk. Ömer Faruk Harman, "İslâmiyet ve Kudüs", *Milel ve Nihal* 16/1 (2019), 23.

şu şekilde anlatılmaktadır: وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا “Onlar ki, gecelerini Rablerine secde ederek ve kıyâma durarak geçirirler”.<sup>62</sup> Mukâtil, “Rahmân’a secde edin” emrini “Rahmân için namaz kılın” ve 64. âyeti de herhangi bir vakit belirtmeksizin Müslümanların geceleri “namaz kılarak”<sup>63</sup> ihyâ ettikleri şeklinde yorumlamıştır. Taberî “يَبِيتُونَ” ifadesini vakit belirtmeksizin “Allah için namaz kılarlar”<sup>64</sup> şeklinde tefsir ederken Semerkandî, İbn ‘Abbâs’tan nakille buradaki namazın yatsıdan sonra kılınan iki rekât veya daha fazla namazları; Kelbî’den rivâyetle de akşam ve yatsıdan sonra kılınan iki ve dört rekâtlık nafîle namazları belirttiğini söylemişlerdir.<sup>65</sup> Zemahşerî ise bu âyetteki “secde” ve “kıyâm” kelimelerinin akşam ve yatsıdan sonra kılınan ikişer rekâtlık namaz olduğunu söylemiş ve Müslümanların gecenin tamamını veya en azından çoğunu ibadetle geçirdiklerini belirtmiştir.<sup>66</sup>

### 6. Fâtır Sûresi 18 ve 29. Âyetler

Fâtır sûresi 18. âyette أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَالْعَيْبَ بِالْغَيْبِ رَحْمَةً مِنَّا بِأَلْسِنَةٍ حَشُونٍ رَحْمَةً بِالْغَيْبِ بِالْعَيْبِ “Sen ancak görmedikleri halde Rablerinden korkan ve namaz kılanları uyurabilirsin” ve 29. âyette de إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ “Allah’ın Kitâb’ını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan hayır için gizli ve açık harcayanlar, asla batmayacak bir ticaret umarlar” ifadeleri geçmektedir. Ubû ‘Ubeyde (öl. 209/824 [?]) أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَاقَامُوا الصَّلَاةَ ifadesini “Vakit ve hududlarına/sınırlarına riâyet ederek namaza devam ederler”<sup>67</sup> şeklinde açıklarken Taberî bu ifadeyi “الصلاة المفروضة / farz namazlar”<sup>68</sup> şeklinde tefsir etmiştir. Diğer taraftan bu iki âyette geçen أَقَامُوا الصَّلَاةَ ifadesi, Medenî sûrelerde olduğu gibi genel olup, pek çok müfessir tarafından beş vakit namaz olarak açıklanmıştır.<sup>69</sup> Hatta Kurtubî bu

<sup>62</sup> el-Furkân 25/60.

<sup>63</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/441.

<sup>64</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/6520.

<sup>65</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2/544.

<sup>66</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/284.

<sup>67</sup> Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzu'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1381), 2/155.

<sup>68</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/7161.

<sup>69</sup> Bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/75-76; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-'azîz*, 4/28-30; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/200; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/594; İbn ‘Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 4/435, 438.

ifadenin beş vakit namaza ilaveten diğer bütün nâfile namazları da kapsadığını belirtmektedir.<sup>70</sup>

Derveze ise Fâtır 18 ve 29. âyetler hakkında şöyle demektedir:

“Peygamber’in üzerine düşen görev sadece Rablerine iman edenlere, O’nu görmeseler de O’ndan korkanlara ve namazı dosdoğru kılip, iyilik ve hidâyeti isteyenlere önem vermesidir... Allah’ın kitâbını okuyanlar, namazı dosdoğru kılanlar ve hayır için harcamada bulunanlar birbirine bağlanmaktadır.”<sup>71</sup>

Buna mukâbil Fâtır 18. âyeti müşriklerden namaz kılanlarla irtibatlandıran Süleyman Ateş pek çok müfessirin aksine şöyle demektedir: “Bu âyet de Arap toplumunda eskiden beri namaz ibâdetinin bulunduğunu kanıtlayan âyetlerden biridir. Demek ki toplum içinde gerçekten Allah’tan korkan ve vakitli, düzenli olmasa da namaz kılanlar vardı ki Yüce Allah, ancak öylelerinin uyarılarını dinleyeceğini bildiriyor.”<sup>72</sup> Kanaatimizce bu yorum âyetin bağlamına uygun düşmemektedir. Zira Beydâvî (öl. 685/1286) bu âyette kastedilen kişilerin müşrikler değil; Müslümanlar olduğunu belirtmektedir.<sup>73</sup>

### 7. Meryem Sûresi 31, 55 ve 59. Âyetler

Meryem 51. âyette Hz. Îsâ namaz konusunda şöyle demektedir: وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا “Yaşadığım müddetçe namaz kılmamı ve zekât vermeme emretti.” Meryem 55. âyette Hz. İsmâil hakkında şöyle denilmektedir: وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ “Halkına namaz kılmayı, zekât vermeyi emrederdi.” Meryem 59. âyette ise فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ أَصَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ “Onların ardından namazı bırakan ve şehvetlerinin peşine düşen bir nesil geldi.” Bu âyet hakkında Derveze şöyle demektedir: “Âyetlerde namazı bırakarak şehvetlerine tâbi olanlar arasındaki bağlantıya dikkat çekiliyor. Bu ise şehvetlere tâbi olmanın, ibâdeti ve zikri bırakmanın bir sonucu olduğunu gösteriyor.”<sup>74</sup> Meryem 31, 55 ve 59. âyetler, insanlıkla yaşıt olan namaz ibâdetinin her ümmete farz kılındığını ve ancak onların

<sup>70</sup> Kurtubî, *el-Câmiu’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/308.

<sup>71</sup> Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 3/116-117.

<sup>72</sup> Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 7/300.

<sup>73</sup> Nâsiruddîn Ebû Sa’îd ‘Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabî, 1418), 4/257.

<sup>74</sup> Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 3/167.

bu ibâdeti zamanla terk ettiklerini ve hak yoldan ayrıldıklarını ortaya koymaktadır. Meryem sûresinin namazla ilgili âyetlerinde vakitle ilgili herhangi bir işaret bulunmamaktadır.

### 8. Tâhâ Sûresi 14, 130 ve 132. Âyetler

Tâhâ sûresi Hz. Ömer'in Müslüman olmasından önce ve Meryem sûresinden sonra Hz. Osmân'ın Mushaf tertibine göre 45. sırada nâzil olmuştur. Hz. Ömer'in risâletin beşinci yılında Müslüman olduğu dikkate alındığında bu sûrenin bu tarihten önce indiği anlaşılmaktadır.<sup>75</sup> Tâhâ sûresinin 14. âyetinde vakit belirtilmeksizin namaz hakkında Hz. Mûsâ'ya hitâben risâletinin başlangıcında şöyle denilmektedir: *إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي* "Şüphesiz ben, Allah'ım. Benden başka ilah yok. Bana kulluk et, beni anmak için namaz kıl." Ardından Tâhâ 130.<sup>76</sup> âyette ise Kâf 39-40. âyetlerde olduğu gibi namaz vakitleri hakkında şöyle denilmektedir: *فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَفْعُلُونَ وَنَسِخَ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ* "Onların söylediklerine sabret; güneş doğmadan ve batmadan önce Rabbini hamd ile tesbîh et. Gecenin bazı saatlerinde ve gündüzün etrafında da tesbîh et ki 'Allah'ın' hoşnutluğuna erişesin." Ardından Tâhâ 132. âyette Hz. Peygamber'e, ehline namazı emretmesi söyleniliyor. *وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا* "Ehline namaz kılmalarını emret! Sen de namaza devam et!" Tâhâ 14. âyet namazın önceki milletlere de farz kılındığını, 130. âyet ise beş vakit namazın vakitlerini ve 132. âyet ise namazın farzietini belirtmektedir.

Mukâtil, Tâhâ 130. âyet bağlamında namaz hakkında şöyle demektedir:

"Namaz önceleri sabah ve akşam olmak üzere ikişer rekâtı. Nebî, Mi'rac'a yükseldiğinde akşam namazı hariç beş vakit namaz ikişer rekât olarak farz kılındı. Medine'ye hicret edince (sabah ve akşam namazı dışındaki) namazları (dört) tamamlamakla emrolundu. Namazların (iki, üç ve dört rekât) olmak üzere üç hali vardır".<sup>77</sup>

Mukâtil'in bu yorumu bu sûreden önce nâzil olan Kâf sûresinin ilgili âyetleri bağlamında yaptığı beş vakit namaz açıklamalarıyla çelişmektedir. Onun bu çelişkisi muhtemelen âyetleri nüzûl tertibine göre

<sup>75</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/421.

<sup>76</sup> Derveze, Tâhâ 130-131. âyetlerin Medine'de nâzil olduğu konusundaki rivâyetlerin konu bütünlüğü açısından doğru olmadığını söylemektedir. Bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/186.

<sup>77</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/345.

tefsir etmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) Tâhâ 130. âyetteki vakit ifadelerini toplu olarak “salâtu mektûbe/beş vakit namaz”<sup>78</sup> olarak açıklamıştır. Tâhâ 130. âyetteki “سَبَّحَ” kelimesini “صَلَّ / namaz kıl” şeklinde açıklayan Mukâtil, Kâf 39-40. âyetlerde izah ettiği gibi “güneş doğmadan önce” ifadesini sabah; “güneş batmadan önce” ifadesini öğle ve ikindi; “gece saatlerinde” ifadesini akşam ve yatsı<sup>79</sup> namazı olarak açıklamıştır. Birtakım farklılıklarla beraber müfessirlerin geneli bu ifadeleri beş vakit namazı kapsayacak şekilde açıklarken;<sup>80</sup> Kuşeyrî (öl. 465/1072) bu âyetteki “سَبَّحَ” ifadesini normal tesbîh olarak izah etmiştir.<sup>81</sup> Benzer şekilde Râzî de “سَبَّحَ” ifadesinin “namaz kıl” şeklinde anlaşılmasına ilaveten Ebû Müslim’den rivâyetle “tenzîh” ve “iclâl” manasına hamledilmesinin de mümkün olduğunu belirtmektedir. Buna göre âyetin anlamı “Bu vakitlerde Allah’ı tenzîh ile meşgul ol” demektir.<sup>82</sup>

Derveze de müfessirlerin genelinin yaptığı açıklamalara paralel olarak bu âyetler hakkında şöyle demektedir:

“Bazı müfessirler, 130. âyette Hz. Peygamber’e emredilen tesbîh vakitlerinin beş vakit namazın vakitleri olduğundan hareketle beş vakit namazı kılmanın tesbîh etme anlamına geldiğini söylemişlerdir... Âyetin üslubu, siyakla olan ahenkliği ve ‘yekûlûne’ zamirinin önceki âyetlerdeki kâfirlere râci olması Mekki’liğini ve Medenî oluşuyla ilgili rivâyetlerin ise kuşkulu olduğunu göstermektedir”<sup>83</sup>.

“İkinci âyette (Tâhâ 132) aynı şekilde Hz. Peygamber’in ve ailesinin namaza devam etmesi isteniliyor... Bunun için âyetin Medenî olduğuyula ilgili rivâyetin kuşkulu olduğunu düşünüyor ve Mekki olduğu görüşünü tercih ediyoruz. Çünkü âyetin Mekke dönemindeki Hz. Peygamber’in sîretinin şartlarıyla ilişkisi vardır. Ayrıca Tâhâ 131-132.

<sup>78</sup> Ebû ‘Abdillâh Süfyân b. Saî’d b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî, *Tefsîru Süfyân es-Sevrî* (Beirut - Lübnân: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 198.

<sup>79</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/345.

<sup>80</sup> Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/195; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9/5982-5984; Semerkandî, *Bahru’l-’ulûm*, 2/417; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-’azîz*, 3/137; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/93-94.

<sup>81</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/487-488.

<sup>82</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 22/113.

<sup>83</sup> Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 3/217.

âyetlerin 130. âyette Hz. Peygamber'e yöneltilen hitâbı tamamlayıcı nitelikte olduğu görülmektedir".<sup>84</sup>

Tâhâ sûresinin 130. âyeti hakkında Süleyman Ateş de hem Derveze ve hem de ondan önceki bazı müfessirlerin görüşlerine benzer bir açıklama yaparak şöyle demektedir:

"Bazı müfessirlere göre 130. âyette namaz vakitleri belirlenmektedir: Bunlardan kimilerine göre güneş doğmazdan önce sabah namazı, batmazdan önce öğle ile ikinci namazları, ânâleyle (gece saatleri) ise akşam ve yatsı namazlarıdır. Etrâfennehâr (gündüzün uçları) ise sabah ve akşam namazlarını pekiştirir. Kimine göre güneş doğmazdan önce sabah namazını, batmazdan önce ikinci namazını, ânâleyle akşam ve yatsı namazlarını gösterir. Öğle namazı hariç kalır. Demek ki bu âyet beşten az namazı göstermektedir".<sup>85</sup>

Süleyman Ateş'in "Demek ki bu âyet beşten az namazı göstermektedir" ifadesi pek isabetli değildir. Zira yukarıda da işaret edildiği üzere başta Mukâtil ve Süfyân es-Sevrî olmak üzere ilk dönemlerden itibaren bu ifadeler müfessirlerin geneli tarafından beş vakit namazı kapsayacak şekilde tefsir edilmiştir. Bu âyetler bağlamında değinmemiz gereken hususlardan biri de Muhammed Hamidullah'ın (1908-2002) bu konudaki görüşleridir. Hamidullah İslam Peygamber'i adlı eserinin "Mi'rac'ın Teferruatı" adlı başlığı altında önce şu bilgileri vermektedir:

"Cenâbı Hak, Semâvî Arş'ında bulunan ilâhî Hazine'lerden elimizde bulunan Kur'ân'ın ikinci sûresinin (Bakara) en sonuncu iki âyetini çekip çıkarır ve bu yolculuğun bir hâtrası olmak üzere Muhammed A.S.'a hediye olarak verir; en sonunda da 'günlük beş vakit namazını' Müslümanlara farz kılar (esasında 50 vakit farz kılınmıştı, fakat dönüş yolu üzerinde tekrar karşılaştığı Mûsâ A.S.'ın öğütlemesi üzerine tekrar geri dönüp İlahî Eşiğe (Kürsî) tekrar vardı ve bu sayının azaltılması için yakardı. Neticede bu, her biri on yerine çekmek üzere beş vakit namazı şeklinde bir azaltılmaya tâbî tutulmuştur".<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/218.

<sup>85</sup> Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/457.

<sup>86</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1995), 1/138-139. Hamidullah namazların Mi'rac'da farz kılındığına dâir başka bir yerde şöyle demektedir: "Bilindiği gibi günün beş vaktinde namaz kılmak Müslümanlara, Resûlullâh'ın göğe yükselişi ('urûc, Mi'rac) esnasında farz olarak emredildi." Bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/731.



Beş vakit namazın Mi'rac'da farz kılındığı<sup>87</sup> kabulünden hareketle bu cümleleri söyleyen Hamidullah ilgili eserinin ikinci cildinin "Namazlar" başlığı altında ise Mekke'de fakat İsrâ sûresinden önce nâzil olan ve namazların vakitlerine işaret eden Tâhâ 130. âyete atfen şu cümleleri söylemektedir:

"Kur'ân-ı Kerîm, günde beş vakit namazını bütün insanlar için ana akîde (farz) olarak göstermiştir. "... (1) Güneşin doğuşundan ve (2) batışından önce, (3) gece saatlerinde, Rabbinin her şeyden arınmış ve ulu varlığını O'na hamd ve teşekkür ederek yücelt... ve kezâ (4-5) günün her iki başında onu yücelt..." (Tâhâ 20/130). Âyette 'her iki tarafında' (etrâf) terimi çoğul halde bulunduğu için (diğer bir âyette (Hûd 11/114) de tarafey yani iki baş, iki taraf şeklinde te'yid edildiğine göre) bu çoğul ifadesini en az (iki baş) şeklinde anlamamız gerekecektir. Âyette (1) numara altında esasen güneşin doğuşundan önce kılınacak namaza işaret edildiğine göre 'güneşin her iki başı' (etrâf) terimindeki iki gündüz namazından biri 'öğlen', diğeri güneş battığında kılınan 'akşam' namazı olmaktadır. Bu âyette işaret edilen zamanlamaya göre, sabahleyin erkenden kalkıldığı zaman sabah namazı (salâtu'l-fecr), güneş tepe noktasına çıktıktan hemen sonra öğlen (salâtu'z-zuhr) ve öğleden sonraki zamanın son bulmasına doğru ikindi (salâtu'l-âsr), güneş battıktan hemen sonra akşam (salâtu'l-mağrib) ve gece yatmadan evvel yatsı (salâtu'l-işâ) namazının kılınması lâzım gelecektir".<sup>88</sup>

Bu iki alıntıda açıkça görüldüğü üzere Muhammed Hamidullah'ın açıklamalarında nuzûl tertibi bakımından çelişkiler bulunmaktadır. Zira o, birinci alıntı da beş vakit namazın İsrâ ve Mi'rac olayında farz kılındığını söylemektedir. İkinci alıntıda ise beş vakit namaza İsrâ ve Mi'rac'dan önce nâzil olan Tâhâ sûresinin 130. âyetini delil olarak sunmaktadır.<sup>89</sup> Esasında bu durum pek çok müfessir tarafından bu şekilde açıklanmıştır. Kanaatimizce bu hata veya çelişki âyetlerin nuzûl tertibine göre tefsir edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

### 9. Şu'arâ Sûresi 218-219. Âyetler

Şu'arâ 218 ve 219. âyetlerde namaz hakkında şöyle denilmektedir: (219) "O, seni (namaza) kalktığın ve secde edenler ile (secdeye) yatıp kalktığın zaman görür." Bu âyetlerde Hz.

<sup>87</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/138.

<sup>88</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/728-729.

<sup>89</sup> Hadiye Ünsal'ın derlediği bütün nuzûl tertiplerine göre Tâhâ sûresi İsrâ'dan önce nâzil olmuştur. Bk. Öztürk - Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, 258-318.

Peygamber ve mü'minlerin secdelerinden/namazlarından bahsedilmektedir. Bu bağlamda pek çok müfessir تَقْوَمُ fiilini; namaza kalkma ve السَّاجِدِينَ kelimesini de “namaz kılan mü'minler” olarak açıklamıştır.<sup>90</sup> Bazı müfessirler 219. âyetteki “tekallüb” kelimesini Hz. Peygamber'in annesinden doğuncaya kadar Hz. Âdem'den itibaren mü'min kadınların rahimlerinde, peygamberlerin sulblerinde devam ettiği şeklinde açıklamışlardır.<sup>91</sup> Fakat âyetteki mana gayet açık olup bu da Allah'ın onu yalnız ve mü'minlerle beraber namaz kılarken gördüğü şeklindedir.<sup>92</sup> Şu'arâ 218-219. âyetlerde namaz vakitlerinden söz edilmemiştir.

### 10. Naml Sûresi 3, 24-25. Âyetler

Naml sûresinin üçüncü âyetinde Medenî sûrelerde olduğu gibi namaz kılan mü'minler hakkında şöyle denilmektedir: الَّذِينَ يَّقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ “Onlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler ve âhirete de kesin olarak inanırlar.” Müfessirlerin geneli bu âyetteki يَّقِيمُونَ الصَّلَاةَ “namazı kılarlar” cümlesini beş vakit namazı ifade eden الصَّلَاةُ الْمَكْتُوبَةُ, الصَّلَاةُ الْحَمْسُ ve الصَّلَاةُ الْمَفْرُوضَةُ tabirleriyle; وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ “ve zekâtı verirler” cümlesini de farz zekât olarak izah etmişlerdir.<sup>93</sup> Ancak İbn 'Atiyye sûrenin Mekkî olması hasebiyle buradaki zekâtın “tahâret/temizlenme” anlamında olmasının mümkün olduğunu söylemektedir.<sup>94</sup>

Derveze bu âyet hakkında şöyle demektedir: “Üçüncü âyette mü'minlerin; namaz kılmakla, zekât vermekle, âhirete inanmakla vasfedilmesi İslâm'ın îmân ve amelden ibâret olduğunu göstermektedir.”<sup>95</sup> Süleyman Ateş ise “namazlarını kılarlar” tabiri hakkında vakit belirtmeksizin, Kâf 39-40. âyet hakkında yaptığı

<sup>90</sup> Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed 'Abdüsselâm Ebu'n-Nîl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989), 514; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/466; Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*, 230; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/6612-6613.

<sup>91</sup> Bk. Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2/570; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/184.

<sup>92</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/268.

<sup>93</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/469; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/6621-6622; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2/572; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*, 3/293; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/489; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/336; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/540; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/159-173; 13/145.

<sup>94</sup> İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 4/248.

<sup>95</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/283.

açıklamalarla çelişir bir şekilde şöyle demektedir: “Mekke devrinin ortalarında inmiş olan bu sûrede mü'minler, namazlarını kılan, zekâtlarını veren... olarak nitelendirildiklerine göre bundan mü'minlerin, Mekke devrinin tâ ilk zamanlarında namazlarını kılıp zekâtlarını verdikleri anlaşılır”.<sup>96</sup> Neml 24-25 âyetlerde ise güneşe secde eden Sebe' halkının her şeyi bilen Yüce Allah'a secde etmeleri gerektiği anlatılmaktadır. Son olarak bize göre Kâf 39 ve Tâhâ 130. âyetlerde belirtilen beş vakit namazı tekrar eden İsrâ sûresinin 78. âyetiyle konumuzu tamamlamak istiyoruz.

### 11. İsrâ Sûresi 78 ve 110. Âyetler

İsrâ 78. âyette namaz ve namaz vakitleri hakkında şöyle denilmektedir: أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا “Güneşin inişe geçmesinden gece karanlığının bastırmasına kadar ki namazları ve sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir.” Bu âyette beş vakit namazın vakitlerinin anlatıldığını söyleyen Mukâtil, “dulûku's-şems'in” öğle ve ikindi, “ğaseki'l-leyl'in” akşam ve yatsı ve “Kur'âne'l-fecr'in” de sabah namazının vaktini anlattığını söylemektedir.<sup>97</sup> Buna karşın Süleyman Ateş bu âyette üç vaktin anlatıldığını belirtmektedir.<sup>98</sup> İsrâ 110. âyet ise namazdaki sesle ilgilidir. “Namazda sesini fazla yükseltme, büsbütün de kısma; ikisi arasında bir yol tut.” Mukâtil bu âyetin nüzûl sebebi hakkında şöyle demektedir:

“Hz. Peygamber, Mekke'de Safâ'nın yanında Ebû Süfyân'ın evine yakın bir yerde namaz kılıyordu. Bir gün sabah namazını kılarken yüksek sesle Kur'ân okuyunca Ebû Cehl: 'Niye Allah'a iftira ediyorsun?' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber sesini iyice kısıtı. Bu sefer ashâbı Kur'ân'ı duymadı. Bunun üzerine Ebû Cehl: 'Ey Kureyşliler! Ebû Kebşe'nin oğluna yaptığımı gördünüz mü? Nihayet sesini kısıtı' dedi”.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 6/361-362.

<sup>97</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/269. Ayrıca bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/129; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/5554-5556; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2/324; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 3/262-263; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/259; Derzeze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/419; 5/40.

<sup>98</sup> Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/240-241.

<sup>99</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/277.

Yine o, âyetin tefsirinde şöyle demektedir: “Müşriklerin duyup da sana eziyet edecekleri şekilde namazında kırâatini yükseltme. Ashâbının duyamayacağı kadar da Kur’ân’ı gizli okuma”.<sup>100</sup> Derveze de bu âyet hakkında şu açıklamaları yapmaktadır: Hz. Âişe’nin aktardığına göre bu âyet duâ hakkındadır. Müfessirler, İbn Abbâs’tan nakille bu âyetin gizli okumayı yasaklamak için indiğini söylemektedirler. Diğer taraftan Kur’ân’ın açıktan tilâvet edilmesini kâfirlerin dil uzatma sebebi olarak gösteren rivâyet, mantıklı değildir. Zira Hz. Peygamber risâlet vazifesinin bir gereği olarak her fırsatta kâfirlere Kur’ân okuyor, onlar da Kur’ân’ın sihir ve eskilerin masalları olduğunu söyleyerek Kur’ân’ı ve Hz. Peygamber’i yalanlıyorlardı.

### Sonuç

İbn Hişâm, İbn İshâk’tan namaz farz kılındığında Cibrîl’in (a.s) Hz. Peygamber’e abdest almayı ve beş vakit namaz kılmayı öğrettiğini rivâyet etmektedir. Mukâtil b. Süleymân da 11. sırada nâzil olan Duhâ sûresinin son âyeti bağlamında senetsiz olarak buna benzer bir rivâyet aktarmaktadır. Diğer taraftan yaygın kanaate göre beş vakit namazın farz kılındığı İsrâ olayı, hicretten yaklaşık bir buçuk yıl önce gerçekleşmiştir. Bütün bu rivâyetler dikkate alındığında beş vakit namazın ne zaman başladığını belirlemek zor görünmektedir.

Bu bağlamda Hz. Peygamber’in “Fâtihâ’sız namaz olmaz” sözü dikkat çeken bir husustur. Bununla beraber İlk nâzil olan sûreler arasında yer alan ‘Alak sûresinin ilk beş âyetinden bir yıl sonra indiği tahmin edilen 9-10. âyetlerinde Hz. Peygamber’in namaz kıldığı sırada Ebû Cehl’in onu bu ibâdetten engelleme girişimlerinin anlatılması namaz ibâdetinin risâletin ilk yıllarında başladığını göstermektedir. Hadis kaynaklarında risâletin ilk yıllarında sabah ve akşam olmak üzere iki vakit namazın kılındığına dâir rivâyetler de bunu teyit etmektedir. Bununla beraber mutlak anlamda “zaman’ın” yanında “ikinci namazı” olarak da tefsir edilen ‘Asr kelimesi hariç Kâf sûresinden önceki sûrelerde namazın kaç vakit olduğuna dair net veri/bilgi bulunmamaktadır.

Nüzûl tertiplerinin tamamında Kâf ve Tâhâ sûreleri İsrâ’dan ve dolayısıyla Mî’rac olayından önce nâzil olmuştur. İsrâ sûresinden önce

<sup>100</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/277. Ayrıca bk. Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 1/392; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9/5603-5609; Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 2/333; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/673.

34. sırada nâzil olan Kâf 39 ve 45. sırada nâzil olan Tâhâ 130. âyetlerinde, Hz. Peygamber'e günün beş vaktinde Allah'ı "tesbîh" etmesi emredilmektedir. Tâhâ 132. âyetteki "وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ / ehline namazı emret" cümlesi, "tesbîh et" ifadesinin "namaz kıl" şeklinde tefsir edilmesini mümkün kılmaktadır. Tesbîh'in her zaman olabileceği hususu dikkate alındığında, bu âyetlerdeki "tesbîh et" ifadesinin namaz ibâdetine işaret ettiğini söylemek mümkün görünmektedir. Buradan hareketle bazı müfessirler bu âyetlerdeki "güneş doğmadan önce" ifadesini sabah, "güneş batmadan önce" ifadesini öğle ve ikindi ve "gece saatlerinde" ifadesini akşam ve yatsı namazlarının vakitleri olarak açıklamışlardır. Ayrıca Hz. Mûsâ ve Hz. İsrâ'ya atfen Meryem 31 ve Tâhâ 14. âyetlerde risâletlerinin başlangıcında hemen namaz kılmakla memur kılınmaları da bu konuda bir karîne olarak değerlendirilebilir. Buna göre beş vakit namazın Kâf sûresinin 39. âyetiyle başladığını; Tâhâ 130 ve Isrâ 78. âyetleriyle tekrar edildiğini söylemek imkân dâhilinde gözükmektedir.

Sonuç olarak bazı müfessirler, Kâf 39-40 ve Tâhâ 130. âyetlerdeki "سَبِّحْ / tesbîh et" emrini "namaz kıl" anlamında tefsir ederek beş vakit namazın Mi'rac'dan önce başladığı sonucuna varmışlardır. Ancak bu durum namazın beş vakit olarak farz kılındığı meşhur Mi'rac hadisesi ile çelişmektedir. Dolayısıyla Isrâ sûresinin 78. âyetindeki "أَقِمِ الصَّلَاةَ / namaz kıl" emri ve Mi'rac hadisesinde namazla ilgili anlatılan hususlar, Kâf 39 ve Tâhâ 130. âyetlerdeki "سَبِّحْ / tesbîh et" emrinin aksine sarahaten beş vakit namaza işaret etmektedir. Buna göre beş vakit namazın Isrâ ve Mi'rac olayıyla başladığını söylemek daha makul görünmektedir.

### Kaynakça

- 'Abduh, Muhammed - Rızâ, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. b.y.: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. 'Abdillâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî*. thk. 'Abdulbârî 'Atiyye. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissunne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl*. thk. 'Abdurrezâk el-Mehdî. 5. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.

- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418.
- Binol, Ali. "Kur'an'da Geçen Tezekkî Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Haziran 2017), 185-206.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cessâs, Ahmed b. 'Alî Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1405.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 Cilt. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- Derveze, Muhammed 'İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1383.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1381.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşa's. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebûssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-'İmâdî. *İrşâdu'l-'akli's-selîm*. Beyrut - Lübnân: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2010.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. 'Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd.. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1995.
- Harman, Ömer F. "İslâmiyet ve Kudüs". *Milel ve Nihal* 16/1 (2019), 9-30.
- Hâzin, 'Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lubâbu't-te'vîl*. thk. Muhammed 'Alî Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', ts.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed 'Abdülhak b. Gâlib b. 'Abdirrahmân. *el-Muharreru'l-vecîz*. thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. 'Îsâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*. thk. Ebû 'Abdillâh Hüseyin b. 'Ukkâşe - Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Mısır: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdülmelik. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafâ eş-Şekkâ vd.. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-hayr, 1995.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Sa'îd el-Lihâm. b.y.: y.y., ts.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Mücâhid, Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed 'Abdüsselâm Ebu'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn 'Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr*. thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Kuşeyrî, 'Abdükerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrut - Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2012.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd.. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- 88 | M. ALTUNTAŞ / Tefsir Literatürü Işığında İsrâ Olayından Önce Nâzil Olan Sûrelerde Namaz Nîsâbûrî, Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Kummî. *Garâibu'l-Kur'ân*. thk. Zekerıyyâ 'Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.
- Olgun, Tahir. *Müslümanlıkta İbâdet Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. *Kur'ân Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. el-İmâm Ebî Muhammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2002.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-'ulûm*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Süfyân es-Sevrî, Ebû 'Abdillâh b. Saï'd b. Mesrûk el-Kûfî. *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*. Beyrut - Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. thk. Sıdkı Cemîl el-'Attâr. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2001.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdillâh b. Yûnus b. Refî'. *Tefsîru't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Ali en-Nîsâbûrî. *el-Vecîz*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayınları, 2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2021, 16: 89-124

## **İslâm Aile Hukukunda Boşanma Yetkisinin Kötüye Kullanılmasının Hükmü ve Hukukî Sonucu**

**Mehmet Aziz YAŞAR**

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

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Associate Professor, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Islamic Law

Mardin, Turkey

ya-ar19801@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-4677-1017

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 7 Ocak / January 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 7 Nisan / April 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue: 16 Sayfa / Pages:** 89-124

**Atıf / Cite as:** Yaşar, Mehmet Aziz. “İslâm Aile Hukukunda Boşanma Yetkisinin Kötüye Kullanılmasının Hükmü ve Hukukî Sonucu [The Judgment and Legal Consequence of Abuse of Divorce Authority in Islamic Family Law]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 89-124.  
<https://doi.org/10.18498/amailad.855823>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **The Judgment and Legal Consequence of Abuse of Divorce Authority in Islamic Family Law**

### **Abstract**

Great importance is attached to marriage in Islam. Various measures have been taken to ensure the continuation of this establishment. However, in some cases, the relationship between spouses can be unbearable. At this point, divorce has been legitimized as a solution. Divorce right/authority is given to the husband in principle, especially to ensure the balance of blessing and burden, but this authority can also be shared with the woman under certain conditions. This authority should be applied as the last solution when the marital life turns into suffering for the spouses, but it may also be used by the spouses as a means of harming the other party. At this point, Islamic jurists examined both the religious and legal dimensions of such malevolent behaviors and tried to prevent this by specifying various provisions based on the relevant texts. In this framework, firstly, the concept of "et-ta'assuf fi't-talak" used by contemporary Islamic jurists for this kind of divorce and the important specification and criteria sought in its realization were tried to be explained. Afterwards, the legal provision of this kind of divorce/separation was examined together with the different approaches of the fukahâ (a person who has advanced knowledge of fiqh in the science of fiqh enough to express opinions). In addition, the fact that what is essential in talaq, which is at the center of their different approaches, is permissibility or haram is also briefly discussed. Another important issue included in the study is the legal consequence of the divorce/separation performed by the spouses for the sole purpose of harming the other party without any sharia reason, which is called "abuse of right". In this context, firstly, the criteria that play a fundamental role in talking about the phenomenon of "abuse of right" were briefly mentioned. Then, the legal consequences of divorcing the wife or the separation of the woman from her husband, who suffered from the disease of death, referred to as in the literature "death disease or feared disease", was explained. The different views of the Fukahâ on this and the factors that affect the formation of these different views have been examined. In addition, in the study, the legal consequences of the husband divorcing his wife for an insignificant purpose such as the realization of another marriage without a justifiable reason considered as abuse of right, or the woman's separation from her husband with the rights granted to her were also discussed.

In the examination, it is concluded that it is not permissible to divorce only to harm the other party or to gain an insignificant personal benefit. And that the husband or wife who committed this should be treated in violation of this bad purpose and that it would be more appropriate to make a deterrent decision. Accordingly, designating an heir to the wife who the death-sick husband divorced without a legitimate reason, -without restricting her inheritance to the end of the iddah or marrying another person; and designating an heir to the husband who the wife on her deathbed divorced without any reasonable grounds by the tefvîz method, without his right of inheritance is restricted by any reason would be more suitable. Likewise, giving the husband the least from the *hul* cost or the inheritance in the event that the woman who suffers death leaves her husband with this method by keeping the *hul* cost high in order to harm her other heirs; and in the event that the woman takes such a way to deprive her husband of the inheritance, it will be more appropriate to give her husband the most of the *hul* price or inheritance. Again, in the event that the other party suffers material or moral damage due to the divorce of the husband, who is in good health without a legitimate reason, or the divorce of the wife from her husband, it has come to the conclusion that it would be more beneficial in terms of the result to make the person who caused the damage pay the compensation.

**Keywords:** İslamic Law, Family, Divorce, Wife, Husband.

## İslâm Aile Hukukunda Boşanma Yetkisinin Kötüye Kullanılmasının Hükmü ve Hukukî Sonucu

### Öz

İslâm dininde evlilik müessesine büyük önem atfedilmiştir. Bu müessesinin devamını temine yönelik çeşitli tedbirler alınmıştır. Ancak bazı durumlarda eşler arasındaki ilişki zedelenip yaşanmaz bir keyfiyet alabilmektedir. Bunun çözüm yolu olarak boşanma meşru kılınmıştır. Bilhassa nimet-külfet dengesinin sağlanması için prensip olarak kocaya verilen boşanma hakkı/yetkisi belli şartlar çerçevesinde kadınla da paylaşılabilir. Mezkûr yetkiye ise evlilik hayatı eşler için acı ve ıstırap haline dönüştüğünde son çözüm olarak başvurulması gerekirken eşlerden bunu, karşı tarafa zarar verme aracı olarak kullanan da olabilmektedir. Bu noktada İslâm hukukçuları, bu tür art niyetli davranışların hem dinî hem de hukukî boyutlarını, incelemiş ve ilgili naslardan hareketle çeşitli hükümler belirterek bunun önüne geçmeye çalışmışlardır.

Çalışmamızda geçerli bir neden olmaksızın kocanın eşini boşamasının veya kadının hul' veya tefvîz yoluyla kocasından ayrılmasının dinî hükmü ve hukukî sonucu ele alınmıştır. Bu çerçevede önce çağdaş İslâm hukukçular tarafından bu tarz boşanma için kullanılan "et-ta'assuf fi't-talak" kavramı ve bunun gerçekleşmesinde aranan önemli özellik ve kriterler izah edilmeye çalışılmıştır. Sonrasında bu türden boşanmanın/ayrılmanın fikhî hükmü, fukahânın buna yönelik farklı yaklaşımlarıyla birlikte irdelenmiştir. Bunun yanı sıra fukahânın konuya ilişkin farklı yaklaşımlarının merkezinde yer alan talâka aslolan mubahlık veya haramlık olduğu hususu da kısa bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmada yer verilen diğer önemli bir konu, eşlerin "hakkın kötüye kullanılması" olarak tabir edilen her hangi bir şer'î gerekçe olmadan sırf karşı tarafa zarar vermek amacıyla gerçekleştirdikleri boşanmanın/ayrılmanın hukukî sonucudur. Bu bağlamda da önce "hakkın kötüye kullanılması" olgusundan söz edilebilmesinde temel rol oynayan kriterlerden kısaca söz edilmiştir. Ardından literatürde "maraz-ı mevt/ölüm hastalığı veya maraz-i mahûf/korkulan hastalık" ifadeleriyle anılan ölüm hastalığına yakalanan kocanın hanımını boşamasının veya kadının kocasından ayrılmasının hukukî sonucu açıklanmıştır. Fukahânın buna ilişkin farklı görüşleri ve bu farklı görüşlerin oluşmasında etkili olan faktörler incelenmiştir. Ayrıca çalışmada hakkın kötüye kullanılması olarak değerlendirilen haklı bir gerekçe olmaksızın, başka bir evliliğin gerçekleştirilmesi gibi önemsiz bir amaç uğruna kocanın eşini boşaması veya kadının kendisine tanınan haklarla kocasından ayrılmasının hukukî sonucu da tartışılmıştır.

Yapılan incelemede karı veya kocanın karşı tarafa zarar vermek amacıyla gerçekleştirdiği ayrılmanın haram bir davranış olarak görülmesi daha tercihe şayan bulunmuştur. Diğer taraftan bunu gerçekleştiren karı veya koca ile bu kötü amacına aykırı olarak muamele edilmesi gerektiği ve bundan caydırıcı bir hükmün konulması daha doğru olacağı kanaatine varılmıştır. Buna göre ölüm hastası kocanın, meşru bir gerekçe bulunmaksızın boşadığı karısının, -miras hakkı iddetin bitmesiyle veya başka biriyle evlenmesiyle sınırlandırılmaksızın- mirasçı kılınması; buna mukabil ölüm döşeğinde olan karının, haklı bir gerekçe olmaksızın tefvîz yöntemiyle ayrıldığı kocasının -miras hakkı herhangi bir durumla kayıtlanamaksızın- mirasçı yapılması hakkaniyete daha uygun düşecektir. Aynı şekilde ölüm hastası kadının, diğer mirasçılara zarar vermek amacıyla hul' bedelini yüksek tutarak bu yöntemle kocasında ayrılması durumunda kocaya hul' bedelinden veya mirastan en az olanın ödenmesi; buna karşı kadının kocasını mirastan mahrum etmek amacıyla böyle bir yola tevessül

etmesi halinde ise kocasına, hul' bedelinden veya mirastan en fazla olanın verilmesi daha isabetli olacaktır. Yine meşru bir neden olmaksızın sağlıklı olan kocanın eşini boşaması veya sağlıklı olan karının kocasından ayrılması nedeniyle karşı tarafın maddî veya manevî bir zarara uğraması halinde zarara sebebiyet verene tazminatın ödettilmesinin netice bakımından daha yararlı olacağı kanaati hâsıl olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Aile, Boşanma, Karı, Koca.

## Giriş

İslâm dini, toplumun temelini teşkil eden aile müessesesine; dolayısıyla da ailenin kurulmasında ilk evreyi oluşturan ve insan soyunun devamına katkı sağlayan yegâne meşru' ilişki olan evlilik olgusuna büyük önem vermiştir. Nitekim evlilik konusuna ilişkin belli başlı düzenlemeler doğrudan Kur'an ve sünnet tarafından yapılmış olması bunun açık kanıtıdır.<sup>1</sup> İslâm dini evliliğin kurulmasına önem verdiği kadar sağlıklı bir şekilde sürdürülmesini istemiş ve makul bir gerekçe bulunmadıkça sona erdirilmesini tasvip etmemiştir. Eşlerin birlikteliklerini karşılıklı saygı ve sevgi içinde idame etmelerini teşvik etmiş ve bu birlikteliğin bozulmaması için bazı tedbirler almıştır.<sup>2</sup> Bu bağlamda da eşler arasında yaşanan geçimsizliklerin çözümü için en iyi yöntemin sulh olduğu ifade edilmiştir.<sup>3</sup> Geçimsizliğin son bulmaması durumunda eşlerin ailelerinden seçilecek hakemlerin arabuluculuk yapmaları önerilmiştir.<sup>4</sup> Bunun da fayda etmemesi ve karı-koca arasındaki ilişki yaşanmaz bir keyfiyette dönüşmesi halinde ise son çözüm olarak boşanma yolu meşru kılınmıştır. Boşanma olayı ise tek seferde evlilik bağına sona erdirecek bir çözüm biçiminde değil, eşlerin

<sup>1</sup> el-Bakara, 2/228, 233; en-Nisâ, 4/3, 4, 34; et-Talâk 65/6-7; Ebu Abdullah Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, ts.), 1/604, 605, 606 (No. 1879, 1880, 1881).

<sup>2</sup> Metin Yiğit, "İslam Hukuku'nda Boşanmayı Önleyici Tedbirler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2017), 4; İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkîm Müesseselerine Hukukî İşlerlik Kazandırılması", *Turkish Studies* 12/10 (2017), 333-334, 338-339.

<sup>3</sup> en-Nisâ, 4/128.

<sup>4</sup> en-Nisâ, 4/25, 4/128.

düşünme fırsatını bulmaları maksadıyla farklı zamanlar ve mekânlarda gerçekleştirilmek üzere üç ayrı boşama şeklinde düzenlenmiştir.<sup>5</sup> Bununla beraber Boşanma olgusu helâl şeyler içerisinde Allah katında en sevimsiz şey olarak kabul edilmiştir.<sup>6</sup>

İslâm aile hukukunda özellikle “nimet külfet dengesi”nin sağlanması amacıyla boşanma yetkisi doğrudan kocaya verilmiştir. Bu bağlamda nikâh akdinde kadına verilen mehir, evlilik süresince kadının nafakası, iddet nafakası ve meskeni, temas gerçekleşmeden boşanan kadına verilen maddî destek (mut'a) gibi evlilik ilişkisine terettüp eden maddî külfetlerin tamamı kocaya yüklenmiştir. Bu tür malî masraflardan sorumlu olduğunun bilincinde olan kocanın evliliğin bozulmaması hususunda daha temkinli davranacağı ve boşanma konusunda fevrî hareket etmeyeceği açıktır. Bu ise ciddi bir sebep ortaya çıkmadıkça boşanmanın gerçekleşmeyeceğinden; dolayısıyla da keyfî boşanmaların önüne geçileceğinden önem arz etmektedir.<sup>7</sup> Ancak hemen belirtmeliyiz ki boşanma yetkisi ilke olarak kocaya verilen bir hak olsa da bu hak devredilemez bir yetki ve kadının büsbütün kocaya mahkûm bırakılma şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü belli şartalar çerçevesinde bu yetki, nikâh akdi sırasında veya sonrasında kadına verilebilmekte ve kadın bunu kullanabilmektedir. Kadının bu yetkiye sahip olması ise şu iki yöntemle mümkündür: Birincisi, kadının belli bir bedel karşılığında kendisini kocasından boşamasıdır. Bu tarz boşanma literatürde “hul” veya “muhâle'a” olarak ifade edilmektedir.<sup>8</sup> İkincisi, kocanın nikâh akdi öncesinde veya akit sırasında ya da sonrasında kadına boşama yetkisini vermesidir. Kadına verilen bu tür boşanma

---

<sup>5</sup> el-Bakara, 2/229.

<sup>6</sup> Süleyman b. el-Aş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 2/255 (No. 2178); Muhammed Latif Altun, *Aile Hukuku Özelinde Hanefî ve Evzâî Mezheplerinin Mukayesesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 210.

<sup>7</sup> Abdulvehhâb Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahşîyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1357/1938), 133.

<sup>8</sup> Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin - Abdulfettah Muhammed (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1406, 1412, 1417/1986, 1992, 1997), 7/323; Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, thk. Zuhayr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991), 7/374; Fahrettin Atar, “Muhâle'a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/399.

yetkisi ise “Tefvîzu’t-talâk” olarak tabir edilmektedir. Kadın, kocasının veya başkasının izin ve rızasına ihtiyaç duymaksızın bu yetki devriyle arzuladığı vakitte tek taraflı iradesiyle kendisini boşayabilmektedir.<sup>9</sup>

Esasında boşanma, karı ve koca arasında geçimsizliğin had safhaya ulaşmış artık onların evlilik birlikteliklerini sürdürmeleri imkânsızlaştığı durumda şâri’ tarafından bir çözüm yolu olarak kocaya doğrudan, kariya ise dolaylı olarak verilen meşru bir haktır/yetkidir. İslâm hukukunda bu yetkinin kullanımıyla ilgili gereken düzenlemeler yapılmış ve kötüye kullanılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Buna rağmen karı ve kocanın kendisine verilen bu hakkı meşru olmayan amaçlar için kullandığı müşahede edilmektedir. İşte bu çalışmada eşlerin sözü edilen bu hakkı asıl amacı dışında kullanmalarının hükmü ve hukukî sonuçları irdelenecektir.

## 1. Eşlerin Boşama/Ayrılma Yetkilerini Kötüye Kullanmalarının Hükmü

Boşanma yetkisinin kötüye kullanılması olgusu çağdaş İslâm hukukçular tarafından “et-ta’assuf fi’t-talak” tabiriyle ifade edilmektedir. Burada sözü edilen boşanmanın hükmüne geçmeden önce bu kavramın mahiyetini izah etmeye çalışacağız.

### 1.1. Boşanma Yetkisinin Kötüye Kullanılmasının (Ta’assufun) Mahiyeti

“Talâkta ta’assuf” olarak nitelendirilen eşlerin boşanma yetkilerini kötüye kullanmalarının hükmüne geçmeden önce bunun çerçevesinin belirlenmesi gerekir. Çünkü bir olayın fikhî hükmünün belirlenmesi ancak onu, türlerinden ayıran mahiyetini ve kriterlerini doğru bir biçimde bilmekle mümkündür. Sözlükte ta’assuf, amaçsız ve rehbersiz bir şekilde yola koyulmak, yoldan sapmak, zulmetmek, insafsızca davranmak gibi manalara gelmektedir.<sup>10</sup> İstılahı anlamda ise ta’assufun, klasik fıkıh kaynaklarında çok sayıda uygulaması bulunmasına

<sup>9</sup> Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti maâni elfâzi’l-Minhâc* (Beirut: Dâru’l Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), 4/465; Bedri Aslan, “Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Tartışmalar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 919.

<sup>10</sup> Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beirut: Dâru Sadr, 1414/1994), “asf”, 9/245-246.

rağmen<sup>11</sup> bir terim olarak tanımına yer verilmemiştir. Onun tanımı son dönem İslâm hukukçularına aittir. Muasır hukukçular tarafından yapılan ta'assufun farklı tanımları arasında ise Fethû ed-Dirînî'nin şu tanımı kabule şayan görünmektedir: "Kişinin aslı itibariyle hukuken izin verilmiş olan bir yetkiyi şâri'in amacına aykırı kullanmasıdır."<sup>12</sup> Sözlükte "serbest bırakmak, salı vermek, bağını çözmek" anlamlarında kullanılan talâkın terim manasıyla ilgili yapılan çeşitli tanımlar arasında Şâfiî fakîh Hatîb eş-Şirbînî'nin (öl. 977/1570) şu tanımını uygun bulmaktayız: "Talâk veya benzeri lafızlarla nikâh akdinin bozulmasıdır."<sup>13</sup> Netice itibariyle talâkta ta'assuf olgusunu şu şekilde tanımlayabiliriz: "Karı veya kocanın meşru olan boşanma yetkisini şâri'in amacına aykırı kullanmasıdır." Bir kısım fukahânın de belirttiği gibi boşanma, asıl itibarıyla istenmeyen bir tasarruf olmakla beraber<sup>14</sup> eşler arasında uyuşmazlıkların giderilmesinin imkânsız bir hal aldığı ve birlikteliklerinin adeta ıstırap ve çileye dönüştüğü durumlarda şâri' tarafından mubah kılınan bir çözümdür. Bu çözümün uygulanmasında ise koca doğrudan karı ise dolaylı olarak yetkilendirilmiştir. Hâl böyleyken karı veya koca, eşini mirastan mahrum bırakmak veya ona bir zarar vermek amacıyla kendisine verilen bu yetkiyi kullanırsa şâri'in amacına ters hareket etmiş olur ve meşru bir hakkı kötüye kullanmış sayılır.

Meşru bir hakkın kötüye kullanılmasından söz edebilmek için muasır bazı araştırmacılar tarafından birtakım kriterler ileri sürülmüştür. Söz konusu kriterleri ise şu maddelerde toplayabiliriz:

a) Boşanmada zarar verme amacının güdülmesi: Yukarıda da temas edildiği üzere evlilik akdinin son bulmasından ibaret olan boşanma, başvurulabilecek en son çözüm olmalıdır. Böylece koca

<sup>11</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 5/270-271; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/396.

<sup>12</sup> Fethî ed-Dirînî, *Naẓariyyetü't-ta'assuf fi isti'mâli'l-ḥak fi'l-fıkhî'l-İslamî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 87; Mehmet Selim Aslan, "İslam Hukukunda 'Ta'assuf Kavramı ve Hükümlere Etkisi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 20/67 (2016), 208.

<sup>13</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/455.

<sup>14</sup> Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-kubrâ* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1997), 3/250; Muhammed Emîn b. Ömer İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr ve hâşiyeti İbn 'Âbidîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 3/228.



boşanma yetkisini, kadın ise tefvîz hakkını sırf başkasına zarar vermek amacıyla kullanırsa meşru olan bir hakkı kötüye kullanmış olur. Bu maddeye ölüm döşeğinde bulunan karı veya kocanın karşı tarafı mirastan mahrum bırakmak amacıyla boşama/ayrılma işlemini gerçekleştirmesi olayı örnek olarak gösterilebilir.

d) Boşanmadan amaçlanan maslahatın onun sonucuna terettüp eden maslahata göre çok daha az olması: Karı veya kocanın sırf başkasıyla evlenmek için boşanma yetkisini kullanarak evlilik akdini bitirmesi buna örnek verilebilir.

c) Boşanmadan hedeflenen şahsî maslahatın büyük bir zarara sebebiyet vermesi: Örneğin meşru bir sebep olmadan eşini boşananın amaçladığı menfaat ne kadar büyük olsa da bir yuvanın dağılmasından kaynaklanan bir zarara karşılık gelmez.<sup>15</sup>

Görüldüğü üzere ta'assuf talâkın gerçekleşmesinde genellikle karı veya kocanın karşı tarafa zarar verme veya büyük bir zarara karşılık değersiz bir maslahatın elde etme gayesi rol oynamaktadır. Bu ise şâri'in eşler arasındaki ilişkilerin çıkmaza girdiği durumda bir çözüm olarak sunduğu boşanmadan amaçlanan gayeye ters düşmektedir.<sup>16</sup> Daha öz bir ifadeyle boşanma tasarrufu, asıl itibarıyla meşru kılınan bir hak olsa da başkasına zarar verme aracına dönüştüğünde şâri'in asıl amacına ters düşer ki bu da hukuken verilen bir yetkinin kötüye kullanılmasından ibarettir.<sup>17</sup> Konuyla ilgili ihtilaf da bu noktadan kaynaklanmaktadır.

## 1.2. Boşanma Yetkisinin Kötüye Kullanılmasının Hükümü

Nikâh akdinin bitirilmesi için boşanmanın meşru bir tasarruf olduğu hususunda fukahâ hemfikirdirler.<sup>18</sup> Boşanmanın meşruiyetine delil olarak genelde "Boşama iki defadır. Sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle serbest bırakmaktır."<sup>19</sup> meâlindeki âyet ve bu minvalde varid

<sup>15</sup> Bk. Sümeyye Abdulazîz, *Taṭbîḳu nazariyyeti't-ṭa'assuf fi isti'mâli'l-haḳ fi ba'di mesâili'l-aḥvâli's-şahşiyye* (Buyra: Câmî'atu Aklî Mohand Olhâc, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 32-34; Eymen Mustafa ed-Debbâğ, "et-Ta'assuf fi't-ṭalâḳ", *Mecelletu Câmî'atu'l-Aksâ* 12/1 (2014), 70-71.

<sup>16</sup> Ali Abdullah el-'Avn, "et-Ta'assuf fi't-ṭalâḳ ve'l-ḥuḳûḳü'l-müterattab 'aleyh", *Dirâsâtu 'Ulûmi's-Şerî'a ve'l-Kânûn* 43/2 (2016), 645.

<sup>17</sup> Aslan, "İslam Hukukunda 'Ta'assuf Kavramı", 208.

<sup>18</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/363.

<sup>19</sup> el-Bakara, 2/229.

olmuş diğer âyet ve hadisler gösterilmektedir.<sup>20</sup> Ancak fukahâ, boşanmanın asıl itibariyle mubah olup olmadığı hususunda iki farklı görüş ortaya koymuşlardır.

a) Bir kısım fukahâya göre boşanmada aslolan mubahlıktır. İbnü'l Münzir (öl. 318/930 [?]) bu konuda şunları kaydetmiştir:

“Yüce Allah, ‘Ey Nebî! Eşlerinizi boşamak istediğinizde iddetleri süresinde boşayın ve onların iddetlerini sayın.’<sup>21</sup> buyurarak boşanmayı helal kılmıştır. Yine Hz. Peygamber’in (s.a.v.) de Hz. Ömer’in kendisine oğlu Abdullah’ın boşanma meselesini açınca ‘Temizlendiğinde istediği zaman boşayabilir.’<sup>22</sup> dediği tespit edilmiştir. Görüldüğü üzere kitap ve sünnet boşanmanın mubah olup mahzur olmadığını göstermektedir. Zaten boşanmanın helal olduğuna delalet eden birçok haber bulunduğu halde onu haram kılacak herhangi bir haber tespit edilmemiştir.”<sup>23</sup>

Kurtubî (öl. 671/1273) de “Kitap, sünnet ve ümmetin icmâi, boşanmada aslolan mubahlık olduğunu göstermektedir.”<sup>24</sup> diyerek bu görüşü tercih etmiştir. Aynı şekilde Hanefî mezhebinin önde gelen fakîhlerinden Serahsî (öl. 483/1090 [?]) “Sevilmeyen bir tasarruf olmakla beraber boşanma mubah olarak görülmüştür. Âlimlerin büyük çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir.”<sup>25</sup> söyleyerek âlimlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğuna vurgu yapmıştır. Bu görüşü savunanlar, genelde boşanmanın helal veya sakıncalı olmayan bir tasarruf olduğunu ifade eden delilleri getirmişlerdir. Bu delillerin başında boşanmanın sakıncalı olmadığını gösteren “Kadınları boşamanızda sizin için bir sakınca bulunmamaktadır.”<sup>26</sup> meâlindeki âyet gelmektedir. Bu konuda en çok başvurulan diğer bir delil ise boşanmanın asıl itibariyle helal bir fiil olduğuna delalet eden “Allah katında en sevimsiz helal boşanmaktır.”<sup>27</sup> anlamındaki hadistir.

<sup>20</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Kitâbu’-t-ṭalâk”, 4 (2177).

<sup>21</sup> et-Talâk, 65/1.

<sup>22</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîhu’l-Buḥârî*, thk. Muhammed Züheyr (b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001) “Kitâbu’-t-ṭalâk”, 43, (No. 5332).

<sup>23</sup> Muhammed b. İbrahim İbn Münzir, *el-İşrâf ‘alâ mezhebi’l-‘ulemâ*, thk. Sağır Ahmed (b.y.: Mektebetu Mekke es-Sikâfiyye, 1425/2004), 5/183.

<sup>24</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li aḥkâmi’l-Kur’an* (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1384/1964), 3/126.

<sup>25</sup> Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993), 6/2.

<sup>26</sup> el-Bakara, 2/236.

<sup>27</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Kitâbu’-t-ṭalâk”, 4 (No. 2178).

b) Bir kısım fukahâya göre ise zaruri bir durum ortaya çıkmadığı sürece boşanmada aslolan haramlıktır. İbn Teymiyye (öl. 728/1328) bu görüşü şöyle ifade etmiştir: “Zaruri bir durum olmadığı müddetçe boşanma haram olarak görülmelidir. İlgili delil ve usûller bunu iktiza etmektedir. Fakat zaruri hallerde boşanma insanlar için bir rahmet olarak sunulmuştur.”<sup>28</sup> Bu görüşün desteklenmesinde şu deliller öne çıkmaktadır: “Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın.”<sup>29</sup> ve “Allah, sırf zevk amacıyla çok evlenip boşanana lanet etmiştir.”<sup>30</sup> Vehbe Zuhaylî, hem şer’î maksatlarla uyduğu hem de boşanmadan kaynaklanan birçok tehlikenin önüne geçtiği için bu görüşün daha tercihe şayan olduğunu belirtmektedir.<sup>31</sup>

Boşanma yetkisinin asıl amacı dışında kullanılmasının hükmüne gelince; bu konuda fukahânın boşanma olgusunun asıl itibariyle mubah olup olmadığı hususundaki ihtilaflarına bağlı olarak iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Esasında klasik dönem fakîhleri doğrudan bu tür boşanmanın şer’î hükmüne değinmemişlerdir. Daha çok bunun fer’î meselelerinin hukukî sonuçlarıyla ilgilenmişlerdir. Bu yüzden burada konuyla ilgili fikhî hüküm, fakîhlerin ilgili meselelere ilişkin düşüncelerinden ve onların “hak” nazariyeleriyle ilgili görüşlerinden hareketle tespit edilmeye çalışılacaktır. Buna göre boşanmanın aslî hükmünü mubah olarak gören görüşü esas aldığımızda bu türden boşanmanın hükmünü caiz olarak görmemiz gerekir. Çünkü bu görüşe göre boşama aslî itibariyle yasal bir hak olup onun sahibi –naslarla yasaklanan durumlar hariç- istediği zaman bu hakkı kullanma yetkisini haizdir. Nitekim mutlak hak nazariyesini<sup>32</sup> savunan fakîhlere göre ister başkasına zarar versin ister vermesin hak sahibi hakkını kullanmakta serbesttir. Bu, hiçbir şekilde engellenemez.<sup>33</sup> Ancak bu görüşe göre

<sup>28</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-kubrâ*, 3/211.

<sup>29</sup> en-Nisâ, 4/34.

<sup>30</sup> Ali b. Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerḥu Mişkâti'l-meşâbih* (Beirut: Daru'l-Fikr, 1422/2002), 5/2137.

<sup>31</sup> Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühu* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/6921.

<sup>32</sup> Mutlak hak nazariyesi, hak sahibinin hiçbir surette hakkını kullanmaktan engellenememesi demektir. Aslan, “İslam Hukukunda ‘Ta’assuf’ Kavramı ve Hükümlere Etkisi”, 216.

<sup>33</sup> Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 15/21.

boşanma meşru bir yetki olmakla beraber şer'î bir zorunluluk olmadığı sürece evlâ olan bunun kullanılmamasıdır.<sup>34</sup> Yani bahse konu boşanma hilaf-i evlâ olarak değerlendirilir. Buna karşı boşanmada aslolan haramlık olduğunu düşünen fukahânın görüşünü temel aldığımızda ise söz konusu boşanmayı haram olarak kabul etmemiz lazım gelir. Nitekim bu görüşe göre ancak eşler arasında şiddetli geçimsizlik gibi zaruri bir durum ortaya çıktığında boşanmaya cevaz verilebilir; aksi halde boşanma olgusu aslî hükmü olan haramlık üzerine bırakılmalıdır. İbn 'Âbidîn (ö. 1252/1836) bunu şöyle izah etmiştir:

“Boşanmada aslolan haramlıktır. Yani caiz kılacak bir durum ortaya çıkmadıkça boşanmanın haram olarak görülmesi gerekir. Zaten fakihlerin 'Boşanmanın aslî hükmü haram olmakla beraber (şiddetli anlaşmazlık yüzünden sürdürülmesi imkânsız hale gelen evlilik birlikteliğinden kurtulmak amacıyla) bir çözüm yolu olarak boşanmaya cevaz verilmiştir.' şeklindeki ifadeleri bundan ibarettir. Hâl böyle olunca boşanmayı gerektiren herhangi bir sebep meydana çıkmadığı sürece bu yola tevessül edilmemeli; aksi takdirde bunu yapmak ahmaklık, aptallık ve cahillik olup aile ve çocuklara zarar vermekten başka bir şeye yaramaz.”

İbn 'Âbidîn devamında şunları kaydetmiştir: “Boşanmayı gerektiren şer'î bir gerekçe bulunmadığı sürece boşanma olgusu aslî hükmü olan haramlık üzerine kabul edilmelidir.”<sup>35</sup>

Zikredilen görüşlerden boşanmada aslolan haramlık olduğu yönündeki görüşün tercih edilmesi daha isabetli görünmektedir. Zira evlilik, süreklilik isteyen, dinî ve dünyevî birçok maslahatı şârî'in maksadına uygun bir biçimde gerçekleştiren bir akittir. Zorunlu bir durum olmadıkça bu akdin sonlandırılmasına, dolayısıyla da sözü edilen maslahatların kaçırılmasına izin verilmemelidir.<sup>36</sup> Karşıt görüştekilerin delillerinden “boşanmanın sakıncalı bir tasarruf olmadığını”<sup>37</sup> gösteren âyetin hükmü genel değildir. Henüz dokunmayan veya mihri belirlenmeyen kadınların boşanmasıyla münhasırdır. Dolayısıyla bu âyet, boşanmanın aslî hükmünün mubah olduğunu göstermez.<sup>38</sup> Yine

<sup>34</sup> Şîrîn Zuheyir Ebû 'Abdû, *Ma'âlimü'l-üsreti'l-muslime fi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Gazze: el-Câmî'atü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1430/2010), 103.

<sup>35</sup> İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/228.

<sup>36</sup> Hallâf, *Ahkâmü'l-a'vâli's-şahsiyye*, 146.

<sup>37</sup> el-Bakara, 2/236.

<sup>38</sup> Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 284.

“boşanmayı sevimsiz bir helal”<sup>39</sup> olarak gösteren hadisin hükmü da boşanmanın zaruri bir hal aldığı durumlar ile takyîd edilmiştir. İbn ‘Âbidîn İbnü’l-Hümâm’dan (öl. 861/1457) naklen “(Hadiste geçen mubah ifadesi) boşanmanın helal kılındığı vakitlere hamledilmektedir.” diyerek buna vurgu yapmıştır.<sup>40</sup> Buna binaen bahse konu boşanma türünün haram olarak görülmesinde bir sakıncanın olmaması gerekir. Nitekim aslı itibariyle boşanmayı mubah görenlerin aksine meşru hakların kullanılmasında aslanan mutlak serbestlik değildir. Bilakis Fethî ed-Dirîni’nin de ifade ettiği gibi meşru hakkın kullanım yetkisi şer’in maksadına aykırı düşmemesi ve başkasına zarar vermemesiyle kayıtlanmıştır.<sup>41</sup> Bu sebeple zaruri ihtiyaç sonucunda bir çözüm yolu olarak şâri’ tarafında sunulan boşanma hakkı, bu amaç dışında kullanılırsa şer’in maksadına terse düşmüş olur. Bu ise şer’an sabit olan bir hakkın meşru olan amacı dışında kullanılması olur ki buna cevaz verilmemiştir. Bunun yanı sıra bu türden boşanmadan genellikle karşı tarafın zarara uğratılması amaçlanmaktadır. Sebepsiz yere başkasına zarar vermek ise kesin delillerle haram kılınmıştır. Bu delillerin başında Resûlullah’tan (s.a.v.) rivayet edilen “Zarar ve zarara zararla karşılık vermek yoktur.”<sup>42</sup> anlamındaki hadistir. Aynı zamanda genel bir fikhî kaide olarak da fukahâ tarafından çokça müracaat edilen hadisin hükmü, âmm olup kimden ve ne şekilde geldiğine bakılmaksızın, haksız yere yapılan zararın her türlüşünün haram olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde kadının kocasına zarar vermek amacıyla tefvîz yöntemiyle evlilik akdini bitirmesi, bir kısım fukahâ tarafından mekruh olarak görülse de<sup>43</sup> -boşanmada olduğu gibi- haram olarak kabul edilmesi daha isabetli görünmektedir.<sup>44</sup> Nitekim sonuç itibariyle nikâh akdini bitiren bir anlaşma olması hasebiyle bahsi geçen yöntem -birçok fakîhin

<sup>39</sup> Ebû Dâvûd, “Kitâbu’t-ţalâk”, 4, (No. 2178).

<sup>40</sup> İbn ‘Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 3/228.

<sup>41</sup> Dirîni, *Nażariyyetü’t-ta’assuff*, 34.

<sup>42</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, “Kitâbu’l-aḥkâm”, 17, (No. 2341).

<sup>43</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/323; Komisyon, *el-Mevsû’atü’l-fikhiyye* (Kuveyt: Dâru’s-Selâsil, 1427/2006), 19/240.

<sup>44</sup> Mâlikîler hul’ ile yapılan bu tür boşanmayı haram görmüşlerdir. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimâtü’l-mümehhidât*, thk. Muhammed Hacî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1408/1988), 1/559.

belirttiği gibi<sup>45</sup> bir çeşit boşanma sayılması; dolayısıyla da yukarıda boşanma konusunda beyan ettiğimiz gerekçelere binaen haklı bir neden olmadan kadının bunu kötüye kullanmasının caiz görülmemesi hakkaniyete daha uygun olacaktır. Zaten “Geçerli bir neden olmaksızın kocasından boşanmasını isteyen kadına cennetin kokusu haramdır.”<sup>46</sup> manasındaki hadis de bunu teyit etmektedir. Zira hadiste, dolaylı olarak azap ile tehdit söz konusudur.<sup>47</sup> Tehdit ise ancak yapılması vâcib bir ibadetin terk edilmesinden veya haram bir şeyin işlenmesinden ötürü yapılır.<sup>48</sup> Yine hadis ve sahâbe uygulamalarında anlatılan bu tür anlaşmalarının hemen hepsinin karı ile koca arasında yaşanan geçimsizlikler yüzünden yapılmış olması böyle anlaşmalar ancak zorunlu durumlarda başvurulduğunu göstermektedir.<sup>49</sup>

## 2. Boşanma Yetkisinin Kötüye Kullanılmasının Hukukî Sonucu

Hiçbir şer’î gerekçe olmadan sırf karşı tarafa zarar vermek için yapılan boşamanın hükmünün haram olarak görülmesinin daha isabetli olacağına yukarıda temas ettik. Söz konusu boşanmanın geçerli olup olmayacağı hususuna gelince; bu konuda genel kanaat, haram bir tasarruf olarak görülmekle beraber böyle bir boşanmanın geçerli olacağı, dolayısıyla da ilgili fikhî hükümlerin kendisine terettüp edeceği yönündedir. Nitekim klasik fıkıh kaynaklarına baktığımızda genelde bu tür boşanmanın hukukî sonuçlarından söz ettiklerine şahit oluyoruz. Bunu geçersiz gören kimseye rastlamadık. Çağdaş hukukçulardan Fârûk Abdullah bu konuda şunları kaydetmektedir:

“Fukahânın çoğunluğuna göre boşanma hakkı onu gerekli kılan durumlara sınırlıdır.

Zorunlu bir durum olmadan boşanmayı gerçekleştiren kişi günahkâr olur. Bu tarz

<sup>45</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 7/374; Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hekâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: el-Matb'atu'l-Emîriyye el-Kübrâ, 1313/1896), 2/268.

<sup>46</sup> İbn Mâce, “Kitâbu't-ţalâk”, 21, (No. 2055).

<sup>47</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evţâr*, thk. İsmüddîn es-Sabâbitî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 6/262.

<sup>48</sup> Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 6/531.

<sup>49</sup> Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhî'l-imam eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1999), 10/4-5; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/323-324

boşanmanın geçerliliği konusunda ise fukahâdan aykırı görüş beyan eden kimseye rastlamadım.”<sup>50</sup>

Hukukî sonuçları olan bu türden boşanmalar aşağıda verilmiştir.

## 2.1. Ölüm Hastası Kocanın Hanımını Boşamasının Hukukî

### Sonucu

Fıkıh kaynaklarında “maraz-ı mevt/ölüm hastalığı veya maraz-i mahûf/korkulan hastalık” ifadeleriyle yer alan bu hastalık durumu fakîhler tarafından farklı şekillerde izah edilmiştir.<sup>51</sup> Burada *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*’de yer alan şu izahatı esas alacağız:

“Maraz-ı mevt, erkekleri ev dışındaki, kadınları ise ev içindeki işlerini göremez hale getiren ve genellikle üzerinden bir sene geçmeden ölümle sonuçlanan hastalıktır.”<sup>52</sup>

*Mecelle*’ye göre şu durumlar da ölüm hasatlığı hükmünde addedilmiştir: a) Kısas edilmek üzere katilin idam sahasına çıkarılması. b) Savaşçıların mübâreze meydanında birebir eşleşerek ölümüne vuruşmaları. c) Batan gemiden sağ kurtulan kişinin bir tahta parçasına tutunması. d) Kişinin yırtıcı hayvan pençesine düşmesi.<sup>53</sup> *Mecelle*’nin açıklamasından anlaşıldığı üzere söz konusu hastalığın belirlenmesinde genelde şu kriterler esas alınmaktadır:

- Hastalığın çoğunlukla ölümle neticelenen hastalıklar cinsinden olması veya genellikle ölüme götüren tehlikeli bir durumun bulunması.

- Hastalığa yakalanan kişinin günlük işlerini tek başına yapamaz duruma düşmesi.

- Hastalığın tespit edilmesiyle birlikte hastanın iş yapamaz durumunun kesinlik kazanması ve yaşamasının bir seneyi aşmaması.<sup>54</sup>

Buna göre ölüm hastalığına düşen kişinin bir seneden az bir sürede ölmesi durumunda bu süre içinde yaptığı bütün tasarrufları

<sup>50</sup> Fârûk Abdullah Kerîm, *el-Vesîf fi şerhi kânûni’l-aḥvâli’ş-şahşiyye el-İrâkî* (Süleymaniye: Câmî’atü’s-Süleymaniyye, 2004), 177.

<sup>51</sup> Bk. İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 6/203; Abdulkerîm Zeydân, *el-Mufaşşal fi ahkâmi’l-mer’e ve’l-beyti’l-müslim fi’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1413/1993), 10/361-365.

<sup>52</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm* (b.y.: Dâru’l-Cil, 1411/1991), 4/136.

<sup>53</sup> Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 4/136-137

<sup>54</sup> Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 4/137-138; Ali Bakkal, “Maraz-ı mevt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/39.

ölüm hastalığı hükmüne tabi tutulur. Buna karşı kişinin bir seneden fazla yaşaması veya ölümcül hastalıktan iyileşmesi ya da ölümcül tehlikeden kurtulması halinde ise hastalık veya ölümcül tehlike süresi içinde gerçekleştirdiği işlemlerinin tümü, sağlıklı halinde yapılan tasarruflar cinsinden sayılır ve geçerli olarak kabul edilir.<sup>55</sup>

Bilinci yerinde olduğu sürece ölüm hastalığı, kişinin vücûb ehliyetine<sup>56</sup> engel değildir. Çünkü bu hastalık kişinin düşünmesine ve konuşmasına engel teşkil etmemektedir. Aynı şekilde akla herhangi bir hâlel getirmeyeceği gerekçesiyle kişinin edâ ehliyetine<sup>57</sup> de mani değildir. Hâl böyle olunca bu hastalığa düşen kişi hak ve borçlar altına girebildiği gibi onun alışveriş gibi ivazlı/karşılıklı tasarrufları da geçerli olur.<sup>58</sup> Ancak ölüm hastalığında veya bunun hükümde olanların, içinde bulunduğu durumun etkisiyle özellikle alacaklı ve vârislerin haklarını ihlâl edecek bazı işlemler yapabileceği düşüncesiyle ivazsız olan bazı tasarruflarının kısıtlanmasına gidilmiştir. Buna göre ölüm hastası kişinin alışveriş ve icâre gibi ivazlı sözleşmeleri –alıcıyı kayırdığına dair kanıt bulunmadığı sürece- geçerlidir. Hastanın ölümünden sonra ne alacaklı ne de varisler buna karşı çıkabilir. Çünkü bu gibi tasarruflar, karşılıklı olduğundan hastanın mülkünden bir şeyi eksiltmez. Dolayısıyla da alacaklı ve varisler herhangi bir hak iddia edemezler. Aynı şekilde sözü edilen hastanın, varisleri dışında birisinin lehine borç ikrarında bulunmasında da bir mani bulunmamaktadır. Buna mukabil ölüm hastasının hibe ve vakıf gibi teberru/karşılıksız tasarrufları ve alıcıya iltimas geçtiği belirgin olan alışverişleri ise alacaklı ve varislere zarar verdiği gerekçesiyle, vasiyete olduğu gibi malının üçte biriyle sınırlı tutulur. Malının üçte birini aşan kısımda tasarrufları durdurulur ve ancak varislerinin onayı ile geçerlilik kazanır.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/202; Muhammed b. Ahmed er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 6/59.

<sup>56</sup> Kişinin dinî ve hukukî haklara sahip olabileme ve borç altına girebilme yeteneğidir. Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/534.

<sup>57</sup> Kişinin sahip olduğu hakları bizzat kullanabilme ve bizzat kendi işlemiyle borç altına girebilme ehliyetidir. Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/535-536.

<sup>58</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4/2978-2979.

<sup>59</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/157, 237; 6/193; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/523.



Ölüm hastasının evlenmesinin geçerli olup olmayacağı meselesi fakihler arasında tartışma konusu olmuştur. Buna göre Mâlikî fakihleri, erkek veya kadının yabancı birisini mirasçı veya mehir alacaklısı yapmak suretiyle varislere zarar vermek istediği kuşkusunu bulunduğu için bu durumdaki nikâhın fasid olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>60</sup> Cumhur ise evlenmenin de hevâic-i asliyeden olduğunu, dolayısıyla da buna herhangi bir mâninin olmaması gerektiğini ifade ederek böyle bir hastalık esnasında mehr-i misil ile yapılan nikâhı sahih görmüşlerdir. Onlara göre mehr-i misli aşan kısım geçersizdir.<sup>61</sup> Yine sözünü ettiğimiz hastanın boşamasının geçerli olduğu hususunda ittifak vardır.<sup>62</sup> Ancak bu gibi durumlarda kocanın eşini mirastan mahrum etme kastı hayli yüksek bir ihtimal olduğundan fakihler, bu boşanmayı geçerli görmesine rağmen boşanan kadının mirasçı olup olmayacağı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

Literatürde söz konusu boşanma için “طلاق/الفار”(mirası) kaçıranın boşaması” tabiri de kullanılmaktadır.<sup>63</sup> Bu durumda bulunan koca eşini ric’i talâk ile boşar ve iddet süresi içinde vefat ederse kadın -rızası olsun veya olmasın- mirasçı olur. Çünkü bu durumda hükmen de olsa evlilik bağı devam etmektedir. Bu konuda fakihler hemfikirdirler.<sup>64</sup> Yine fukahâ, bâin talâkla boşanmayı gerçekleştiren ölüm hastası kocadan önce karısının vefat etmesi halinde kocanın mirasçı olamayacağı hususunda da ittifak etmişlerdir. Zira bu durumda kocanın kendi rızasıyla mirastan vazgeçtiğine hükmedilmektedir.<sup>65</sup>

Ölüm hastası koca eşini bâin talâk ile boşar ve iddet müddeti içerisinde vefat ederse kadının mirasçı olup olmayacağı tartışılmıştır. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine, Hanbelî mezhebinin sahîh görüşüne ve Şâfiî’nin kadim görüşüne göre bu durumda kadın şu şartlarla mirasçı olur: a) Zifafın gerçekleşmiş olması gerekir. Bundan dolayı boşanma

<sup>60</sup> Muhammed b. Ahmed es-Sâvî, *Hâşiyetü’ş-Şâvi ‘ala’ş-Şerhi’ş-Şağîr* (b.y.: Mektebetu Mustafa’l-Bâbi’l-Halebî, 1372/1952), 2/145.

<sup>61</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ ehli’l-Medîne* (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1403/1983), 3/495; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 8/279.

<sup>62</sup> Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, 4/477; İbn ‘Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 3/383.

<sup>63</sup> Bâbertî, *el-‘Înâye*, 4/145.

<sup>64</sup> Bâbertî, *el-‘Înâye*, 4/145; Komisyon, *el-Mevsû’atü’l-fıkhiyye*, 29/49.

<sup>65</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî*, 9/6978.

zifaf olmadan gerçekleşmişse kadın mirasçı olamaz. b) Boşanma kadının rızası dışında yapılmış olmalıdır. Aksi takdirde kadın miras hak iddia edemez. c) Boşanma sırasında karı ve kocanın birbirlerine mirasçı olabilme pozisyonunda olmaları şarttır. Buna göre boşanma esnasında kitabî olan kadın iddet süresi içerisinde ve kocanın vefatından önce Müslüman olsa bile mirasçı olamaz. Bu görüşün desteklenmesi için nakli ve aklî olmak üzere iki farklı delil serdedilmiştir. Nakli delil olarak sahâbenin, sözünü ettiğimiz görüşü destekler nitelikte birçok uygulamaları<sup>66</sup> bulunmasına rağmen genellikle Hz. Osman'ın Abdurrahman b. 'Avf'ın (öl. 32/652) ölüm döşegindeyken eşini Tûmâdir'ı bâin talâkla boşadığı halde Tûmâdir'ı ona mirasçı kılması<sup>67</sup> şeklindeki olay gösterilmektedir. Hz. Osman'ın Müslümanların halifesi sıfatıyla sahâbîlerin huzurunda verdiği bu fetvaya, kimse karşı çıkmadığı için icmâ olarak kabul edilmiştir.<sup>68</sup> Aklî delil ise şöyledir: Ölüm hastalığı halinde gerçekleşen boşanma, genellikle kadını mirastan mahrum etmeye yönelik olduğu açıktır. Hâl böyleyken malına konmak amacıyla mûrisini öldüren mirasçının, amacına aykırı olarak mirastan mahrum bırakılması gibi kötü niyetli kocanın maksadına aykırı olarak kadının mirasçı kılınması hakkaniyete daha uygun düşecektir.<sup>69</sup> İbn Ebî Zeyd (öl. 310/922) bunu şöyle anlatmıştır:

“Resûlüllah (s.a.v.) mûrisini öldüren mirasçıyı, öldürmekten dolayı mirastan mahrum ettiğine göre ölüm hastası koca tarafından boşanan kadının da mirastan mahrum edilmemesi gerekir. Zikredilen her iki mirasçı arasında fark bulunmamaktadır. Zira bunlardan biri mirası almak için bir sebebe başvurmuş; ancak aynı sebep yüzünden

<sup>66</sup> Bk. Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Atâ-Muhammed Ali Mu'avviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 6/112-113.

<sup>67</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnavutî vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 11/464, (No. 6877).

<sup>68</sup> Muhammed b. Abdillâh el-İşbîlî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta' Mâlik* (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 5/606.

<sup>69</sup> Abdulmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matleb fi dirâyetü'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 14/231; Âlâüddîn b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 3/218; Abdurrahman b. Muhammed İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'* (b.y.: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, ts.), 7/181; Mansûr b. Yunus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kîna' 'an metni'l-İknâ'* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/481.

mirastan mahrum bırakılmıştır. Diğeri ise kişi mirastan mahrum bırakılmak için bir yola müracaat edilmiş; ancak o kişi aynı yol sebebiyle mirasçı kılınmıştır. Hâl böyleyken ölüm hastalığı içerisinde mirastan mahrum bırakılmak amacıyla boşanan kadının mirasçı kılınması gerekir...<sup>70</sup>

Yani her iki olayda da hedeflenen kötü niyetin tersine bir hükmün verilmesi öngörülmüştür. İmam Şâfiî'nin cedîd görüşüne göre bahse konu boşanmada kadın mirasçı olamaz. İmam Şâfiî'nin bu görüşü şöyle gerekçelendirilmiştir: Karı ile koca arasındaki mirasçılık ilişkisi olan evlilik bağı bâin talâkla son bulduğundan boşamayı yapan hasta kocanın, kendisinden önce vefat eden karısına mirasçı olamayacağı gibi bunun aksi de mümkün değildir. Ayrıca İbnü'z-Zübeyr (öl. 73/692), Hz. Osman'ın bâin talâkla boşanan Abdurrahman b. 'Avf'un eşini ona mirasçı kılmasını doğru bulmayarak karşı çıkmıştır ki bu da karşıt görüştekilerin ifade ettiğinin aksine konuya ilişkin icmânın oluşmadığını göstermektedir.<sup>71</sup>

Ölüm hastası kocanın eşini boşaması ve iddet bittikten sonra vefat etmesi halinde boşanan kadının kendisine mirasçı olup olamayacağı konusunda da ihtilaf vardır. Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre bu durumda kadın mirasçı olamaz. Çünkü eşler arasındaki mirasçılık sebebi olan evlilik bağı iddetin bitmesiyle son bulmaktadır.<sup>72</sup> Ahmed b. Hanbel'in meşhur görüşüne göre iddeti sona erse de sözü edilen kadın, başka birisiyle evlenmediği sürece mirasçı kılınır. Zira kocanın ölüm hastalığı içerisinde böyle bir tasarrufta bulunması, amacının kadını mirastan mahrum etmek olduğunun göstergesidir. Bu yüzden kocanın kötü niyetine karşılık olarak kadının mirasçı kılınması daha isabetli olacaktır. Kadının başka birisiyle evlenmesi durumunda ise bir kadının aynı anda iki koca ile evli bulunması şer'î açıdan mümkün olmadığı için iki ayrı kocaya mirasçı olması da söz konusu olmamalıdır. Nitekim eşler arasındaki mirasçılık, nikâh sonucu kazanılan bir hak olduğu için mevcut nikâh ile başka bir nikâhın birleşmesi caiz değildir. Ayrıca başka birisiyle evlenmesi kadının kendi rızasıyla ilk evliliğiyle çelişen bir

<sup>70</sup> Abdurrahman b. Mervân el-Kanâzi'î, *Tefsîru'l-Muvaţta'*, thk. 'Âmir Hüseyin Sabrî (Katar: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 1/376.

<sup>71</sup> Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 10/265; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâç*, 4/477.

<sup>72</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 4/528-529; Şâfiî, *el-Ümm*, 5/271.

eylemde bulunması anlamındadır. Bu ise boşanmanın kadının rızasıyla gerçekleştiğine benzer ki bu durumda kadın mirasçı kılınmaz.<sup>73</sup> Mâlikî mezhebine göre iddeti bitse ve başka birisiyle evlense bile kadının mirasçı kılınması esastır. Çünkü bu konuda kadının mirasçı kılınmasından temel gaye, kötü niyetine karşılık olarak kocanın cezalandırılmasıdır. Bu gayenin ise iddetten sonra devam etmesi gerektiği gibi kadının başka birisiyle evlenmesiyle de son bulmaması gerekir.<sup>74</sup>

Ölüm hastalığı esnasında gerçekleşen boşanmada, kocanın vefatı ister iddet süresi içerisinde veya sonrasında olsun ve kadın ister başka birisiyle evlenmiş olsun veya olmasın, boşanma eylemi rızası dışında olduğu sürece kadını mirasçı kılan Mâlikî mezhebinin görüşü daha isabetli görünmektedir.<sup>75</sup> Nitekim bu tür durumlarda kadının mirasçı kılınması, herhangi bir şer'î gerekçe olmadan -meşru bir hak olan boşanma yetkisi alet edilerek- kadının hakkının gasp edilmesine karşı alınan en önemli tedbirdir.<sup>76</sup> Zira şer'î açıdan tanınan bir hakkın engellenmesi, şahsî menfaatler doğrultusunda değil, meşru görünen gerekçelerle olmalıdır. Kadının mirasçılığı ise şer'î olarak kocanın hastalığıyla sabit olan bir hak olduğuna göre kocanın keyfî davranışlarına kurban edilmemelidir.<sup>77</sup> Zaten mirasçıların haklarının korunması kastıyla ölüm hastasının teberru olan tasarruflarının üçte birlik kısımla sınırlandırılması bunun açık kanıtıdır. Çünkü meşru mirasçılar arasında yer alan kadının da hakkının elinden alınmaması için her türlü tedbirin alınması gereklidir. Mirasçılık hakkını, Şâfiî'de olduğu gibi evlilik ilişkisine bağlayıp bu ilişkinin bâin talâkla veya Hanefîler'in savunduğu üzere iddetin bitmesiyle ya da Hanbelî'nin meşhur görüşünde olduğu şekilde kadının başka biriyle evlenmesiyle son bulduğunu iddia edenlere şu şekilde cevap verilebilir: Evlilik ilişkisi

<sup>73</sup> İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 7/182; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/6979.

<sup>74</sup> Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/86-87; Adem Çiftci, "Vaktinden Önce Yapılan Tasarrufların Fıkhî Hükümlere Etkisi (Aile Hukuku Özeline)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 381.

<sup>75</sup> Süleymân b. Halef b. Sa'd el-Bâcî, *el-Müntekâ* (Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1332/1914), 4/85.

<sup>76</sup> Zeydân, *el-Mufaşşal*, 10/377.

<sup>77</sup> Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 7/395.

sıralanan nedenlerle son bulsa da miras hakkı bunlarla son bulmamaktadır. Çünkü İbn Battâl'ın (öl. 449/1057) ifade ettiği üzere kadının miras hakkı kocanın ölüm hastalığına yakalanmasıyla sabit olur. İbn Teymiyye de bunu açık bir şekilde ifade etmiştir.<sup>78</sup> Ölüm hastalığının başlanmasıyla birlikte kişinin tasarruf yetkisi kısıtlanarak diğer mirasçılarının hakları korunduğu gibi kadının miras hakkı da evlilik bağının kopmasıyla elinden alınmamalıdır. Ayrıca bu konuda kadının mirasçı kılınmasından asıl amaç, ölüm hastası kocanın kötü emelinin tersine bir hüküm verip bunun önüne geçmek olduğundan evlilik ilişkisinin bitmesi, buna engel teşkil etmemelidir. Yine sahâbenin konuya ilişkin uygulamalarının genelinin kadının mirasçı kılınması yönünde olması da daha isabetli gördüğümüz görüşü destekler mahiyetindedir.<sup>79</sup> Hatta Ebü'l-Velîd el-Bâcî (öl. 474/1081) bu konuda sahâbenin icmâi bulunduğunu, bu görüş Hz. Ömer ve Hz. Osman ve diğer sahâbîlerden rivâyet edildiğini ve İbnü'z-Zübeyr dışında kimse buna karşı çıkmadığını söyleyerek söz konusu durumda boşanan kadının, hiçbir sınırlama olmaksızın mirasçı kılınması daha doğru olacağına vurgu yapmıştır.<sup>80</sup> İbnü'z-Zübeyr'in sahâbenin geneline muhalif olarak "bâin talâkla boşanan kadının mirasçı kılınamayacağı" şeklinde verdiği muhalif fetvası ise şöyle yorumlanmıştır: Onun bu fetvasını, sahâbenin konuya ilişkin içtihatlarından haberdar olmadığı bir zamanda vermiş olma ihtimali bulunduğu gibi bunu sahâbenin icmâından sonra vermiş olması da muhtemeldir.<sup>81</sup>

## 2.2. Ölüm Hastası Kadının Hul' Yöntemiyle Kocasından Ayrılmasının Hukukî Sonucu

"Hul'" sözlükte çıkarmak, ayırmak, izale etmek gibi manalarda kullanılmaktadır.<sup>82</sup> İstilahî anlamda ise mezheplerin konuya

<sup>78</sup> İbn Battâl, *Şerhu Şahihi'l-Buhârî*, 7/395; İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-kubrâ*, 3/321.

<sup>79</sup> Nitekim Hz. Osman'ın iddet öncesi veya sonrası diye bir zaman belirtmeden Abdurrahman'a "ölürsen Tümâdir'ı sana varis kılacağım" şeklinde mutlak bir ifade kullanması buna işaret etmektedir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/395.

<sup>80</sup> Bâcî, *el-Müntekâ*, 4/85.

<sup>81</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/395.

<sup>82</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "hul'", 8/76.

yaklaşımlarına bağlı olarak hul'un, farklı tanımları yapılmıştır.<sup>83</sup> Bu farklı tanımlardan hareketle şöyle bir tanım yapılabilir: Hul' veya bu manaya gelen bir ifade ya da talâk kelimesi kullanmak suretiyle kocanın, kadın tarafından ödenen belli bir bedel karşılığında evlilik akdini sonlandırmasıdır. Hul', evlilik görevlerinin yerine getirilemeyeceğinden endişelendiği, karşılıklı anlaşmazlık yüzünden evlilik birlikteliğinin sürdürülmesi zor bir hal aldığı ve evlilikten beklenen hedeflerin gerçekleşmesinin mümkün görülmediği durumlarda başvurulmuş bir çözüm olarak meşru kılınmıştır.<sup>84</sup>

Hul'un mahiyet itibariyle talâk mı veya fesih mi ve buna bağlı olarak da bunlardan hangisinin hükmüne tabi tutulacağı hakkında ihtilaf olmakla beraber, böyle bir anlaşmayla evlilik akdinin sonlandırılmasının mümkün olduğu hususunda ittifak vardır.<sup>85</sup> Geçerli bir neden olsun veya olmasın, ilgili şartlar çerçevesinde gerçekleştirilen hul' anlaşması geçerli kabul edilir. Bu konuda karı veya kocanın sağlıklı veya ölüm hastası olması hükmü değiştirmez. Bunda ihtilaf söz konusu değildir.<sup>86</sup>

Ölüm hastası kadın hul' anlaşmasını gerçekleştirir ve bu hastalık sonucunda ölürse kocanın miras payından veya hul' bedelinden hangisini hak edeceği hususunda ihtilaf edilmiştir. Buna göre Hanefî mezhebine göre ölüm hastası kadın, kocasının verdiği mehr-i misil üzerine hul' yapar ve iddeti bitmeden ölürse bu durumda kadının mehr-i misil dışında malı varsa koca, kendi payına düşen mirastan ve belirlenen mehirinden; mehir dışında malı olmadığı durumda ise mirastan ve mehrin üçte birden en az olanı alır. Kadın iddetten sonra vefat ederse

---

<sup>83</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 7/374; Bâbertî, *el-İnâye*, 4/211; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed 'Alîş, *Menhu'l-celîl şerhu Muhtaşari'l-Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1989), 4/3.

<sup>84</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/138; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/436; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/7009.

<sup>85</sup> Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fıkhî'l-imâm Ahmed* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 3/98; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/171; Muhammed b. Muhammed Hattâb er-Ru'înî, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtaşari Halîl* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 4/19; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/430.

<sup>86</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 5/214; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/355-356; Zeydân, *el-Mufaşşal*, 10/377-378.

koca, miktarı kadının malının üçte birini aşmayan mehri hak eder.<sup>87</sup> Şâfiî mezhebinin genel görüşüne göre ölüm hastası kadın, aldığı mehr-i misil veya daha az bir miktar mal karşılığında hul' anlaşmasını yapabilir ve koca bunlardan birini alabilir. Hul' bedeli mehirden fazla olur ve kadın sözü edilen hastalık sonucu ölürse koca mehr-i misil miktarı kadar alabilir; fazlalık kısım için ise yabancı için yapılan vasiyette olduğu gibi mirasçılardan onayına ihtiyaç vardır. İmam Şâfiî'ye göre hul' anlaşması neticesinde ayrılan eşler, biri iddet süresi içinde ölse bile birbirlerine mirasçı olamaz. Çünkü bu, bâin bir talâktır.<sup>88</sup> Hanbelî fakîhleri ise bu konuda kocanın miras payını esas almışlardır. Onlara göre kadının, kocasının miras payı veya daha az bir miktar üzerine yaptığı hul' geçerli olur ve koca bunlardan birini alabilir. Kocanın miras payını aşan fazlalık ise geçersizdir.<sup>89</sup> Mâlikî fakîhler, ölüm hastalığı sırasında yapılan hul' anlaşmasını caiz görmemekle beraber bunun gerçekleşmesi takdirde geçerli olduğuna hükmederler. Onlar, ölüm hastalığı sırasında hul' anlaşması neticesinde ayrılan eşlerin, birbirlerine mirasçı olamayacaklarını savunurlar. Hul' bedeli konusunda ise Hanbelî mezhebiyle aynı görüşü paylaşırlar.<sup>90</sup>

Konuyu bütüncül bir bakış açısıyla ele aldığımızda şöyle bir tabloyla karşılaşırız: Ölüm hastası kadın tarafından hul'un gerçekleştirilmesi konusunda mirastan ziyade hul' bedeli esas alınmıştır. Yukarıda ana hatlarıyla temas ettiğimiz üzere fukahânın buna dair genel tutumu, kocaya hul' bedelinden, terekenin üçte birinden veya mirastan en az olanın ödenmesi gerektiği şeklindedir.<sup>91</sup> Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki ölüm hastası kadın, hul' anlaşmasını bir zorunluluktan dolayı gerçekleştirmiş olabileceği gibi eşini mirastan mahrum etmek veya hul' bedelini yüksek tutup mirasçılarını zarara uğratmak maksadıyla da yapmış olabilir. İkinci ihtimal hayli yüksek olduğundan bu konuda

<sup>87</sup> 'Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdulmün'im Halîl İbrahim (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 237.

<sup>88</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 5/214-215; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/434.

<sup>89</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/356.

<sup>90</sup> Muhammed b. Ahmed ed-Derdîrî, *eş-Şerhi'l-kebîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/354; 'Alîş, *Menhu'l-celîl*, 4/19.

<sup>91</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/434; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/460

kadının hul' hakkını kötüye kullanmasını önlemek amacıyla, maksadının tam aksine caydırıcı bir hüküm koymanın daha isabetle olacaktır. Buna göre kadının, mirasçılarını zarara uğratmak amacıyla hul' bedelini yüksek tutup kocasına iltimas geçilmesi durumunda onun amacına aykırı olarak kocaya, mirastan veya hul' bedelinden en az olanın verilmesi; buna karşı kadının, kocasını mirastan mahrum bırakmak gayesiyle hul'u gerçekleştirmesi takdirde yine kadını bu kötü niyetine karşılık olarak cezalandırmak amacıyla kocaya, belirlenen hul' bedelinden veya mirastan fazla olanın ödenmesi daha isabetli olacaktır.<sup>92</sup> Zira bu konuda hükmün belirlenmesinden temel amaç, kadını meşru olmayan maksadına karşılık bir müeyyide uygulamak suretiyle cezalandırarak bu gibi kötü maksatlardan vazgeçirmektir.

### 2.3. Ölüm Hastası Kadının Tefvîz Yöntemiyle Kocasından Ayrılmasının Hukukî Sonucu

Tefvîz kelimesi sözlükte bir işte birisini yetkilendirmek anlamına gelmektedir.<sup>93</sup> Fıkî bir terim olarak değişik konularda kullanılmaktadır.<sup>94</sup> İncelememize konu olan boşanmayla ilgili tefvîzin şu tanımı yaygındır: "Kocanın boşama yetkisini eşyle paylaşmasıdır."<sup>95</sup> Kullanılan söz itibarıyla sarîh ve kinayeli tarzında iki kısma ayrılan tefvîzin sarîh kısmına talâk kelimesi; kinayeli kısmına ise hem boşanma hem de başka manalara hamledilebilen "تخيير/serbestlik, أمرک/بیدک/emrin senin elinde ve مشیئة/dileme" lafızları örnek gösterilmektedir. Kinayeli lafızlar ancak boşanma niyetiyle beraber kullanılırsa geçerlilik kazanır.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Kadının ölüm hastalığı sırasında böyle bir sözleşmeye tevessül etmesi, kötü niyetinin göstergesidir. Kocanın hul' sözleşmesini kendi rızasıyla veya rızası dışında kabul etmesi durumu değiştirmez. Ayrıca kadın, kocanın zor durumda olduğu bir sırada bu sözleşmeyi dayatıp kabul ettirebileceği gibi ilgili merciiler aracılığıyla da bunu gerçekleştirebilir. Nitekim hul'un ilk örneği olarak kabul edilen Sâbit b. Kays'ın olayında kadın, Sâbit'i sevmediği için Resûlullah'a müracaat ederek ayrılmak istemiştir. Resûlullah'da Sâbit'e "nikâh esnasında verdiği bahçeyi al ve onu boş" diyerek bunu gerçekleştirmiştir. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/323-324.

<sup>93</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "foğ", 7/210.

<sup>94</sup> Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, 13/107; Abdussamet Bakkaloğlu, "Tefvîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/310.

<sup>95</sup> Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/465; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/315.

<sup>96</sup> Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/465-468; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/315-323.



Kadına tefvîz edilen boşanma yetkisinin geçerlilik süresi, anlaşmada kullanılan sıygalara bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Buna göre anlaşmada tefvîz, herhangi bir zaman dilimiyle kayıtlı olmadan mutlak biçimde kullanılırsa fukahânın çoğunluğuna göre kadının boşanma yetkisi anlaşmanın yapıldığı meclisin dağılmasıyla; belli bir zaman aralığını ifade eden bir sıygayla sınırlandırılırsa belirlenen zaman dilimiyle sınırlı tutulur. Buna karşı tefvîz anlaşmasında bütün zamanları kapsayan geniş bir sıyga kullanılırsa herhangi bir süre kısıtlanması olmaksızın kadın istediği vakitte ayrılma yetkisini kullanabilir.<sup>97</sup>

Hanefî mezhebi, tefvîz anlaşmasını temlik/mülkiyet devri çerçevesinde değerlendirerek temlik sözleşmesinde olduğu gibi kocanın bunu eşine devretmesiyle tefvîz yetkisinin gerçekleştiğini; dolayısıyla da kocanın bundan vazgeçme hakkının olmadığını ve kadın istediği zaman bu yetkiyi kullanmaya sahip olduğunu belirtmiştir.<sup>98</sup> Cedîd görüşünde tefvîz işlemi temlik olarak gören Şâfiî, kadının bu yetkiyi kendisine devredilmesinden hemen sonra kullanması gerektiğini, aksi takdirde kocanın bundan cayabileceğini ifade etmiştir.<sup>99</sup> Mâlikî fakîhleri tefvîzin tevkîl, temlik ve tahyîr tarzında üç farklı şekilde gerçekleşebileceğini; bunlardan sadece birincisinde kocanın rücû hakkı bulunduğunu savunmuşlardır.<sup>100</sup>

Mahiyet itibariyle bir çeşit boşanma olması hasebiyle evlilik birlikteliğini güçleştiren haklı bir sebep ortaya çıkmadıkça kadının tefvîze başvurması caiz görülmemelidir. Ancak ister haklı bir sebep bulunsun veya bulunmasın ilgili şartlar çerçevesinde kadının tefvîz yöntemiyle eşinden ayrılması geçerli olarak kabul edilmektedir. Bunda ittifak vardır.<sup>101</sup> Buna göre eşlerin sağlıklı olduğu bir zamanda tefvîz

<sup>97</sup> Derdîrî, *eş-Şerhü'l-Kebîr*, 2/412; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/315-317; Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, 13/112-113.

<sup>98</sup> İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/316.

<sup>99</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâç*, 4/466

<sup>100</sup> Derdîrî, *eş-Şerhü'l-kebîr*, 2/405.

<sup>101</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâç*, 4/465; Menderes Gürkan, "İslam Aile Hukukunda Karıya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvizü't-Talak", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 281-282; Ali Yüksek, "İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 343-347.

boşanması gerçekleşir ve iddet bitmeden onlardan birisi vefat ederse birbirlerine mirasçı kılınır. Buna mukabil iddetin bitmesiyle evlilik bağı son bulduğu için birbirlerine mirasçı kılınmaz. Tefvîz talâkını yapan ölüm hastası kadından önce kocası vefat ederse bu durumda iddet bitmemiş olsa bile kadın mirasçı kılınmaz. Çünkü kadın, bu hakkını kullanmakla bir anlamda mirastan vazgeçmiş sayılır. Fakat tefvîz boşanmasını gerçekleştiren kadın kocasından önce ölür ve boşanma kocanın rızası dışında yapılmışsa bu durumda her hâlükârda kocanın mirasçı kılınması daha isabetli olur.<sup>102</sup> Nitekim kadının ölüm hastalığı içerisinde yaptığı boşamanın amacının kocasını mirastan mahrum etmek olması hayli yüksek bir ihtimaldir. Dolayısıyla bu durumda kadının amacına aykırı olarak onu cezalandırmak amacıyla kocanın mirasçı kılınması daha doğru olacaktır. Zira bu tür olaylarda hükmün konulmasında gözetilen temel hedef, ölüm hastalığı süresinde yapılan normal boşanmada olduğu gibi kadından sadır olan bu tarz kötü niyetlerin karşılıksız bırakılmaması ve dolayısıyla da meşru bir hakkın kötüye kullanılmasının önüne geçilmesidir. Bu yüzden bu türden durumlarda normal boşanmaya terettüp eden hükümler değil, sözün ettiğimiz amaca uygun hükümler uygulanmalıdır. Aynı şekilde kadının ölüm hastalığı içerisinde kocasının usûl veya furuuyla cinsel ilişkide bulunarak veya İslâm dininden çıkararak ya da mahkeme kararıyla nikâhını feshettirerek nikâh bağını bitirmesi, kocasını mirastan mahrum etmeye yönelik yüksek bir ihtimal olduğundan aynı hükme tabi tutulmalıdır.<sup>103</sup>

#### **2.4. Meşru Bir Sebep Olmadan Gerçekleşen Boşanmanın Hukukî Sonucu**

Yukarıda ifade edildiği üzere herhangi bir haklı gerekçe olmaksızın, başka bir evliliği gerçekleştirmek gibi önemsiz bir nedenle kocanın eşini boşaması veya kadının kendisine tanınan haklarla kocasından ayrılması tasvip edilmemiştir. Yine kimi fukahâ, asıl itibariyle boşanmayı mubah bularak bu tür ayrılmayı, caiz görmüş olsa da boşanmayı esas itibariyle haram görüp bunu, haram bulanların<sup>104</sup> görüşünü daha tercihe şayan bulduğumuzu da belirtmiştik. Zikri geçen

<sup>102</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/6980-6981.

<sup>103</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/6981.

<sup>104</sup> İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/227; Ebû Zehra, *el-Ahväliü's-şahşiyye*, 285.

boşanmaya terettüp eden hukukî sonucun konusu, klasik dönem fıkıh kaynaklarında doğrudan ele alınmamıştır. Pozitif hukukun konuyu ele almasıyla birlikte muasır âlimler de ona eğilim göstermişlerdir. Sözü geçen âlimler, bu konuda iki farklı görüş belirtmektedirler.

a) Muasır âlimlerden bir kısmı, geçerli bir neden bulunmaksızın sırf şahsî bir menfaat uğruna gerçekleşen boşanmayı hakkın kötüye kullanılması olarak niteleyip bu çerçevede değerlendirmektedir.<sup>105</sup> Bu görüşü savunanlar, böyle bir boşanmayı haram görmekle beraber gerçekleşmesi halinde geçerli kabul etmektedirler. Buna göre kocanın boşanma yetkisini kötüye kullanarak gerçekleştirdiği bu gibi boşanma sonucunda kadının bedenine, malına veya haysiyetine bir zarar gelirse bundan koca sorumlu tutulur ve bu zarar kendisine tazmin ettirilir. Hukuk düzenlemeleri İslâm hukukuna dayalı Müslüman ülkelerinin bir kısmı bu görüşü esas almakta ve böylesi bir zarara sebebiyet veren kocayı, ta'vîz/tazminat diye ifade ettikleri bir bedelle yükümlü tutmaktadır.<sup>106</sup> İslâm ceza hukukunun ta'zîr kısmından addedilen bu gibi tazminatın miktarı ise ilgili hâkimin inisiyatifine bırakılmaktadır. Boşanan kadının emsallerine ödenen üç yıllık nafakanın miktarını aşmamak kaydıyla hâkim, oluşan zararın boyutunu dikkate alarak bu miktarı belirleme yetkisine sahiptir. Hâkim, tarafların durumuna bağlı olarak tek seferde veya taksitlendirerek aylık şeklinde bunun ödenmesine hükmedebilmektedir. Kimi muasır hukukçular, bu tazminatı "müt'atü't-talâk" olarak isimlendirilen nikâhtan sonra temas olmadan boşanan kadına verilen maddî desteğe<sup>107</sup> kıyas ederek meşru olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/7065.

<sup>106</sup> Bk. Nihat Dalgın, "İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddi Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), 39-46

<sup>107</sup> Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Mut'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 32/174.

<sup>108</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/7066; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 285; Nuri Kahveci, "Boşanma Sonucu Manevi Tazminat Olgusuna İslam Aile Hukuku Açısından Bir Yaklaşım", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2005), 101-107; 'İtrî, *et-Ta'assuf fi't-ṭalâk*, 31.

b) Muasır âlimlerin bir kısmı ise boşamayı asıl itibariyle mubah bir tasarruf olarak görerek böyle bir boşanmanın meşru olduğunu, dolayısıyla da bunu yapan kocanın herhangi bir tazminatla veya malî külfetle yükümlü tutulamayacağını ileri sürmektedir. Ebu Zehra (öl. 1394/1974) bunu şöyle anlatmaktadır:

“Konuya ilişkin mahkemelerin çoğunun karar kıldığı hüküm, böyle bir boşanmada kocanın tazminatla yükümlü tutulmamasıdır. Bu, İslâm’ın temel ilkelerine uygun düşen sahîh bir karardır. Fakat bunu, ‘talâkta asolan mubahlıktır’ tarzındaki hükümlerle gerekçelendirmeleri doğru değildir. Bilakis talâkta asolan haramlık olup ancak haklı bir gerekçeye binaen helal kılınabilir. Bu tür gerekçeler ise genellikle psikolojik bir rahatsızlık veya hâkimler huzurunda tartışılmayacak nitelikte olup gizlenmesi gereken durumlardandır. Zaten eşler arasında cereyan eden bu gibi durumların hemen hepsi bu kabildendir. Dolayısıyla tazminatı gerekli görenler yanılmışlardır. Zira ifade ettiğim gibi eşler arasında cereyan eden olaylar her zaman açıkta söylenemeyeceği için ispat edilmeyebilir. Bu nedenle söz konusu tazminatın gerekliliğini buna bina etmeleri tasvip edilmemektedir.”<sup>109</sup>

Gördüğümüz kadarıyla bu görüşün temellendirilmesinde genellikle şu gerekçelere başvurulmaktadır: a) Boşanma şâri’ tarafından kocaya tanınan bir yetkidir. Bu yetkinin kullanılması hakkın kötüye kullanılması olarak değerlendirilmeyeceğinden ne engellenebilir ne de koca ondan ötürü bir bedelle yükümlü tutulabilir. b) İslâm’da boşanma sonucunda kocaya, müeccel mehir, iddet nafakası ve bazı durumlarda mut’a dışında her hangi bir bedel yüklenmemiştir. c) Boşanmanın kötüye kullanılıp kullanılmadığı hususunun tespiti zordur. Çünkü bunun tespiti karı-koca arasında cereyan eden hadiselerin bilinmesine bağlıdır. Bu hadiseler ise genellikle mahkemeler önünde açıklanamayan durumlardan oluşmaktadır. Bu yüzden boşanmanın cevazı bununla münhasır kılınmamalıdır.<sup>110</sup>

Geçerli bir neden olmadan yaptığı boşanmadan ötürü kocanın tazminata mahkûm edilmesini savunan görüşün hakkaniyete daha uygun düşeceği kanaatindeyiz. Nitekim bu hükümle mağdur kadının hakkı korunmuş olur ve bu hüküm, kötü niyet sahibi başka kocaları da caydırır. Aynı zamanda sözü edilen hüküm toplumda keyfî boşanmaları engelleyeceği için siyaset-i şer’iyyenin temel hedefleri arasında yer alan

<sup>109</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvälü’ş-Şahşiyye*, 285; Debbâğ, “et-Ta’assuf fi’t-ṭalâk”, 88.

<sup>110</sup> Debbâğ, “et-Ta’assuf fi’t-ṭalâk”, 88; Sümeyye, *Tatbîku nazariyyeti’t-ta’assuf*, 70.

ailelerin dağılmasının ve dolayısıyla da toplumda bozulmanın önüne de geçilmiş olur. Ancak böyle bir hükmün, boşanan kadının maddî veya manevî bir zarara uğradığı tespit edilmesiyle sınırlı tutulması istismar edilmemesi açısından daha isabetli olacaktır. Karşıt görüştekilerin, boşanma koca için meşru bir hak olduğu için hiçbir şekilde engellenemez şeklindeki gerekçeleri, “meşru da olsa hiçbir hakkın başkasına zarar verme aracı kılınmayacağı” ilkesiyle reddedilir.<sup>111</sup> Onların mehir, nafaka ve bazı hallerde mut’a dışında hiçbir şeyin kocaya yüklenmediğini şeklindeki gerekçeleri normal şartlarda yapılan boşanma için geçerlidir. Bahse konumuz boşanmada başkasına zarar verme olayı söz konusu ve zikredilen tazminat, bundan ötürüdür. Aynı şekilde muhalif görüştekilerin, boşanmaya sebep olan karı ile koca arasında vuku bulan hadiselerinin tespitinin genellikle mümkün olamayacağı, dolayısıyla da boşanmanın meşruluğu bu türden olaylara bağlanamayacağı tarzındaki gerekçelerine şu şekilde cevap verilebilir: Karı ile koca arasındaki ilişkiler, her zaman bilinmeyebilir ve elbette ifşa olunmaması esastır. Ancak ailenin dağılması ve kadının mağduriyeti söz konusu olduğunda sözü edilen hadislerin en azından ilgili hâkimler tarafından bilinmesi elzemdir. Bu sebeple sağlıklı bir kararın alınabilmesi için ne kadının ne de kocanın boşanmaya gerekçe olan olayları ilgili hâkimlerden gizlememeleri gerekir.

Burada belirtmemiz gereken önemli bir husus, muasır âlimlerinin ve hukukçularının genelinin konuyu kocanın tek tarafı olarak gerçekleştirdiği boşanmaya münhasır kılıp kadının haklı bir gerekçe olmadan nikâh akdinin sonlandırmasına sebep olması konusuna değinmemeleridir. Her ne kadar sözünü ettiğimiz boşanma, daha çok koca tarafından yapıldığı ve bu konuda en çok mağduriyet yaşayan tarafın kadın olduğu bir gerçek olsa da kadına da hul’, tefvîz ve tefrîk<sup>112</sup> gibi boşanma/ayırılma hakları verilmiş ve erkekler kadar olmasa da kadının da bu hakları kötüye kullanması mümkündür. Hâl böyle olunca kadının gerçekleştirdiği ayrılma neticesinde kocanın zarar görmesi durumunda –boşanma kocanın rızası dışında yapılmış olmak şartıyla-

<sup>111</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4/3229.

<sup>112</sup> Tefrîk, kadının haklı bir gerekçe ileri sürerek mahkeme yoluyla eşinden ayrılmasıdır. H. İbrahim Acar, “Tefrîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/277.

kadına da tazminatın ödettirilmesi daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira ölüm hastalığı sırasında yapılan boşanmada olduğu gibi bu durumda da tazminat hükmünün konulmasında gözetilen temel hedef, meşru hakkın kötüye kullanılmasını önlemek ve böyle bir hataya meyilli kişileri bunu işlemekten caydırmaktır.

### **Sonuç**

Evlilik hayatının, karı ve koca için ıstırap ve meşakkatte dönüşüp sürdürülmesi imkânsız bir hal aldığında şer'î prensipler çerçevesinde yapılmak suretiyle boşanma, bir çözüm yolu olarak meşru kılınmıştır. Ancak evlilikten beklenen amaçlar elde edilip boşanmayı gerektiren herhangi bir gerekçe bulunmadığı durumlarda yapılan boşanma konusunda ise talâkta aslanan mubahlık veya haramlık olmasına bağlı olarak iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Kimi fukahâ, boşanmayı aslı itibarıyla meşru bir hak olarak görmüş ve buna binaen haklı bir gerekçe olmasa bile böyle bir hakkın kullanılmasında şer'î bir mahzurun olmadığını ileri sürmüştür. Kimi fukahâ ise boşanmanın asıl hükmü haramlık olduğunu; dolayısıyla da meşru bir neden olmadan yapılan boşanma, şâri'in maksadına aykırı olduğu gerekçesiyle hakkın kötüye kullanılması olduğunu ifade etmiş ve buna istinaden böyle bir boşanmayı haram görmüştür. Ancak süreklilik isteyen evlilik akdinden beklenen dinî ve dünyevî birçok maslahatın gerçekleştirilmesi adına zorunlu bir durum olmadıkça böyle bir akdin sonlandırılmasının haram bir tasarruf olarak görülmesi yerinde bir hüküm olacağını düşünmekteyiz. Zaten böyle bir boşanmadan çoğunlukla karşı tarafın zararı amaçlanmaktadır. Bu ise "Zarar ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur." şeklindeki şer'atın genel ilkesi başta olmak üzere ilgili delillerle kat'î bir biçimde haram kılınmıştır. Sözü edilen boşanma, ister koca tarafından normal boşanma yoluyla ister kadın tarafından hul' veya tefvîz yöntemiyle yapılmış olsun müsavidir.

Haklı bir gerekçe olmadan sırf karşı tarafa zarar vermek veya şahsi bir menfaat elde etmek amacıyla gerçekleşen boşanma/ayrılma – bir kısım fukahâ tarafından haram bir tasarruf olarak görülse de geçerlidir. Bu konuda fukahâ ittifak içindedirler. Hakkın kötüye kullanılması olarak nitelendirilen böyle bir boşanmanın şu şekilleri bulunmaktadır: Ölüm hastası kocanın eşini mirastan mahrum etmek için boşaması, ölüm döşeginde bulunan kadının kocasını mirastan mahrum bırakmak maksadıyla hul' veya tefvîz yoluyla ondan ayrılması, kocanın

veya kadının başka bir evliliğin gerçekleşmesi gibi önemsiz bir menfaat için boşanma yetkisini kullanarak evlilik akdini bitirmesi.

Ölüm hastalığı esnasında kocanın gerçekleştirdiği boşanma, eşini mirastan mahrum etmek amacıyla yapmış olması hayli yüksek bir ihtimal olduğundan böyle bir boşanmanın hakkın kötüye kullanılması olarak kabul edilip bu çerçevede değerlendirilmesi tercihe şayan bulunmuştur. Böyle bir durumda kadının mirasçı kılınması hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Kadının mirasçılığını, iddet müddetinin bitmesiyle veya başka birisiyle evlenmesiyle sınırlandıran fakihler olsa bile başka birisiyle evlense bile kadının mirasçılığını savunan fakihlerin görüşünü daha isabetli bulduğumuzu ifade etmek isteriz. Zira böyle bir hastalığa yakalanan kocanın, diğer mirasçılarında olduğu gibi kadının mirasçılığı kocanın hastalığıyla sabit olmaktadır. Böyle bir durumda mirasçıların haklarının korunması amacıyla kocanın bazı tasarruflarına kısıtlanma getirildiğine göre kadının da miras hakkı, iddetin bitmesiyle veya başka biriyle evlenmesiyle sınırlandırılmaması gerekir. Aynı şekilde ölüm hastalığı sırasında kadının tefvîz yöntemiyle kocasından ayrılması da hakkın kötüye kullanılması olarak değerlendirilip kocanın mirasçılığı herhangi bir durumla sınırlandırılmaması isabetli bir karar olacaktır.

Kadının hul' anlaşmasıyla kocasından ayrılması olayında iki farklı kötü niyet ihtimali bulunmaktadır. Bunlardan biri kadının bu yöntem ile mirasçılarına zarar vermek kastıyla hul' bedelini yüksek tutarak kocasını kayırmasıdır. Diğeri ise kadının kocasını mirastan mahrum etmek amacıyla böyle bir yola başvurusudur. Her iki durumda da kadının amacının tam aksine bir hükmün verilmesi caydırıcılık açısından önemli bir etken olacaktır. Buna binaen ilk ihtimalde kocaya hul' bedelinden, terekenin üçte birinden veya mirastan en az olanın ödenmesi; ikincisinde ise ona, hul' bedelinden veya mirastan en fazla olanın verilmesi hakkaniyete daha uygun olacaktır.

Boşanmayı gerektiren herhangi bir gerekçe olmaksızın sırf şahsî bir menfaat için kocanın eşini boşaması nedeniyle kadının maddî veya manevî bir zarara uğraması halinde -oluşan zararın boyutu dikkate alınmak suretiyle- kocaya tazminat ödettilmesi, netice bakımından daha yararlı olacağı kanaatindeyiz. Aynı şekilde kadının hul', tefrik veya tefvîz yoluyla gerçekleştirdiği boşanma neticesinde kocanın zarar

görmesi durumunda kadına da tazminatın ödettirilmesi daha hukukî bir uygulama olacağı muhakkaktır.

Son söz olarak diye biliriz ki haklı bir gerekçe olmaksızın gerçekleştirilen boşanmanın haram bir tasarruf olarak kabul edilmesi ve bunu yapan koca veya kadın ile kötü amacının tam aksine göre muamele edilerek onlar hakkında zikredilen müeyyidelerin uygulanması, bu türden kötü niyetlere meyilli olan emsal eşler için de caydırıcı bir rol oynayacaktır. Bu nedenle ilgili makamların, İslâm hukuku tarafından öngörülen sözünü ettiğimiz hukukî sonuçları dikkate almaları boşanma oranlarını doğradın etkileyeceği kanaatindeyiz.

### Kaynakça

- Abdulazîz, Sümeyye. *Tatbîku nazariyyeti't-te'assuf fi isti'mâli'l-hağ fi ba'di mesâili'l-ahvâli's-şahşiyeye*. Buyra: Câmî'atu Aklî Mohand Olhâc, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Acar, H. İbrahim. "Tefrîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/277-279. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-kubrâ*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1997.
- 'Alîş, Muhammed b. Ahmed. *Menhu'l-celîl şerhu Muhtaşari'l-Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1989.
- Altun, Muhammed Latif. *Aile Hukuku Özelinde Hanefi ve Evzâi Mezheplerinin Mukayesesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Aslan, Bedri. "Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Tartışmalar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 918-927.
- Aslan, Mehmet Selim. "İslam Hukukunda 'Ta'assuf' Kavramı ve Hükümlere Etkisi". *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler* 20/67 (2016), 205-235.
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/399-402. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- 'Avn, Ali Abdullah. "et-Ta'assuf fi't-talâk ve'l-huqûkü'l-mütereteb 'aleyh". *Dirâsâtu 'Ulûmi's-Şerî'a ve'l-Kânûn* 43/2 (2016), 643-661.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.



- Bâcî, Süleymân b. Halef b. Sa'd. *el-Müntekâ* 7 Cilt. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1332/1914.
- Bakkal, Ali. "Maraz-ı mevt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28/39-41. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bakkaloğlu, Abdussamet. "Tefvîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 40/3101-311. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/533-339. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Şahîhu'l-Buḥârî*. thk. Muhammed Züheyr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus. *Keşşâfü'l-kına' 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Çiftci, Adem. "Vaktinden Önce Yapılan Tasarrufların Fikhî Hükümlere Etkisi (Aile Hukuku Özelinde)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 361-390.
- Dalgın, Nihat. "İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddi Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), 35-69.
- Debbâğ, Eymen Mustafa. "et-Ta'assuf fî't-ṭalâk". *Mecelletu Câmi'atu'l-Aksâ* 12/1 (2014), 63-101.
- Derdîrî, Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dirînî, Fethî. *Naẓariyyetü't-ta'assuf fî isti'mâli'l-hak fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mut'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/174-180. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Ebû 'Abdû, Şîrîn Zuheyr. *Ma'âlimü'l-üsreti'l-muslima fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Gazze: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisan Tezi, 1430/2010.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Aş'as. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

- Gürkan, Menderes. "İslam Aile Hukukunda Karıya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvîzü't-Talak". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 275-310.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahşiyye fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1357/1938.
- Haskefî, 'Alâüddîn Muhammed b. Alî. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*. thk. Abdulmün'im Halîl İbrahim. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Hattâb, Muhammed b. Muhammed er-Ru'înî. *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- Haydar Efendi, Ali. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- 'Itrî, Muhammed. *et-Ta'assuf fi't-talak fi't-teşrî'i'l-Cezâirî*. Celfe: Câmi'atu Ziyân 'Âşûr, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr ve hâşiyeti İbn 'Âbidîn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Battâl, Ali b. Halef. *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfi fî fikhi'l-imâm Ahmed*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin - Abdulfettah Muhammed. 10 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1406, 1412, 1417/1986, 1992, 1997.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed. *es-Sünen*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1994.
- İbn Münzir, Muhammed b. İbrahim. *el-İşrâf alâ mezhebi'l-'ulemâ*. thk. Sağîr Ahmed. 10 Cilt. b.y.: Mektebetu Mekke es-Sikâfiyye, 1425/2004.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Cedd. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. thk. Muhammed Hacî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İşbîlî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta' Mâlik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.

- Kahveci, Nuri. "Boşanma Sonucu Manevi Tazminat Olgusuna İslam Aile Hukuku Açısından Bir Yaklaşım". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2005), 89-113.
- Kanâzi'î, Abdurrahman b. Mervân. *Tefsîru'l-Muvaţta'*. thk. 'Âmir Hüseyin Sabrî. 2 Cilt. Katar: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- Kârî, Ali b. Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerḥu Mişkâti'l-meşâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1422/2002.
- Kâsânî, Âlâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ud. *Bedâi'u's-şanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kerîm, Fârûk Abdullah. *el-Vesîṭ fi şerḥi kânûni'l-aḥvâli's-şahşiyye el-İrâkî*. Süleymaniye: Câmi'atü's-Süleymaniyye, 2004.
- Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427/2006.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kurtubî, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed 'Atâ-Muhammed Ali Mu'avviz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Makdisî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerḥu'l-kebîr 'alâ metni'l-Muḥni'*. 12 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Mâlik b. Enes. *el-Müdevene*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi'l-imam eş-Şâfi'*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. thk. Zuhayr eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtiḥu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Remlî, Muhammed b. Ahmed Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerḥi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Sâvî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü's-Sâvî 'ala's-Şerḥi's-Şağîr*. 2 Cilt. b.y.: Mektebetu Mustafa'l-Bâbi'l-Halebî, 1372/1952.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mevsûṭ*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

- Şeybânî, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnavutî vd. 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1490.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evîâr*. thk. İsâmüddîn es-Sabâbitî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Aşl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâç ilâ ma'rifeti ma'ni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkîm Müesseselerine Hukukî İşlerlik Kazandırılması". *Turkish Studies*, 12/10 (2017), 329-360.
- Yiğit, Metin. "İslam Hukuku'nda Boşanmayı Önleyici Tedbirler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2017), 1-20.
- Yüksek, Ali. "İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 340-354.
- Zeydân, Abdulkerîm. *el-Mufaşşal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-ser'ati'l-İslâmiyye*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hekâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matb'atu'l-Emîriyye el-Kübrâ, 1313/1896.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2021, 16: 125-159

## **Ulrika Mårtensson, Abdulkader I. Tayob ve Göran Larsson'un İbn Cer r et-Taber 'nin *T r h*'ini Farklı Okuma Denemeleri**

**Yaşar ÇOLAK**

Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
İsl m Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Ibn Haldun University, School of Islamic Studies,  
Department of Islamic History and Arts  
İstanbul, Turkey  
yasar.colak@ihu.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-7932-6155

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 5 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 14 Nisan / April 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 125-159

**Atıf / Cite as:**  olak, Yaşar. "Ulrika M rtensson, Abdulkader I. Tayob ve Göran Larsson'un İbn Cer r et-Taberî'nin *T r h*'ini Farklı Okuma Denemeleri [Different Attempts to Read the Historiography of Ibn Jar r al-Tabar  in his *Tar kh* with special reference to Ulrika Mårtensson, Abdulkader I. Tayob and Göran Larsson]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 125-159. <https://doi.org/10.18498/amailad.891518>.

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

**Copyright**   Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>.

**Different Attempts to Read the Historiography of Ibn JarİR al-Tabarİ in his *Tārīkh* with special reference to Ulrika Mårtensson, Abdulkader I. Tayob and Göran Larsson**

**Abstract**

It would be plausible to consider that the scholarly works of the Western academic world that facilitate the understanding of the character of Islamic historiography have reached to a significant level both in the sheer magnitude of its quantity as well as its excellence of quality. At its infancy, the focus of the research field was restricted on the authenticity of historical sources regarding the early Islamic period. Subsequently, the critical-literary theory based approaches became prominent which rather than dating the time or validating the narrations in historical sources, following the modern and the postmodern theories concentrated on the forms of composition and what message is delivered through them. The works undertaken on Ibn JarİR al-Tabarİ's historiography by Ulrika Mårtensson, Abdulkader I. Tayob and Göran Larsson represent such endeavor. The outstanding common trait of all the three Western-trained scholars is their inquiry whether or not the medieval Islamic historiography could be read through the modern history theories, and more specifically a purpose to determine what al-Tabarİ's *Tārīkh al-umam wa'l-mulūk* in holding its literary value could reveal to us what really happened in history.

Al-Tabarİ is one of the classical Muslim historians appealing for both the Western and the Muslim scholarly world. Since the second half of the previous century, it has been asserted that the al-Tabarİ's historiography cannot be reduced merely to a genre of "news archive" as its value has surpassed it. Mårtensson under the influence of the contemporary French historian and philosopher Michel de Certeau's discourse theory proposed that the medieval Muslim historian al-Tabarİ had in fact the epistemological position with regard to historical knowledge, a consistent system of references with it and a social theory, who utilized the forms of historical reports as an instrument to interpret the controversial religious, political, economic and social issues. Therefore his *Tārīkh* meant more than just a miscellany. Mårtensson attempting to reflect his social and humanities perspective into the field of history, instead of viewing what the historiography of al-Tabarİ and his contemporaneous historians reveal is news archivism opines that it rather depicts a way of reading and interpreting the political, social and economic events in their age. It is reasonable to think that

Mårtensson's this attempt to analyze the complex structure of the medieval Islamic history and unveil its new semantic layers is a significant step.

A Western educated Muslim historian Tayob analyzes the doctrine of the Companions' status by assessing the various forms of narrations on the Jamal and Siffin wars present al-Tabarī's *Tarikh* and makes an effort to demonstrate a traceable connection among the single narrations preferred in the book. According to Tayob, by providing multiple and contradictory narrations regarding the same historical incident, al-Tabarī wants to neutralize the narration material contrary to the image he aspires to portray. For the realization of this aim, at times he resorts to repetitions and at times to embedding a narration into a different group invoking a counter-intuitive effect and at times to interjecting his own comments briefly.

Another researcher Larsson evaluates al-Tabarī's history project in the frame of the modern historian and literature critic Hayden White's history perspective. Consequentially, he establishes that al-Tabarī's masterpiece *al-Tarikh* could not be an impartial or an objective account of the past but that it represents a significantly meaningful epistemological attitude for historians who want to understand the past. Larsson draws our attention to the ideas of al-Tabarī regarding the nature of historical knowledge that they still apply today in accordance with the perspective of modern historians. The aforementioned works which, rather than revolving around the questions of authentication, focusing on the formation of narrations in the sources while could help us unfold the structure behind the contradictory accounts of historical narrations, that are associating the disagreements in the sources of Islamic Law, can provide the junctures in order to assemble the seemingly detached fragments and understand their function of repetition.

**Keywords:** Islamic History, al-Tabarī, Historiography, Narration, Epistemology.

### Ulrika Mårtensson, Abdulkader I. Tayob ve Göran Larsson'un İbn Cerir et-Taberî'nin *Târîh'*ini Farklı Okuma Denemeleri

#### Öz

Batı ilim dünyasında İslâm tarihyazıcılığının karakterini anlamamızı kolaylaştıracak ilmî çalışmaların nicelik ve nitelik itibarıyla ciddi bir seviye kazandığını söyleyebiliriz. İlk başlarda tarihsel eleştirel yöntemle yürütülen bu araştırmalarda tartışmaların odak noktasını, İslâm tarihinin erken dönemiyle

ilgili tarihî kaynakların güvenilirliği konusu teşkil ederken, son zamanlarda klasik tarih kaynaklarında yer alan rivâyetlerin sıhhati ve tarihlendirilmesinden ziyade, modern veya post-modern teorilerden hareketle haberlerin kompoze edilmiş şekli ile bununla iletilmek istenen mesaja ağırlık veren edebî eleştirel yaklaşımlar öne çıkmaya başlamıştır. Ulrika Mårtensson, Abdulkader I. Tayob ve Göran Larsson'un İbn Cerir et-Taberî'nin tarih yazıcılığı üzerine yaptıkları çalışmalar, bu türden bir çabayı temsil etmektedir. Batı ilim geleneği içinde yetişmiş her üç araştırmacının göze çarpan müşterek özelliği, Ortaçağ İslâm tarih yazıcılığının modern tarih kuramları üzerinden okunup okunamayacağını sınamak istemeleri, spesifik olarak da Taberî'nin *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* adlı eserinin literatür değeri ile tarihte vuku bulan olaylara ilişkin bize ne söyleyebileceğini ortaya koyma amacını taşımalarıdır.

Taberî gerek İslâm dünyasında gerekse Batı ilim çevrelerinde yoğun ilgi gösterilen Müslüman tarihçilerden biridir. Batı'da geçen asrın ikinci yarısından itibaren gerçekleştirilen çalışmalarda onun tarihçiliğinin salt haber arşivciliğine indirgenemeyeceği, bunu aşan bir değere sahip olduğu görüşü savunulmaya başlamıştır. Mårtensson, çağdaş Fransız tarihçi ve düşünür Michel de Certeau'nun söylem teorisinden hareketle, bir Ortaçağ Müslüman tarihçisi Taberî'nin tarihsel bilgi kuramı, ve bununla uyumlu bir referanslar sistemi ve bir toplum teorisine sahip olduğunu, tarihsel haber formlarını yaşadığı dönemin tartışmalı dinî, siyâsî, iktisadî ve sosyal meselelerini yorumlama aracı olarak kullandığını, dolayısıyla eserinin bir derlemeden çok daha fazla değer taşıdığını ileri sürmüştür. Sosyal ve beşerî bilim perspektifini tarih araştırmalarına taşımaya çalışan Mårtensson, Taberî ve çağdaşı tarihçilerin sergilediği tarih yazıcılığını salt haber arşivciliği olarak görmek yerine, yaşadıkları devrin siyâsî, sosyal ve iktisadî olaylarını okuma ve yorumlama faaliyeti olarak değerlendirmenin daha isabetli olacağı görüşündedir. Mårtensson'un bu çabasının, Ortaçağ İslâm tarihçiliğinin karmaşık yapısını çözümleme ve bu yolla yeni anlam katmanlarını ortaya çıkarma noktasında önemli olduğu söylenebilir. Batı'da eğitim görmüş Müslüman tarihçi Tayob ise, Taberî'nin *Târîh*'indeki Cemel ve Sıffin savaşlarıyla ilgili farklı rivâyet formlarından hareketle sahâbîlerin statüsü doktrinini analiz etmekte, onun *Târîh*'te tercih ettiği münferit rivâyetler arasında izlenebilir bir bağlantısallığın olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Tayob'a göre Taberî aynı tarihsel olayla ilgili birden çok ve birbiriyle çelişkili rivâyetlere yer vererek oluşturmak istediği imaja ters düşen rivâyet malzemesini nötrleştirmek istemektedir. Bunu



bazen aynı rivâyeti tekrarlamak, bazen aynı rivâyeti farklı etki uyandıracak başka bir rivâyet grubunun içinde zikretmek bazen de kısa bile olsa kendi yorumunu ilave etmek suretiyle gerçekleştirmektedir.

Diğer bir araştırmacı Larsson ise Taberî'nin gerçekleştirdiği tarih projesini çağdaş tarihçi ve edebiyat eleştirmeni Hayden White'in tarih anlayışı çerçevesinde irdelemektedir. Neticede Taberî'nin tarihle ilgili baş eserinin geçmişin tarafsız veya objektif anlatısı olamayacağı, geçmişi anlamak isteyen tarihçiler açısından büyük anlam taşıyan epistemolojik bir tavır sergilediğini ortaya koymuştur. Larsson, Taberî'nin tarihsel bilginin mahiyetine ilişkin fikirlerinin çağdaş tarihçilerin perspektifinden hala geçerliliğini koruduğuna dikkatimizi çekmektedir. Otantisite tartışmalarından ziyade rivâyetlerin kaynaklarda yer alış biçimine yoğunlaşan bu tür çalışmalar, fıkıh kaynaklarındaki ihtilafları andırarak şekilde birbiriyle çelişkili tarihsel rivâyetlerin arkasındaki yapıyı çözümlemede bize bir pencere açacağı gibi, görünüşte birbirinden kopuk gözüken parçaları birbirine bağlayacak noktaları yakalamamıza veya rivâyet tekrarlarının fonksiyonunu anlamamıza yardımcı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Taberî, Tarih Yazıcılığı, Rivâyet, Epistemoloji.

## Giriş

Tarihçiler, inceledikleri tarihî olayları vuku bulduğu gibi mi yoksa arzu ettikleri gibi mi yansıtırılar? Başka bir ifadeyle tarihçilik olay veya olguların nesnel bir anlatımı mı yoksa inşâî bir faaliyet olarak mı kabul edilmelidir? Bu soruya ikna edici bir cevap bulmak için gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da çok sayıda çalışmanın yapıldığı bilinmektedir.<sup>1</sup> 20. yüzyıl düşünürlerinden Louis Althusser'e göre, insanların dünyaya bakış açıları "içinde yaşadıkları ideolojik düzenin etkisi altında oluşmaktadır. İdeolojik düzen bireyleri öylesine etki altına almaktadır ki evrende oluşan her türlü faaliyete tarafsız bakmak

---

<sup>1</sup> Bu konudaki tartışmalar için bk. Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996); Edward Hallet Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk (İstanbul: Birikim Yayınları, 2018); John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1997); Mehmet Mahfuz Söylemez, "Tarih Üzerine Notlar", *Milel ve Nihal* 4/3 (2007), 9-17.

neredeyse imkânsız hale gelmektedir.<sup>2</sup> Althusser'in bu tespitleri en çok tarihçiler için geçerli olsa gerektir. Zira geçmişe yönelen tarihçinin yaklaşımı, yaşadığı toplumun sosyal, siyasal ve kültürel ikliminde biçimlenir. Olay ve olgulara ilişkin elde ettiği tarihî malzemeyi buna göre yorumlar. Bu sebeple doğa bilimlerinden etkilenerek 19. yüzyılın başlarından itibaren kendini gösteren katı "pozitivist" tarih görüşünün aksine, tarihî olayların anlatımında nesnel bir yaklaşım sergilenemeyeceği, geçmişin anlatısı olarak ortaya konan yazıların ancak yazarların tarihe dair olan bakışlarını yansıtabileceğine ilişkin öznelliğe vurgu yapan yaklaşımlar daha baskın hale gelmiştir.<sup>3</sup> Bu bağlamda münferit haberleri alt alta sıralayarak geçmişe ait kendi anlatılarını oluşturan Ortaçağ'daki Müslüman tarihçilerin derlemeleri nesnellik veya öznellik tartışmalarının neresine tekabül etmektedir? Sözü ettiğimiz tarihçileri geçmişin olgusal sunumuna odaklanan tarihçiler olarak nitelenebilir ne kadar doğru olabilir? Şayet bundan bahsedilemeyecekse klasik eserlerin bileşenlerinden oluşan haberlerin kompozisyonunu belirleyen temel varsayımlar ve kurallar nelerdi? Veya söz konusu tarihçilerin tarihi yorumlama çerçeveleri neydi? Çok azı hariç klasik dönem tarihçiler telif amaçları ve epistemolojik kabullerinden modern tarih çalışmalarındaki gibi açık bir şekilde söz etmediklerinden bu soruları cevaplamak kolay gözükmemektedir. Dolayısıyla klasik dönem tarihçilerin epistemolojileri ve anlatı stratejileri üzerine detaylı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Batı'da bu çerçevede son zamanlarda yapılan çalışmaların ciddi bir seviye kazandığını söyleyebiliriz. İlk başlarda tarihsel eleştirel yöntemle yürütülen bu araştırmalarda tartışmaların odak noktasını, İslâm tarihinin erken dönemiyle ilgili tarihî kaynakların güvenilirliği konusu teşkil ediyordu.<sup>4</sup> Bunu takiben edebî

---

<sup>2</sup> Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2003), 76.

<sup>3</sup> Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünürken*, çev. Ayhan Şahin (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 27, 78; Adnan Demircan, "Tarih Üzerine Bazı Düşünceler", *Milel ve Nihal* 4/3 (2007), 70-71.

<sup>4</sup> Bu çalışmaların sistematik bir değerlendirmesi için bk. Fred M. Donner, "Modern Approaches to Early Islamic History", *The New Cambridge History of Islam*, ed. Chase F. Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 1/625-644; a.mlf., *Narratives of Islamic Origins* (Princeton: Darwin Press, 1998), 1-31.

eleştirel yaklaşımlar ön plana çıkmış, klasik tarih eserlerinde yer alan rivâyetlerin sıhhati ve tarihlendirilmesinden ziyade, modern tarih kuramlarından hareketle haberlerin kompoze edilmiş şekli ile bununla iletilmek istenen mesaja ağırlık verilmeye başlanmıştır.<sup>5</sup> Makalemize konu ettiğimiz Ulrika Mårtensson, Abdulkader I. Tayob ve Göran Larsson'un İbn Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310/923) *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*'u üzerine çalışmaları bu türden bir çabayı temsil etmektedir.

Batı'da yetişmiş adı geçen araştırmacıların kendileri için Taberî'yi örnek olay olarak seçmeleri tesadüf değildir. Çünkü Taberî klasik İslâm tarih yazıcılığında temsil yönü çok güçlü bir tarihçidir. Tarihle ilgili temel eseri gerek eski dünyanın gerekse Ortaçağ İslâm toplumunun tarihi için en yaygın başvuru kaynağı arasında yer almaktadır. İsrâiliyata dair haberleri, Sâsânî ve Helenistik mirastan gelen bilgileri ve İslâmî rivâyet malzemesiyle adeta İslâm kültürünün zengin bir arşivi gibidir. Ünlü oryantalist Ignaz Goldziher'e göre, Taberî'nin, Ebû Mihnef, Seyf b. Ömer, Nasr b. Müzâhim, Vâkıdî, Medâinî, Câbir el-Cu'fî, İbn Sa'd ve İbnu'l-Kelbî gibi kaynaklardan topladığı haber malzemesini kompozit bir şekilde istiflemiş, asgari ipuçları dışında kendine ait yorum ve eleştirilere çok az yer vermiştir. Bu yüzden onu yalnızca daha önceki materyallerin yararlı bir kaynağı olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>6</sup> Abdülaziz ed-Dûrî ise Taberî'nin bundan daha fazlasını ifade ettiği, onun bir yandan peygamberlik misyonunun birliğini, diğer yandan Müslüman ümmetin tecrübelerinin önemi ve bunun zaman içindeki devamlılığını ortaya koyan bir tarih yazmayı hedeflediğini vurgulamıştır.<sup>7</sup> Goldziher'in mezkûr yorumu doğru kabul edilecek dahi olsa, kuşku yok ki bu kadar karmaşık ve geniş muhtevalı münferit haberler içinden seçimler yaparak ortaya bir derleme çıkarmak hiç de kolay bir iş olmasa gerekir. Bu sebeple Taberî'nin tarihçilik adına büyük bir çabayı temsil ettiği kanaatindeyiz. Nitekim Batı'da geçen asrın ikinci yarısından itibaren

---

<sup>5</sup> Albrecht Noth, Stefan Leder, Julie Scott Meisami ve Tayeb el-Hibri'nin çalışmaları bunlardan sadece bir kaçıdır.

<sup>6</sup> Ignaz Goldziher, "Historiography in Arabic Literature", *Gesammelte Schriften*, ed. and trans. Joseph De Somogyi (Hildesheim: s.l., 1967-73), 3/361.

<sup>7</sup> Abdülaziz ed-Duri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Trans. Lawrence I. Conrad (Princeton: Princeton University Press, 1983), 70.

gerçekleştirilen çalışmalarda Taberî'nin tarihçiliğinin haber arşivciliğine indirgenemeyeceği, bunu aşan bir değere tekabül ettiği görüşü savunulmaya başlamıştır.<sup>8</sup>

Ulrika Mårtensson, Abdulkader I. Tayob ve Göran Larsson'un 2000'li yılların başlarından itibaren Taberî'nin tarihyazıcılığı üzerine yaptıkları çalışmalar, işaret etmeye çalıştığımız yöntem genişlemesinin Batı'da yapılan İslâm tarihi çalışmalarına yansıyan önemli göstergelerindedir. Zikrettiğimiz araştırmacıların müşterek yönü, tarih incelemelerine ilişkin modern kuramlardan da yararlanarak Taberî'nin edebiyat değeri ile tarihte vuku bulan olaylara ilişkin bize ne söyleyebileceğini ortaya koymayı amaçlamalarıdır. Bu makalede klasik dönem İslâm tarihi ve tarihyazıcılığı alanında oldukça zengin bir literatür üretmiş oryantalist gelenek içinde yetişmiş söz konusu araştırmacıların analiz yöntemleri ile Taberî'nin tarihe bakışı ve bilgi teorisi, anlatı teknik ve stratejilerine ilişkin ana tezlerini aktaracak, bu çalışmaların İslâm tarihçiliğine katkılarını değerlendirmeye çalışacağız.

### 1. Ulrika Mårtensson ve Rivâyet Analizi

Ulrika Mårtensson, Batıda erken ve Ortaçağ İslâm tarihi, tarihyazıcılığının gelişim süreci ve Kur'ân çalışmalarıyla öne çıkan İskandinav akademisyenlerden biridir.<sup>9</sup> Akademik hayatının hemen başlangıcından itibaren çalışmalarını Taberî'nin tarih yazıcılığı üzerine yoğunlaştırmış, bu alanda şimdiye dek iki monografi ve pek çok makale neşretmiştir.<sup>10</sup> Sosyal ve beşerî bilim perspektifini tarih araştırmalarına

<sup>8</sup> Tayeb el-Hibri, "The Unity of Tabarî's Chronicle", *al-'Uşûr al-Wustâ* 11/1 (1999), 1-3; Boaz Shoshan, *The Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Tabarî's History* (Leiden: Brill, 2004); Chase F. Robinson, "al-Tabarî (839-923)", *Arabic Literary Culture 500-925*, eds. Michael Cooperson - Shawkat M. Toorawa (Detroit: Thomson, 2005), 332-343; Hakan Rydving (ed.), *Al-Tabarî's History, Interpretations and Challenges* (Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum 27, Stocholm, 2007); Hugh Kennedy (ed.), *Al-Tabarî: A Medieval Historian and His Work* (Princeton: The Darwin Press, Inc., 2008).

<sup>9</sup> Ulrika Mårtensson halen Norveç Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Felsefe ve Din Çalışmaları Bölümünde profesör olarak çalışmaktadır.

<sup>10</sup> Ulrika Mårtensson'un Taberî ve İslâm tarihyazıcılığı üzerine yayınladığı çalışmalardan önemli olanları şunlardır: *The True New Testament: Sealing the Heart's Covenant in al-Tabarî's History of the Messengers and the Kings* (Uppsala: Ph.D. Dissertation, Acta Universitatis Upsaliensis, 2001); *Tabarî: Makers of Islamic Civilization*

taşımaya çalışan Mårtensson, Taberî ve çağdaşı tarihçilerin sergilediği tarih yazıcılığını salt haber arşivciliği olarak görmek yerine, yaşadıkları devrin siyasî, sosyal ve iktisadî olaylarını okuma ve yorumlama faaliyeti olarak değerlendirme taraftarıdır. Ona göre Taberî'nin tarihçiliğini doğru anlayabilmek için daha geniş metodik bir çerçeveye ihtiyaç duyulmaktadır. Mårtensson'un sözünü ettiği yöntemin ne olabileceğine matuf çalışmaları, Ortaçağ İslâm tarihyazıcılığının doğasını daha geniş bir perspektiften kavramamıza katkıda bulunma potansiyeli taşıması sebebiyle hususi dikkati hak etmektedir.

Mårtensson 2005 yılında yayınladığı "Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarî's History of the Messengers and the King" başlıklı önemli makalesinde, Taberî'yi modern okumalardan farklı olarak dinsel bir perspektifle ele alan hâkim yaklaşım biçimlerini eleştirmektedir. Ona göre bilginin bir ferde değil yalnızca kolektif bir yapıya atfedildiği için güvenilir kabul edildiği "gelenekçi" kültürü yansıtan bu yaklaşım, toplumu farklı sınıflar, kurumlar ve çıkarlardan oluşan insan yapımı bir kompleks değil, Tanrı tarafından yaratılan ve yönetilen organik bir bütün olarak kabul eder. Bu toplum görüşüyle uyumlu tarihsel analiz ise, bir bakıma insanın Tanrı'nın emirlerine uyup uymadığını ortaya koymaya yönelik ahlaki bir eylemdir. Mårtensson bu yaklaşıma itiraz etmekte ve Taberî'nin Abbâsî İmparatorluğu'nun gücünü oluşturan ve gerilemesine neden olan sosyal sebepler üzerinde durduğu, dolayısıyla potansiyel olarak çatışan ilgilere sahip alt grup ve kurumlardan ibaret bir toplum teorisi üzerinde temellendirilmiş tarihsel analiz yaptığını ileri sürmektedir.<sup>11</sup> Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Mårtensson, yaptığı tahlillerde Certeau'nun çalışmalarından esinlendiğini itiraf etmektedir. Bu tercihin temel nedeni ise Certeau'nun

---

(New York: I. B. Tauris, 2012); "Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarî's History of the Messengers and the Kings", *Journal of Islamic Studies* 16/3 (2005), 287-331; "Introduction: 'Materialist' Approaches to Islamic History", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54/2 (2011), 117-131; "'It's the Economy, Stupid": Al-Ṭabarî's Analysis of the Free Rider Problem in the 'Abbâsîd Caliphate", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54/2 (2011), 203-238.

<sup>11</sup> Mårtensson, "Discourse and Historical Analysis", <https://academic.oup.com>, (Erişim 3 Ocak 2021).

dinsel ve seküler ya da modern öncesi yahut modern tarihyazımı arasında temel bir ayrıma gitmeyen teorik bir yaklaşım sergilemesidir. Bu yaklaşımı Mårtensson için cazip kılan başka bir sebep de kendi çalışmaları dâhil İslâm tarihi ve tarihyazımına dair modern ve modern öncesi çalışmaları aynı türden uğraşının ürünleri, yani “tarih yazımsal işlem” olarak yorumlamaya elverişli olmasıdır.<sup>12</sup>

Mårtensson'un esin kaynağı Certeau tarihyazımı ile teoloji arasında bezerlik kurmakta<sup>13</sup> tarih yapmak ve yazmak süreci için üçlü teorik bir yapıdan söz etmektedir: toplumsal mekân (*social place*), “bilimsel” uygulamalar (*scientific practices*) ve yazma (*writing*). Açmak gerekirse, ona göre tarih yazımıyla ilgili her araştırma toplumsal-ekonomik ve kültürel bir mekânın ürünüdür. Yani tarih yazma işiyle uğraşan bir kimse belirli bir toplumsal mekâna bağlı olarak mesleğini icra eder. Söz gelimi akademisyenler için mekân üniversiteye tekabül etmektedir. Böyle bir mekânda tarihçilik yapmak belli bir özellikle sınırlanan ayrıcalıklara bağlı sınırlamalara boyun eğmek anlamına gelir. Tarihçi yöntemini içinde bulunduğu mekâna göre oluşturur. Tarihçinin taptığı tarih yapma eylemi ise, bir uygulamadır yani pratiktir, bu yüzden kullandığı arşivler, kaynaklar, uyguladığı teknikler, yöntemler vs. hepsi yaptığı işi çözümlenmek açısından çok önem arz eder. Nihayetinde tarih bir yazı eylemidir. Bu sebeple öncelikle tarihsel söylemi inceleyen araştırmacının yapması gereken tarihçinin ürettiği tarihsel yazının yahut metnin düzenlenişi, kurgusu ve inşâsını tahlil etmektir.<sup>14</sup> Certeau “gerçek olarak tarih” ile “söylem olarak yazı”yı (anlatıyı) birbirinden tefrik etmek gerektiği görüşündedir. Ona göre tarihsel olaylar hakkındaki bilgi, tarih yazımı veya söylemleriyle ortaya konur. Her ne kadar olayların kendisi söylemden bağımsız ise de, onlar ancak bir form içinde anlatılabilir ve bu yüzden tarihsel bilgi zorunlu olarak söylemsel mahiyet arz eder. Söylem, tarihsel olayları nedensellik çizgisinde düzenler ve bu sebeple kendisiyle geçmiş kavrayabileceğimiz araçları tanımlar. Son tahlilde söylem, Certeau'ya göre, bir “anlaşılabilirlik biçimidir.”<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Mårtensson, *The New Testament*, 7.

<sup>13</sup> Michel de Certeau, *Tarihyazımı*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2020), 41.

<sup>14</sup> Certeau, *Tarihyazımı*. 90-93.

<sup>15</sup> Certeau, *Tarihyazımı*, 33, 58, 75-80.

Mårtensson da, Certeau'nun tarihe yaklaşımı doğrultusunda İslâm tarihi üzerine yapılan tartışmaları modern tarih söyleminin bir parçası olarak görme eğilimindedir. Taberî'nin *Târîh*'inin mukaddimesinde yer alan kitabını rivâyetlere dayanarak kompoze ettiğine ilişkin ifadelerine<sup>16</sup> dayanarak onu salt "nakilci" bir tarihçi olarak değerlendiren meslektaşlarına itiraz eder.<sup>17</sup> Mårtensson'a göre Taberî'nin kullandığı anlamda nakil kavramı, vahyi birinci bilgi kaynağı, nakli de vahiyden bu prensipleri çıkarmak için yol gösterici örnekler olarak değerlendiren hermönotik ekole işaret eder. Bu ekol, aklı, vahiy ve naklin tabi olacağı birinci bilgi kaynağı olarak gören akılcılığın (*akliye*) karşıtıdır. Bu sebeple Mårtensson'a göre Taberî'nin ifadesi, yaratıcı düşünceye ve özgünlüğe muhalif bir İslâmî ilim kültürünü yansıtmaktan ziyade, tarihsel bir bilgi kuramının ifadesi olarak yorumlanmalıdır. Bu kurama göre geçmişi öğrenmenin tek yolu, belirli zaman ve olaya ilişkin ifadeler veya belgelere başvurmaktır. Bunun haricinde özellikle de çıkarım ve sezgiler, tarihi değil tarihçinin düşüncesini ortaya koyar.<sup>18</sup>

Klasik oryantalistlerin önemli bir kısmı haberlerin vuku bulduğu zaman dilimi ile kayda geçirildiği zaman arasında uzun zamansal mesafenin olduğu ve söz konusu boşluğu dolduracak yazılı materyallerin olmayışından hareketle, klasik tarih kaynaklarını, tarihî gerçeklerden ziyade ilk Müslüman nesillerdeki tarihî olaylar hakkındaki muahhar görüşleri yansıtan eserler olarak değerlendirir ve bununla bağlantılı olarak râviler zincirinin de geç dönemde uydurularak geriye doğru geliştirilmiş olduğunu ileri sürer.<sup>19</sup> Mårtensson bu görüşlere itiraz ederek kendi pozisyonunu Fred M. Donner'in çözümlmelerine daha yakın

---

<sup>16</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/13.

<sup>17</sup> Mesela Chase F. Robinson bunlardan biridir. Robinson Taberî'nin diğer Ortaçağ Müslüman tarihçileri yahut Rabbani Yahudilerin yaptığı gibi bir gelenek içinde bilginin ancak bireysel değil kolektif bir akla atfedildiğinde güvenilir nitelik kazanacağı şeklinde bir görüşe sahip olduğunu ileri sürer. Bk. Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 85.

<sup>18</sup> Mårtensson, "Discourse and Historical Analysis", 293.

<sup>19</sup> Bk. Judith Koren - Yehuda D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *The Quest for the Historical Muhammad*, ed. Ibn Warraq (Amherst: Prometheus Books, 2000), 424, 429-430.

bulur. Donner, tarihsel anlatının doğasına ilişkin teorilerden hareketle, rivâyetlerin, İslâm ümmeti içindeki farklı alt gruplar için az da olsa farklı şekillerde anlamlı olan tarihsel olayların hafızası olduğu tezini ileri sürer; bu yüzden, Donner'e göre, isnad hafızayı, alt gruplarla birleştirir ve alt grupların bir olaya bakışıyla ilgili bu bilgi, günümüz tarihçisine bizatihi olay üzerinden aktarılır. Alt gruplar ortaya çıkan fikhî ve kelâmî ekollerle ilişkili olduğu için, tarihsel bellek, rivâyet sırasındaki ilmî meseleler ve terminoloji paralelinde biçimlenir. Donner, alt gruplarca şekillendirilse de, tarihsel olaylarla ilgili kesintisiz bir bilgi intikalinin varlığını kabul eder.<sup>20</sup> Mårtensson'a göre Donner'in *haber*'i algılama biçimi, Taberî'nin aynı olayın birkaç versiyonunu neden naklettiğini doğru anlamamıza yardımcı olmaktadır. Şayet rivâyetler belli başlı alt grupların ve ekollerin görüşlerini ifade ediyorsa, bunların hepsi İslâm tarihinin inşâ edici unsurlarıdır. Bundan ötürü isnad, okuyucuya rivâyetlerde ortaya konan fikirleri belirlemede yardımcı olan geniş bir araştırma ve referans sistemi olarak gözükmektedir. Bu yüzden Mårtensson haberleri ve isnadı, her bir âlimin katkılarını belirsizleştirmek bir yana daha da vurgulu hale getirdiği görüşündedir.<sup>21</sup> Bu Certeau'nun yukarıda zikrettiğimiz tarihsel bilginin söylemle inşâ edildiğine dair epistemolojik tutumuyla uygunluk arz etmektedir. Bu itibarla, Mårtensson'a göre, Taberî'nin "tarihsel bilgi görgü tanığının anlatımlarına dayanır" şeklindeki ifadesiyle, aynı olayla ilgili birbiriyle çelişkili rivâyetleri vermesi arasında bir tezat bulunmamaktadır. Taberî'nin farklı görgü tanıklarının aynı şeyi değişik şekillerde algılayacaklarına dair epistemolojik tutuma sahip olduğunu varsayarak, farklı versiyonları alıntılama fikrinin, tanıkların olayları farklı şekillerde algılamasının nedenleri üzerine okuyucuyu düşündürmek ve bu farklı algılamaların ne gibi sonuçları olabileceğini göstermek amacını taşımış olabilir.<sup>22</sup>

Mårtensson, *haber*-formu'nun sadece onları aktaran râvilerin görüşlerini değil aynı zamanda onları kaydeden tarihçilerin görüşlerini de ilettiklerini ileri sürer ve Taberî'nin Hz. Osman'ın öldürülmesi, Cemel ve Sıffin Savaşları gibi spesifik olaylara tahsis ettiği bölümler üzerine

---

<sup>20</sup> Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 138-141.

<sup>21</sup> Mårtensson, "Discourse and Historical Analysis", 296.

<sup>22</sup> Mårtensson, "Discourse and Historical Analysis", 296-297.



yapılan çalışmaların bunu ortaya koyduğunu belirtir. Bu çalışmalar göstermiştir ki Taberî kitabına aldığı rivâyetleri İslâm toplumu ve alt grupların tarihiyle ilgili okuyucusuna iletme istediği bir mesaja göre tercih etmiş, düzenlemiş ve kendi yorumlarını da aralarına serpiştirmiştir.<sup>23</sup>

Mårtensson'un kanaatine göre, Taberî, tarihi, karmaşık toplum görüşü açısından çözümlemektedir. Dinî simgeler bu çözümlemenin kılavuzlarıdır. Ona göre Tanrı, tarihin ve her bireyin gidişatını ve sonunu bilmektedir ancak hükmetme yetkisini insanlara tevdi etmiştir. Bunun amacı, her bir hükümdarın veya kudretlinin kullandığı güç vasıtasıyla insanlık tarihine gözlenebilir bir seyir vermektir. Tanrı hüküm sahiplerini kendisine karşı minnettar veya nankör olacak şekilde tasarlamıştır. Onların bu çerçevedeki eylemleri Taberî'nin incelemeyi amaçladığı tarihi oluşturmaktadır. Yani Tanrı'nın lütufta bulunduğu krallar yahut halifelerin iktidara geçişleri, yönetimleri, ölümleri, akabinde yeni bir halefin gelişi vb. konular, başka bir deyişle, iktidar ve iktidarın el değiştirmesi Taberî'nin tarihçilik yaparken ilgilendiği temel temaları teşkil eder. O, isnadlar aracılığıyla kaynak eleştirisi yapmaya çalışır. Kaynak eleştirel yaklaşımının mantıksal bir sonucu da belirli bir tarihsel bilgi teorisi ortaya koyar. Taberî bu çerçevede tarih yazımı için temel kategori olan zaman tanımlaması yapar, dünyanın ne kadar süredir var olduğunu tartışarak ve her toplumun kendi özel yaratılış mitine dayanarak kendi zaman ölçümleri olduğunu ortaya koyar. Mårtensson'a göre dinî tarih ile seküler tarih söylemi arasındaki farklılık, ilkinin aşkın alanlara veya oluşlara işaret eden simgeleri kullanırken, diğerinin aşkın varlıklara sadece çalışma objeleri olarak göndermede bulunması, düşünce ve çözümlemelerini tamamen mânevî dünyaya ilişkin terimlerle ifade etmesidir.<sup>24</sup>

Mårtensson Taberî'nin, tarihi açıklama amacı, tarihin kendisiyle açıklanabileceği farklı toplumsal sektör ve aktörlerin karmaşık etkileşimi bağlamında bir toplum teorisi ve orijinal düşüncesinin olmadığına ilişkin yorumu eleştirmektedir. Mårtensson'a göre de Taberî'nin dinî

---

<sup>23</sup> Mårtensson burada Erling Ladewig Petersen ve Marshall Hodgson'un müstakil çalışmalarına gönderme yapmaktadır.

<sup>24</sup> Mårtensson, "Discourse and Historical Analysis", 306.

sembolizmi modern tarih söylemlerine yabancıdır ve o ne yüksek derecedeki karmaşık ve özel yapısıyla modern toplumu ne de Karl Marx, Max Weber ve Emile Durkheim gibi düşünürlerin ortaya attığı modern sosyolojik teorileri bilmektedir. Ancak onun tarihçiliğinin modern tarihçilerle önemli müşterek yönleri bulunmaktadır. Her şeyden önce Taberî'nin dinî ve siyasî otoritelerin eylemleriyle ilgili olarak tarihi açıklamaya yönelik bir hedefi vardı; keza zihninde tarihsel bilgi teorisi ve tarihsel bilgi teorisiyle uyumlu referanslar sistemi (*haber-formu*); nihayetinde bir toplum teorisi vardı. Bunları da kitabının mukaddimesinde açıklamıştır. Her ne kadar onun toplum teorisi yaşadığı çağın göreceli olarak basit yapısına göre şekillenmişse de yine de bir üretim biçimi, devlet, idare, din, askeriye ve çiftçiler gibi kurumsallaşmış profesyonel grupları ve kadastro reformu, vergi sistemi ve yönetimi gibi bir uygulamayı (praksis) yansıtıyordu. Taberî, Sâsânî İmparatorluğunun çöküşü, erken dönem İslâm halifeliğinin başarısı ve Abbâsîlerin merkezî gücünün zayıflaması gibi konuları söz konusu toplum teorisi üzerinde açıklamaya çalışmıştır. Mårtensson ortaya çıktığı dönemde İslâm'ın mevcut kurumlarla diyalektik bir ilişki biçimi geliştirdiğini ve Taberî'nin buradan hareketle kurumsal sürekliliğe vurgu yaptığını ortaya koymaya çalışır.<sup>25</sup>

Mårtensson Taberî'nin *Târîh*'indeki söylemleri çözümlemek için onları Eski Ahit'teki benzer tema ve motiflerle karşılaştırır. Neticede içerik farklılığına rağmen biçim benzerliklerinin olduğu sonucuna varır. Biçimlerdeki benzerliği, öncelikle ilgili iki tarihyazımsal "mekânın" ortak sosyal yapıları ve praksisinden kaynaklandığını, içerikteki farklılıkların ise öncelikle ilgili dinî ve siyasî otoritelerin kimlikleriyle ilgili olduğunu vurgular. Buradan hareketle Mårtensson çalışmalarında uyguladığı yönteminin "karşılaştırmalı din tarihi yazımı" olarak tanımlar.<sup>26</sup> Bu çerçevede Mårtensson Taberî'nin *haber-tarihini*, İslâm öncesinden İslâm dönemlerine uzanan ve süreklilik arz eden bir söylemin parçası olarak ele alır. Kitabının girişindeki açıklamalarından Taberî'nin resuller ve kralların arasındaki ayırımın ölçüsünü Allah'ın nimetlerine karşı şükür ve küfür olarak belirlediği anlaşılmaktadır. Şükür ve küfür arasındaki

---

<sup>25</sup> Mårtensson, "Discourse and Historical Analysis", 300-301.

<sup>26</sup> Mårtensson, *The New Testament*, 23.

tercih Taberî'nin kitabı boyunca söylemini dayandırdığı temel ayırımdır. Buna göre Allah'ın emir ve nehiyelerine uyan ve nimetlerine şükreden biri olmak tam anlamıyla ahlaki sorumluluk üstlenmektir. Buna mukabil şeytana uymak gücün istismarıdır. Muhakkak ki her iki tercihin de tarihsel sonuçları ortaya çıkmaktadır. Mårtensson'a göre Taberî bu söylemiyle İsrail, İran ve Arapların tarihini İslâm tarihiyle bütünleştirmeyi amaçlamıştır. Başka bir deyişle, İslâm ümmetini bu suretle Kitâb-ı Mukaddes geleneğinin nebevî mirasçısı ve Fars saltanatının geçici vârisi olarak göstermek istemiştir. Mårtensson da tıpkı meslektaşı Stephen Humphreys gibi<sup>27</sup> Taberî'nin döngüsel olarak tekrarlanan sözleşme ilişkileri (mîsâk), sözleşme ilişkilerinin bozulması (ihanet) ve mîsâkın yenilenmesiyle ilişkilerin yeniden inşâsı (günahlardan kurtuluş/redemption) temalarına göre yapılandırıldığı kanaatindedir. Ulrika Mårtensson, Taberî'nin hadis, fıkıh ve tefsir çalışmaları ile *Târîh*'i arasında yakın bağlantının olduğunu savunur. Ayrıca, insan ilişkilerini düzenleyen pozitif emirler anlamında hukuk, ilahi antlaşma ile yakından ilişkili olduğundan, ilahi ahit kavramının Taberî'nin çalışmalarında merkezî bir konumda olduğunu savunur. Ona göre, Taberî tarafından kullanılan "mîsâk" kavramı Kitâb-ı Mukaddes'te kullanılan aynı kavramla yakından alakalıdır. Mårtensson pek çok örnek üzerinden bunun da Kitâb-ı Mukaddes söyleminin bir yansıması

---

<sup>27</sup> Stephen Humphreys mîsâk, ihanet ve kurtuluş kavramlarının erken dönem İslâm tarih yazımında ve tarihin yorumlanmasında merkezî olduğunu, hicri 4. asır tarihçilerinin neredeyse tamamının, ilk Müslümanlar arasındaki şiddet ve bölünme gibi kritik olayları Kur'ânî çerçevede rasyonelleştirmek zorunda kaldıklarını, bunu yaparken de mîsâk (Allah'la yapılan sözleşme), ihanet ve kurtuluş (Allah'ın, insanın kendisine itaat etme ve ibadet etme yükümlülüğü karşılığında kurtuluş vaadi) modelini kullandıklarını, bu yorumlama modelini de Kitâb-ı Mukaddes referanslı Kur'ânî bir çerçeveye oturttuklarını ileri sürmektedir. Bk. Humphreys, "Qur'anic Myth and Narrative Structure in Early Islamic Historiography", *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, eds. F.M. Clover and R. S. Humphreys (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), 276-278. Humphreys'in bu görüşünün bir değerlendirmesi için bk. Torsten Hylén, "The hand of God is over their hands (Q. 48:10): on the notion of covenant in al-Ṭabarî's account of Karbala", *Journal of Qur'anic Studies* 18/2 (2016), 58.

olduğunu göstermeye çalışır.<sup>28</sup> Bu sürekliliği aynı zamanda Fars geleneğini içine alacak şekilde de ortaya koymaya çalışan Mårtensson, Taberî'nin m. 531-579 yılları arasında hüküm sürmüş Sâsânî imparatoru Hüsrev Enûşirvan ve ondan sonra da oğlunun kadaastro reformuna ve Hz. Ömer'in uygulamalarıyla ilişkin anlatılara yer verdiğini vurgular. Mårtensson Abbâsî reformunu, Sâsânî kadaastro reformu ile ilgili anlatımlarında sergilediği perspektiften okumakta ve şu tarihsel analizi ortaya koymaktadır: İmparatorluğu güçlendirmenin yegâne yolu Hüsrev Enûşirvan tarafından kurumsallaştırılan ve Hz. Ömer tarafından yeniden yapılandırılan *misâha*<sup>29</sup> sistemini uygulamaktır. Mårtensson, kendini toplumsal olayların gidişatını yorumlamak sorumluluğunu hisseden bir âlim olarak Taberî'nin kitabında sergilediği tarih bilgisi üzerinden, Abbâsî merkezî gücünün çöküşüne yol açan sebepleri teşhis ettiğini, çözüm önerisi olarak da Fars sistemindeki *misâha* sistemini kurumsallaştırıp tekrar canlandırılması halinde çöküşün durdurulabileceğine ilişkin mesaj vermek istediğini vurgulamaktadır.<sup>30</sup>

Mårtensson, "'It's the Economy, Stupid": Al-Tabarî's Analysis of the Free Rider Problem"<sup>31</sup> başlıklı makalesinde de yukarıda özetlenen teorik çözümlerini Taberî'nin Sâsânî-Pers tarihini değerlendirdiği bölümde alt alta sıraladığı rivâyetler üzerinden örneklemeye çalışır. Mårtensson'a göre Taberî bu rivâyetlere yer verme biçiminden hareketle, onun, hangi ekonomik, sosyal ve politik faktörlerin imparatorluk hükümetini güçlendirdiği veya zayıflattığına ilişkin soruna çözüm arayışı içinde olduğu kanaatine ulaşmıştır. Mårtensson'a göre Taberî ekonomiyi sadece ribâ, faiz ve adalet gibi İslâm ekonomisine ilişkin terimlerle değil, aynı zamanda kamu kaynaklarının dağıtımı ve kamu kaynaklarından yararlanma (bedavacılık/free rider) gibi modern ekonomik kavramlarla

---

<sup>28</sup> Mårtensson, "Discourse and Historical Analysis", 310-318; a.mlf, *Tabarî*, 48-53.

<sup>29</sup> *Misâha*, Irak'ın fethinden sonra bölgedeki haraç arazilerine sabit miktarda nakit veya mahsul öngören vergi tahakkuk sistemine verilen isimdir. Bu tür vergilendirme mantığının geç dönem Sâsânîlerden alındığı ileri sürülmektedir. Bk. Michele Campopiano, "a Land Tax 'alâ l-misâha and muqâsama: Legal Theory and the Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (6th-8th Centuries C.E.)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54 (2011), 242, 250.

<sup>30</sup> Mårtensson, "Discourse and Historical Analysis", 330-331.

<sup>31</sup> *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54/2 (2011), 203-238.

da uyumlu olarak tartışmış ve modern tarihçilerle politik iktisatçıları tatmin edecek tarzda sonuçlara ulaşmıştır.

Mårtensson'la ilgili öncelikle vurgulamak istediğimiz husus, Taberî'nin *Târîh*'ini incelerken kitapta yer alan haberlerin yahut rivâyetlerin kaynakları, kayda geçiriliş zamanı, mekânı ve tarihsel gelişimi gibi temel meselelere odaklanan tarihsel eleştirel bir yaklaşım sergilememesidir. O kaynak tenkidi yoluyla tek tek rivâyetlerin sıhhatiyle meşgul olmak yerine tarihi bir yazım edimi olarak değerlendirip anlatı stratejileri ve söylem analizine yönelmektedir. Certeau aracılığıyla toplum ve insan bilimlerinden ödünç aldığı bilimsel kuramları tarih disiplini içine yerleştirerek, Taberî'deki tikel anlatıların analizinden üst anlatıyı inşâ etmeyi hedeflemektedir. Bu sebeple de Batı'daki oryantalist çalışmalarda başat hale gelen İslâmî kaynakların tarihselliğine ilişkin aşırı septik bir tavır sergilememektedir. Hatta bu tarihçileri kendi toplumsal "mekânlarına" çok fazla biçimlendirici bir önem vermekle suçlamaktadır. Neticede "İslâmî kaynaklar, kendi toplumlarının kökenleri hakkında tarihsel bilgi kaynakları olarak, diğer herhangi bir tarihsel yazı grubundan daha az güvenilir değildir" sonucuna varmaktadır.<sup>32</sup> Bundan kendisinin fenomenolojik yöntemle çalışan dinler tarihi, daha özelde dinlere eşit derecede ve hümanistik tarzda yaklaşan Uppsala ekolüne mensup olmasının da bir dereceye kadar etkisinin olduğunu ileri sürebiliriz. "Benim disiplinim, dine evrensel bir insan fenomeni olarak yaklaşıyor ve genel olarak tüm dinler ve kültürler, özellikle de İslâm hakkında takdir eden bir görüşe sahip" şeklindeki sözlerinden de bu anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> Mårtensson'un atıfta bulunduğumuz çalışmaları Taberî'nin tarihle ilgili eserinin yazılı bir derlemeden çok daha fazla değer taşıdığını ve yer verdiği rivâyetlerin aynı zamanda yaşadığı dönemin tartışmalı dinî, politik ve sosyal meseleleri ile epistemoloji ve toplum gibi soyut temalara ışık tutan aparatlar olarak yorumlanabileceğini göstermektedir. Certeau'nun etkisiyle, Taberî'nin yaşadığı zamanın tarihçiliğine özgü üretim teknikleri ve argümanlarını (isnad, haber formu) kullanarak geçmiş gerçekliği bir söyleme dönüştürdüğünü ileri sürmektedir. Geçmişte tam olarak ne olduğundan ziyade söylemin

<sup>32</sup> Mårtensson, *The New Testament*, 190.

<sup>33</sup> Mårtensson, *The New Testament*, 17.

gerçeklikle kurduğu ilişkiyi sorgulamaya çalışmakta ve çalışmalarının bu çabanın bir ürünü olarak kabul edilmesi gerektiğini ima etmektedir. Kendinden önce yapılan çalışmalarda görmeye alışkın olmadığımız tarihsel veri yerine bir eylem olarak tarihyazımını önceleyen bir gayretle karşı karşıya olduğumuz anlaşılmaktadır.

Son tahlilde dinî, sosyal ve beşerî ilimler alanındaki disiplinler arası bir çalışma örneği olarak Mårtensson'un bu çabası, iktidar, şimdiki zaman, tarihçi, toplum ve diğer unsurlara bağlı oluşan tarih yazma etkinliğinin içinde inşâ edilen Ortaçağ İslâm tarihçiliğinin karmaşık yapısını daha derinlikli bir şekilde çözümlene ve bu yolla yeni anlam katmanlarını ortaya çıkarmaya katkıda bulunacak nitelik arz ettiği ve bu yönüyle de ufuk açısı olduğu söylenebilir.

## 2. Abdulkader I. Tayob Perspektifinden Taberî'nin Tarih Yazıcılığı

Taberî'de yer alan tarihsel rivâyetlerin analizi çerçevesinde üzerinde durmak istediğimiz ikinci çalışma ise Abdulkader I. Tayob'e aittir.<sup>34</sup> Müslüman olmakla birlikte oryantalist gelenek içinde yetişmiş olan Tayob, doktora çalışmasından üretilmiş "Tabarî on the Companions of the Prophet: Moral and Political Contours in Islamic Historical Writing" başlıklı makalesinde<sup>35</sup> örnek olarak seçtiği Cemel Vak'ası ve Sıffîn Savaşı gibi bazı kritik olaylara ilişkin rivâyetler üzerinden Taberî'nin sahabenin statüsü konusuna yaklaşımını ve kendi döneminin sosyal ve politik meselelerine iştirakini çözümlenmeye çalışmaktadır. Taberî sahabe, özellikle de Hz. Muâviye'nin konumuyla ilgili tartışmaları yansıtırken farklı rivâyetleri maksatlı olarak kendi pozisyonunu yansıtacak şekilde kullanmakta, sahâbîleri ilk fitne diye adlandırdığı Cemel Vak'ası ve Sıffîn savaşlarında üstlendikleri rollerine göre derecelendirmektedir. Ona göre sahâbîler dokuzuncu yüzyıl Bağdat'ında Müslümanların dinî ve siyasî bilinçlenmesinde önemli rol oynamıştır.

<sup>34</sup> Abdulkader I. Tayob, doktorasını 1989 yılında Temple Üniversitesinden almış ve halen Güney Afrika Cape Town Üniversitesi Dinî Araştırmalar Bölümünde öğretim üyeliği yapmaktadır. *Islamic Historiography: The Case of Al-Tabarî's 'tarikh al-rusul wa'l-Muluk' on the Companions of the Prophet Muhammad* başlıklı bir doktora tezi hazırlamıştır. Muhtelif yayın organlarında *Târîh*'in İngilizce çevirilerine birçok eleştiri yazısı yayınlamıştır.

<sup>35</sup> *Journal of the American Oriental Society* 119/2 (1999), 203-210.

Sünnî, Şîî ve Abbâsî taraftarlarının sahâbîler hakkında muayyen bir fikri bulunuyordu. Başta Hanbelîler olmak üzere hadisçiler sahabenin erdem bakımından eşit olduğunu savunurken, Şîîler bazı sahabenin lanetlenmesi dışında onlara karşı saygıya dayalı bir görüşü benimsemişlerdi. Hz. Muâviye'nin durumu ise önemli tartışma noktalarından biri idi. Hadisçiler onu diğerleri gibi sahâbî olarak değerlendirmekte mahzur görmezken, Abbâsî taraftarları Hz. Peygamberin meşru mirasçıları olarak iktidar iddialarını zımnen reddetme anlamına geleceğinden Emevî hanedanlığının kurucusu Hz. Muâviye'ye karşı hadisçiler kadar müsamaha göstermiyorlardı. Öte yandan Hz. Muâviye'nin bir sahâbî olarak desteklenmesi hadis âlimlerince benimsenen dinî metodoloji açısından da hayati önemi haizdi. Hz. Peygamberi gören veya onunla karşılaşan birinin sahâbî statüsünün reddedilmesi, hadiste isnadın otoritesinin sarsılması gibi ciddi risk taşıyordu. Tayob'un yorumuna göre Taberî hem siyasî hem de dinî boyutu olan bu ikileme yaşadığı dönemde ilgilenmek zorunda kalmıştır.<sup>36</sup> Kuşkusuz Taberî, Hanbelî popülizminin yaygın olduğu Bağdat'ta karşı doktrin ortaya koyma cesareti göstermiş bir ilim adamıdır. İlk fitne hadiseleri olarak tarihe geçmiş Cemel ve Sıffîn çatışmalarına adı karışmış bazı kilit sahâbîlerle ilgili görüşünü ortaya koyarken farklı kaynaklardan elde ettiği onların moral üstünlüklerine zarar veren rivâyetler ile hadisçilerin sahabe hakkında takındığı dinî hassasiyet arasında bir denge oluşturmaya özen göstermiştir. Bu Taberî'nin rivâyetleri maksatlıca nasıl kullandığına ilişkin tipik bir örnek teşkil etmektedir. Taberî Cemel Vak'ası için yazılı olarak elde ettiği Seyf b. Ömer'in rivâyetlerine yer verirken Sıffîn Savaşı için de Ebû Mihnef'ten gelen haberleri kullanmaktadır. Böylelikle Hz. Peygamberin sahâbîleri için hiyerarşik derecelendirme yapmayı denemektedir. Tayob'a göre Taberî hadisçiler tarafından pek güvenilir bulunmayan Seyf b. Ömer'in rivâyetlerini kullanarak hadisçilerin titizlik gösterdikleri rivâyetlerin güvenilirliğine ilişkin kritere öncelik vermediğini ortaya koymakta, bunun yerine sahâbîlere karşı özel tavrını yansıtmayı tercih etmektedir. Bu bağlamda kitabında birbiriyle çelişkili ve yer yer de bazı sahâbîlere karşı karalayıcı rivâyetleri zikretmesi, Tayob'a göre, Taberî'nin editoryal

<sup>36</sup> Tayob, "Tabarî on the Companions of the Prophet", 204-205.

müdahalesinin sanıldığından daha ileri düzeyde olduğuna işaret etmektedir.<sup>37</sup>

Bu çerçeveden yaklaşıldığında sahabenin konumu, Taberî'nin fitne anlatımının başlıca konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Seyf b. Ömer'in gençleri, kışkırtıcıları ve kalabalıkları fitneye sebebiyet vermek ve barışçıl yollarla çözümünü engellemekle suçlayarak sahâbîlerin eylemleri için kapsamlı gerekçeler hazırlamaktadır. Öte yandan Seyf b. Ömer hâricî kaynaklar, sahâbîlerinin birbirleriyle amansız bir güç mücadelesine giriştiklerini ortaya koymaktadır. Mesela Medâinî'nin rivâyetleri Hz. Âişe, Talhâ ve Zübeyr cenahında gizli siyasî ve ekonomik sebeplerin varlığına işaret etmektedir. Medâinî bir rivâyette aşağıdaki ifadeyi Zübeyr'e atfetmektedir: "Dirhemlerinizin olduğu dikkatimizi çekmiştir ve [servetinizi] sizinle paylaşmak istiyoruz".<sup>38</sup> Açıktır ki bu ifade sahâbîlere çamur atmaktadır. Taberî, kışkırtıcıları suçlayan tarihî malzeme ile siyasî ihtirasların neden olduğu büyük acılara işaret eden diğerleri arasında maksatlı değerlendirmeler yaparak okuyucuyu biraz şüpheye düşürmektedir. İlginçtir ki Seyf b. Ömer'den gelen rivâyetler, söz konusu ithamlarla çok fazla ilgili değildir, daha ziyade, onların istikametini sahâbîlerden farklı faktörlere yönlendirmektedir.

Taberî Seyf b. Ömer'den gelen ve sahâbîlere yönelik ithamları içeren rivâyetlerin yanına bunun neden olacağı kargaşayı yatıştırarak şekilde hadisçilerden gelen rivâyetlere de yer vererek deyim yerinde ise hassas bir denge kurmaya çalışmaktadır. Bu da Tayob'un değerlendirmesine göre, Taberî'nin siyasî felsefe ve karakter değerlendirmesi için kaynaklarını nasıl düzenlediğine ilişkin çok iyi örneklik sergilemektedir.<sup>39</sup>

Taberî'deki Hz. Ali'nin otoritesi meselesindeki dengeli tavır, babasının yanında çatışmaya girme konusunda isteksiz davranan ve onu

---

<sup>37</sup> Tayob, "Tabarî on the Companions of the Prophet", 206.

<sup>38</sup> Rivâyete göre Basra'da camide iken Talhâ ve Zübeyr'e bir adam yaklaştı ve şöyle dedi: "Allah'ın adıyla soruyorum, Resûl-i Ekrem'den böyle yola çıkma yetkiniz var mı?" Talhâ adama cevap vermeden oradan uzaklaştı. Adam bu bu sefer Zübeyr'e ricada bulundu. Zübeyr'de "Sizin dirhemlerinizin olduğu dikkatimizi çekmiştir ve [servetinizi] sizinle paylaşmak istiyoruz" cevabını verdi. Bk. Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 3/21-22.

<sup>39</sup> Tayob, "Tabarî on the Companions of the Prophet", 207.



savaşa gitmekten vazgeçirmeye çalışan Hz. Hasan'la ilgili rivâyetlerin sunumunda da kendini göstermektedir. Şöyle ki Hz. Hasan babasına giderek tavsiyelerine hiç önem vermediğinden şikâyet eder. Söz konusu rivâyet, bariz bir şekilde, Taberî'nin tarafsız olduğunu öne süren rivâyetler kapsamına girmektedir. Ne var ki Hz. Ali, oğlunun tavsiyelerine öfkelenerek tepki gösterir ve onu sürekli problem çıkartmakla suçlayarak azarlar: "Gelmişsin, tıpkı bir cariye gibi mızızlanıp duruyorsun!"<sup>40</sup> Ancak Seyf b. Ömer'den gelen bir rivâyet, Hz. Ali'nin durumu ele almaktan başka seçeneği kalmadığını ve kendisinin Medineliler adına harekete geçtiğini ileri sürdüğünü göstermektedir: "Bu Medinelilerin yetkisi dâhilinde olan bir meseledir ve biz bu yetkinin kaybedilmesini uygun görmüyoruz." Taberî bunun ardından üçüncü bir rivâyete daha yer vermekte ve bu rivâyette Hz. Ali'nin uzun zamandan beri İslâm'daki doğru yerini almayı beklediğini söylemektedir. Seyf b. Ömer'in rivâyeti, açık bir şekilde Hz. Peygamber ailesinin iki seçkin üyesi olan baba ile oğul arasını uzlaştırmaya çalışmakta ve Hz. Ali'nin meşruiyetinin gayr-ı Şiî dayanağına ima yoluyla işaret etmektedir. Bu rivâyet, Şiî bir imam olan Hz. Hasan'ın tarafsız kalmayı tercih ettiği bir rivâyet ile Hz. Ali'nin Şifilcerce öngörülen hilâfet hakkını ima eden diğeri arasına dikkatli bir şekilde yerleştirilmiştir. Hz. Ali'nin meşruiyetine ilişkin Seyf b. Ömer'in görüşü diğer rivâyetlerde takdim edilen siyasal tercihlerle dengelenmiştir.<sup>41</sup>

Tayob'a göre meşru bir otoriteye karşı kalkışma olduğundan dolayı tarihçiler için Hz. Âişe'nin fitne olayındaki tutumunu haklı göstermek nispeten zorluk teşkil ediyordu. Taberî Hz. Âişe'nin tarafsızlıktan yana olduğunu gösterememişse de onun politik kararlarını ahlaki olarak yeniden inşâ edebilmeyi başarmıştır. Şöyle ki Hz. Osman'ın katledildiği haberini aldığı anda Hz. Âişe Mekke'den Medine'ye dönüş yolunda idi. Hemen Mekke'ye geri döndü ve Hz. Osman'ın katillerine karşı açıktan protesto hareketi başlatmak ve Hz. Peygamber'in eşi oluşunu avantaja dönüştürmek için hususi bir gayretin içine girmiştir. Medâinî'den gelen bir rivâyet, Hz. Osman'ın iktidarının sonlarında Hz. Âişe'nin kendisine karşı olduğunu ortaya koymakla birlikte şerîr ve çapulcu bir grubun

<sup>40</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 3/11.

<sup>41</sup> Tayob, "Tabarî on the Companions of the Prophet", 207.

Medine'nin kontrolünü ele geçirdiğine dair Seyf b. Ömer'in rivâyeti devreye sokularak Hz. Âişe'nin protestosu için bir gerekçe oluşturulmuştur. Tayob'a göre Taberî burada Medâinî'den gelen rivâyetin tarihsel içeriğinden ziyade bir sahâbî olarak çeşitli rivâyetlerin zarar verdiği Hz. Âişe'nin itibarını koruyucu yönünü önemsemektedir.<sup>42</sup> Bu stratejik çaba daha empatik bir şekilde Hz. Peygamberin eşlerinin Hav'eb'in havlayan köpeklerinin hedefi olmamaları yönünde tedbirli olmalarını istediği bir hadisine<sup>43</sup> yer verilmek suretiyle de gösterilmektedir. Fitne günlerinde Basra yolunda iken Hz. Âişe havlayan köpekleri duymuş ve sorup soruşturunca o yerin Hav'eb suyu civarı olduğunu öğrenmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamberden duyduğu bir hadisi hatırlayarak Medine'ye geri dönmeye karar vermiş ancak bu özel yerin Hav'eb olmadığına yemin eden biri tarafından ikna edilmiştir. Taberî, Hz. Âişe'ye yeminli beyanda bulunan kişinin Abdullah b. Zübeyr olabileceğini belirtmektedir. Tayob'a göre burada şu söylenmek istenmektedir: Hz. Âişe, Hz. Peygamberden duyduğu bir hadise istinaden geri dönmeye kararlıydı ancak bir yalancı şahitliğe dayanarak böyle davranmaktan vazgeçirilmiştir. O sünnete uyma konusunda duyarlı ve dindar bir kadındı ama başkalarının sayesinde Hz. Ali ile çatışacağı Basra'ya doğru yoluna devam etmek durumunda kalmıştır. Taberî meseleyi orada bırakmamakta, olayla ilgili başka bir rivâyeti daha devreye sokmaktadır. Bu rivâyet, Hz. Âişe'nin Medine'ye geri dönmemesine dair kararının, Hz. Ali'nin süratle yaklaşan ordusuna ilişkin haberler üzerine değiştiğini ifade etmektedir. Bütünlüğü içinde ele alındığında, Taberî saygın bir sahâbî ile ilgili dengeli bir değerlendirme yapmaktadır. Bu sayede Hz. Âişe, muhtemelen etrafındakiler tarafından yanıtlanmış ancak fitne olayından mânevî açıdan yara almadan kurtulmuştur.<sup>44</sup>

Tayob'a göre Taberî'de Cemel Vak'ası'nın diğer önemli şahsiyetlerinden Talhâ ve Zübeyr de bahse konu stratejik değerlendirmelerin konusu olmuştur. Taberî, adı geçen sahâbîlerin tehdit

---

<sup>42</sup> Tayob, "Tabarî on the Companions of the Prophet", 207.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.), 40/298-299.

<sup>44</sup> Tayob, "Tabarî on the Companions of the Prophet", 207-208.

Y. ÇOLAK / Different Attempts to Read the Historiography of Ibn Jarir al-Tabarî in his *Tarikh* with special reference to Ulrika Mårtensson, Abdulkader I. Tayob and Göran Larsson | 147

ve baskı altında Hz. Ali'ye biat ettikleri ve ilk fırsatta Medine'ye kaçıklarına işaret eden bir rivâyeti nakletmiştir. Keza Zübeyr'in yeni halifeye gerçekte biat edip etmediğiyle ilgili çok sayıda rivâyete yer vermiştir. Burada saygın sahâbîler ve onların sadakatleri lehine tasarlanmış olaylar Taberî tarafından yeniden okumaya tabi tutulmaktadır. Seyf b. Ömer'in her yere yayılmış çapulcu takımını şiddeti artıran bir sebep olarak gösteren rivâyeti de dâhil olmak üzere, bu konudaki Taberî'nin farklı rivâyetleri, Hz. Ali'nin halife olduğu zaman şehirdeki kargaşayı anlamaya katkıda bulunmaktadır. Her iki sahâbînin itibarları, tıpkı Hz. Âişe gibi, ahlaki meziyetleri sebebiyle bir dereceye kadar korunmaktadır. Zübeyr'in hareketi, Hz. Peygamberin bir hadisine karşı verdiği tepki üzerinden değerlendirilmektedir. Rivâyet edildiğine göre Hz. Ali ona savaşın tam ortasında Hz. Peygamberin kendisine şöyle dediğini hatırlatır: "Kuzenin seninle savaşacak ve sana zulmedecek." Hz. Peygamber bu ifadeyi kullandığı zaman, rivâyet edildiğine göre, Zübeyr Hz. Ali ile savaş etmeyeceğine dair yemin etmiştir.<sup>45</sup> Zübeyr yemini kendisine hatırlatıldığında savaş alanını terk etmeye karar vermiş ancak korkak davrandığı yönünde oğlunun kendisiyle alay etmesinden sonra kararından vazgeçmiştir. Yemini bozmuş, kefaret olarak bir köle azat etmiş ve sıkleti de hafiflemiş olan savaşa yeniden girmiştir. Taberî'deki bu rivâyetlerin takdimi Hz. Âişe örneğinde olduğu gibi, Talhâ ve Zübeyr'i bütünüyle temize çıkarmamaktadır. Bu iki sahâbî, meşru idareci Hz. Ali'ye biat etmiş ancak bilahare sözlerinden dönmüşlerdir. Her ne kadar mesele fesatçı güçlerin varlığıyla ağırlaştırılmış ise de bir kısım suçlamayı da onların üstlenmesi gerekiyordu. Bu da Taberî'nin rivâyetlerinden anlaşılabilir bir durumdu.

Sıffîn Savaşıyla ilgili rivâyetlerde Taberî'nin liderlik üstlenmiş sahâbîlerin konumlarına pek fazla ihtimam gösterdiği algısı oluşmamaktadır. Cemel Vak'asındaki Hz. Âişe, Talhâ ve Zübeyr'in durumlarının aksine, Sıffîn Savaşının baş aktörlerinden biri olan Hz. Muâviye ne politik, ne ahlâkî, ne de dinî açıdan korunmaya çalışılmadığı izlenimi verilmektedir. Tayob, buradan, Taberî'nin Hz. Peygamberin sahâbîlerinin hepsini ahlâkî açıdan eşit değerlendirmede sonucuna

---

<sup>45</sup> Bu rivâyet için bk. Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 3/41.

ulaşmaktadır.<sup>46</sup> Bunun haricinde, çatışmayı önlemeyi öngören çok sayıda rivâyet yoktur ve bu da Hz. Ali'nin meşruiyetinin hiçbir zaman şüphe konusu olmadığını göstermektedir. Taberî, Sıffîn Savaşı konusunda rivâyetlerin çoğunu Ebû Mihnef'ten almıştır. Rivâyetin biri, Kureyş kabilesine mensup olup Hz. Muâviye'nin saflarına katılmaya karar veren Amr b. el-Âs'la başlamaktadır. Vâkidî ve Seyf b. Ömer gibi başka kaynaklar da kullanılmakla birlikte, onların olayla ilgili asıl hikâyeyi konsolide ve desteklemeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Taberî, Amr b. el-Âs'ın Hz. Muâviye'nin saflarına katılmaya nasıl karar verdiği konusunda Seyf b. Ömer'den gelen iki rivâyetle başlamaktadır. Seyf b. Ömer'in anlatımları Amr b. el-Âs'ın Hz. Ali'yi niçin reddettiği konusunda iki gerekçe ortaya koymaktadır. Birincisinde, Amr b. el-Âs, Hz. Osman'ın katli için bir bedel arayışını; ikincisinde ise, Hz. Ali'nin idaresi altında Kureyş'in kontrolü kaybedeceği endişesini sergilemiştir.<sup>47</sup> Her ikisi de Amr b. el-Âs'ın Sıffîn Savaşına iştirakinde asabiyyeye dayalı motivasyona sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ardından zikredilen Vâkidî rivâyeti ise Amr b. el-Âs'ı daha fazla kötüleyici nitelik arz eder. Buna göre Amr Hz. Muâviye'ye gizlice şunu söyler: "Savaşacağımız insanın kademini, üstünlüğünü ve (Hz. Peygambere) yakınlığını sen bilirsin. Fakat biz bu dünyayı istiyoruz."<sup>48</sup> Seyf b. Ömer'in ilk rivâyeti Amr için bir meşruiyet zemini sunuyor gözükse de ardından sıralanan rivâyetler, bizi politik bir fırsatçıyla yüzleştirmektedir. Vâkidî'nin rivâyetine sinmiş moral kınama içeren ton, anlatının tamamında muhafaza edilmektedir. Kaynağı da ağırlıklı olarak Ebû Mihnef'tir. Bu rivâyetlerde Hz. Muâviye'nin, suikastçılar hakkında işlem yapınca kadar, Hz. Ali'nin hilâfetini kabul etmeyi ısrarla reddettiği, Hz. Ali'nin taraftarlarını kendi tarafına geçmeleri veya en azından onu terk etmeleri hususunda ikna etmek için uğraştığı, Amr b. el-Âs ve Hz. Muâviye'nin, kesin yenilgiyi önleme stratejisi olarak Kur'ân'ı mızraklarının ucunda havaya kaldırmaları belirtilmektedir. Buna karşın askerlerine savaş kurallarına uymalarını emreden Hz. Ali ise savaş reel politiği açısından daha isabetli kararlar almasına rağmen hakemi kabule zorlayan taraftarlarının kurbanı bir

---

<sup>46</sup> Tayob, "Tabarî on the Companions of the Prophet", 208.

<sup>47</sup> Bk Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 3/68-69.

<sup>48</sup> Bk Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 3/70.

kimse olarak takdim edilmektedir. Keza Taberî'nin yer verdiği rivâyetlerden Hz. Ali'nin, Amr b. el-Âs ve Hz. Muâviye hakkında hayli kuşkulu olduğu ve Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin müzakere yeteneğine güvenini yitirdiği anlaşılmaktadır.<sup>49</sup>

Aktardığımız birkaç örneğin yeterince fikir verdiği kanaatini taşıyoruz. Netice itibarıyla Abdulkader I. Tayob güncel siyasî ve dinî tartışmalar için önemli ipuçlarını taşıyan geçmişteki bir hadiseyi örnek olarak seçip bununla ilgili rivâyetleri yöntemli bir şekilde inceleyerek Taberî gibi parlak bir tarihçinin niyet ve stratejisini ortaya koymayı başardığına inanmaktadır. Ona göre Taberî, büyük sahâbîler arasında hassas dengeyi koruyan ve Bağdat'ta ilim adamları için bir siyaset felsefesi tasarlamış bulunan son derece yetenekli bir derleyici olduğunu kanıtlamıştır. Ona göre başta Taberî olmak üzere klasik dönem tarih eserlerini anlayabilmenin ön şartı, *ahbâr* metodolojisini iyi anlamaktır. Bu eserlerde *ahbâr* sadece sıralanmamış, aynı zamanda belli bir amaçla düzenlenmiştir. Bu açıdan tarafgir bir doğaya sahip söz konusu rivâyetler, tarihçi için güncel tartışmalara dâhil olmak adına ideal araçlardan sayılıyordu. Uydurmaların çok olduğu, rivâyetlere zekice ilave ve düzeltmelerin yapıldığı durumlarda dahi, bir olay, geçmişi izah etmek için rivâyetleri kültürel araçlar olarak anlamak bakımından, aracı kılınabiliyordu.<sup>50</sup>

Tayob'a göre Taberî'nin editoryal manipülasyon, düzenleme ve çıkarmalar yaptığı hem Cemel Vak'ası hem de Siffîn Savaşını anlatırken çok açık bir şekilde görülmektedir. Her iki örnekte de Hz. Ali'nin meşruiyeti hiçbir zaman şüpheli hale gelmemektedir. Ancak Hz. Ali, Hz. Âişe, Talhâ ve Zübeyr gibi seçkin sahâbîlerin muhalefetiyle karşılaşınca Taberî, buradaki sorumluluğu kargaşaya bulaşmış "kalabalığa" yıkmak için Seyf b. Ömer'i devreye sokmaktadır. Ancak Cemel Vak'asıyla ilgili Seyf. Ömer'in rivâyetleri, aleyhteki anlatımlarda yer alan ciddi unsurlara doğrudan hitap etmemektedir. Medâinî ve Ebû Mihnef'in ortaya attığı siyasî ve sosyal konulara hitap etmek yerine, Seyf b. Ömer sadece bu zor soruların yönünü değiştirmektedir. Cemel Vak'asında Taberî'nin politik sınırlamadan yana tercihi, sorumluluğu Hz. Âişe, Talhâ ve Zübeyr'e

<sup>49</sup> Bk Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 3/68, 69.

<sup>50</sup> Tayob, "Tabarî on the Companions of the Prophet", 209.

bölüştürmeksizin ortaya koyulmaktadır. Sıffın Savaşı'nda, Amr b. el-Âs ve Hz. Muâviye'yi kargaşada ahlaki suçlular olarak takdim ederken, Taberî'nin dinî ikilemi ortadan kalkmaktadır.<sup>51</sup>

Tayob'un çalışmasıyla ilgili yukarıda aktardıklarımızdan çıkardığımız sonuçları şöylece özetlemek mümkündür: İslâm tarihyazıcılığının genel karakteristikleri üzerine çalışmak isteyenlerin öncelikli olarak erken dönem İslâm tarihinde vuku bulan Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel ve Sıffın savaşları ile Hz. Hüseyin'in Kerbelâ hadisesi gibi önemli vak'aları tercih ettikleri görülmektedir.<sup>52</sup> Abdulkader I. Tayob'un Taberî'nin sahabeyi takdim stratejisine dair çalışmasında da tercihi bu yönde olmuştur. Bunun bahsi geçen olayların temsil yönü güçlü vak'alar olması ve zengin tarihsel malzemeyi içermesinden kaynakladığı düşünülmektedir. Tayob'un Cemel Vak'ası ve Sıffın Savaşı üzerinde yapmaya çalıştığı çözümler her şeyden önce Taberî'nin yaşadığı dönemde sahâbîlerle ilgili özgün bir algıya sahip olduğunu ve bunun inşâ ettiği İslâmî dünya görüşünün önemli bir parçası olduğunu ortaya koymuştur. Bir önceki bölümde görüşlerini değerlendirdiğimiz Ulrika Mårtensson gibi Abdulkader I. Tayob da rivâyetlerin sıhhatine ilişkin tartışmalara girmeksizin, haberlerin Taberî'deki ele alınış stratejisi üzerinde durmaktadır. Taberî'nin anlatı stratejisini seçme, tekrar etme, yerleştirme, şerh düşme gibi farklı tarihyazım uygulamaları oluşturmaktadır. Taberî, işlediği aynı tarihsel olayla ilgili birden çok ve birbiriyle çelişkili rivâyetlere yer vererek sahâbîlerle ilgili zihnindeki oluşturmak istediği imaja ters düşen rivâyet malzemesini nötrleştirmek istemektedir. Bunu bazen aynı rivâyeti tekrarlamak, bazen aynı rivâyeti farklı etki uyandıracak başka bir rivâyet grubunun içinde gömmek bazen de kısa bile olsa kendi yorumunu ilave etmek suretiyle gerçekleştirmektedir. Bu da şu anlama gelmektedir: Taberî, farklı kanalları kullanarak elde ettiği ve gelecekte hatırlanmasını istediği

---

<sup>51</sup> Tayob, "Tabarî on the Companions of the Prophet", 209.

<sup>52</sup> Bu çalışmanın içinde atıfta bulduğumuzun hâricinde şu örnekleri de zikredebiliriz: Donner, "'Uthmân and the Râshidûn Caliphs in Ibn 'Asâkir's *Târîkh Madînat Dimashq*: A Study in Strategies of Compilation", *Ibn 'Asâkir and Early Islamic History*, ed. James. E. Lindsay (Princeton: The Darwin Press, 2001), 44-61; Heather Keaney, "Confronting the Caliph: 'Uthmân b. 'Affân in Three 'Abbâsid Chronicles, *Studia Islamica* 106 (2011), 25-48.

geçmişe dair verileri/haberleri analiz edip kronolojisini tespit ettikten sonra onları haberler külliyyâtına dönüştürmektedir. Sözünü ettiğimiz dönüştürme sürecinde tarafsız değil aksine aktif davranmakta, içinde yetiştiği kültürün kendisine aktardığı anlatı araçlarını (*haber* formu) kullanarak onlara özel mesajlar yüklemekte ve yorum katmaktadır. Bu bakımdan eseri bir edebiyat ürünü niteliği taşımaktadır. Tayob'un Taberî'nin rivâyet stratejilerine yönelik analizleri nihayetinde öznel yorumlar olması itibarıyla tek doğru metodoloji olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Ancak modern tarih kuramlarından da istifade edilerek yapılan bu analizler, Taberî gibi klasik dönem tarihçilerin eserlerinin rivâyet külliyyâtından ibaret olmadığı, münferit rivâyetler arasında izlenebilir bir bağlantısallığın olduğunu fark etmemize katkıda bulunması itibarıyla oldukça faydalı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

### 3. Göran Larsson'un Taberî'nin Epistemolojisine Dair Analizi

Çalışmamızda son olarak üzerinde durmak istediğimiz araştırmacı ise Göran Larsson'dur.<sup>53</sup> Larsson, "al-Tabarī on history and knowledge"<sup>54</sup> başlıklı çalışmasında onun tarih projesini, modern tarihçilerin çalışmalarıyla karşılaştırmakta, özellikle çağdaş tarihçi ve edebiyat eleştirmeni Hayden White'in tarih anlayışı çerçevesinde irdelemektedir. Neticede birtakım benzerliklerin varlığına, özellikle de Taberî'nin epistemoloji üzerine fikirlerinin günümüz tarihçilerinin izledikleri yöntem açısından geçerliliğini koruduğuna dikkatimizi çekmektedir.

Larsson'a göre tarih üzerine yazmak kırılğan bir iştir. Günümüzde dahi herhangi bir konuda doğru bilgiye ulaşmak ne kadar zorsa, aktifliğini yitirmiş geçmişle ilgili tarih araştırması yapmak o kadar zordur. Rivâyetler çoğu zaman eksik, sorunlu ve hatta hatalıdır. Ne var ki başka insanların hikâyelerini yazan tarihçilerin mevcut malzemeye bağlı kalmaktan başka çareleri de bulunmamaktadır. Tarihçiler yazarken bir tarafta da tarih üretmektedirler. Bu açıdan bakıldığında, tarihçiler epistemolojik meselelerle de uğraşmak zorunda kalmaktadırlar. Bu

---

<sup>53</sup> Göran Larsson, Göteborg Üniversitesi Edebiyat, Fikirler Tarihi ve Din Bölümünde öğretim üyesidir.

<sup>54</sup> Bu makale Hakan Rydving'in editörlüğünü yaptığı *Al-Tabarī's History Interpretations and Challenges* (2007) adlı kitabın 15-24. sayfaları arasında yayınlanmıştır.

anlamda Taberî de epistemoloji ile ilgilenmiştir. Kuşkusuz ona göre tarih yazmanın bir amacı ve çerçevesi vardı.

Larsson bu çalışmasında Taberî'nin epistemolojiyle ilgili görüşlerine yoğunlaşmıştır. "Taberî'nin *Târîh*'ini kompoze ederken bakış açısı neydi?", "Tarihi Tanrı'nın ilahi planının bir tezahürü olarak mı görüyordu?" şeklindeki soruların cevabını bulmayı amaçladığını belirtmektedir.<sup>55</sup> Franz Rosenthal'a göre, Ortaçağda Arapça yazan tarihçilerin çoğu tarihsel süreci Tanrı'dan intişar etme veya süreklilik hali olarak algılamışlardır. Bu sebeple Müslümanlara göre tarih yazmanın gayelerinden biri, Tanrı'nın emirlerini dinlemedikleri takdirde insanlığın başına neler geleceğini sergilemektir. Taberî, bu bakış açısını kitabının önsözünde açık bir şekilde vurgulamıştır.<sup>56</sup> Ona göre bir yandan iyilik ile refah, diğer yandan kötülük ile ceza arasında nedensellik bağı vardır. Tarih yazmak birçok yönden teoloji yapmak gibidir ve ilk planda dünyevî bir uğraş değildir. Hem Kitâb-ı Mukaddes hem de Kur'ân'da tanımlandıkları şekliyle peygamberler, Tanrı tarafından yolunu şaşırmış insanları ikaz etmek veya kendisine döndürmek üzere ilahi bir misyonla gönderilmişlerdir. Tarihçinin amacı, hedef kitesine, Allah'ın emirlerini izlemedikleri takdirde insanlar, özellikle de liderler ve kralların başına nelerin geleceğini göstermek veya onları uyarmaktır. Bu bakış açısına göre tarih yazmak modern Batılı bir disiplin olarak tarihçilikten çok farklıdır ve daha ziyade klasik bir elçiyi andırmaktadır. Bu bakımdan Taberî ile post modern tarihçiler arasında benzerlikler kurmak yanlış olabilir.

Larsson yine de Taberî'nin tarihe yaklaşımı ile bazı yönlerden post modern tarih ve tarih yazıcılığı arasında benzerlikler kurulabileceği kanaatindedir. Söz gelimi Taberî ile Hayden White (1918-2018) arasında bazı mukayeseler yapmak mümkün olabilir. Yapısökümcü kuramın en önemlisi temsilcilerinden biri kabul edilen ve daha ziyade tarih yazımının edebî boyutunun tarihsel anlatıları biçimlendirdiği görüşüyle öne çıkan Hayden White, tarihî olaylar hakkında yazma eyleminin, geçmişte gerçekte ne olduğunu nesnel olarak ortaya koymaktan ziyade, edebî imal veya kurguyla alakalı bir çaba olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre

---

<sup>55</sup> Larsson, "al-Tabarî on history and knowledge", 16.

<sup>56</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem*,1/12.



tarihsel metinler, yazınsal sanat eseri (*literary artifact*) olarak değerlendirilmelidir. Bu yüzden de tarihçinin dikkatini geçmişin nesnel anlatımından ziyade metnin kendisine odaklaması gerektiğini ileri sürer. White'a göre tarihsel anlatılar tarafsız değildir, tarihçinin ontolojik ve epistemolojik tercihlerini içerir. Tarih yazmak, her zaman kaynakların seçimi ve değerlendirilmesini gerekli kılar ve dahası "gerçek" tarihçiler geçmişle ilgili rivâyetlerin tamamına ulaşma imkânı bulamazlar. Bu yüzden geçmişin nesnel ve tam bir resmini sunmak kolay kolay mümkün olmaz. White'a göre, iyi bir tarihçi, tarihî haberler ve olaylar içinden meta anlatıyı veya tarihi yaratır. Bir kısmını gizlemek bir kısmını desteklemek, diğerlerini de vurgulamak suretiyle, tanımlamalar, motif tekrarları, vurgu ve bakış açısı varyasyonları, alternatif anlatım stratejileri vb. normalde bir roman veya oyunda bulunması beklenen tüm teknikler kullanılarak, rivâyetleri bir anlatıya dönüştürür. Rivâyetler kendi başına bir mana ifade etmezler. Onların tarih kitaplarında işlenme şekli önem arz eder.<sup>57</sup> Larsson, bu açılardan Taberî'nin geçmişe dair rivâyetleri ele alış tarzını, Hayden White'ın tarihe yaklaşımına benzetmektedir. Zira Taberî'nin tarih yazma tarzı geçmişe ait rivâyetleri (*ahbâr*) sadece derlemeden ibaret olmayıp aynı zamanda seçme, düzenleme, ilave etme, yeniden ifade etme, yeniden kompoze etme, bir anlamda bir anlatıyı söyleme dönüştürme çabasını da ifade etmektedir.<sup>58</sup> Taberî, tarihle ilgili eserini Allah'ın planını açıklama amacıyla yazmıştır. Eserinde Allah'a itaat etmeyenlerin başına nelerin geldiğini göstermek istemiştir. Bu açıdan bakıldığında şu sonuca ulaşmak mümkün: Şayet Taberî'nin temel önceliği, geçmişte gerçek anlamda ne olduğunu ortaya koymak yerine Allah'ın insanlıkla ilgili niyetini göstermek ise, eseri aynı zamanda edebî

---

<sup>57</sup> Larsson, "al-Tabarî on history and knowledge", 18-19. White'ın bu konudaki daha detaylı görüşleri için bk. Hyden White, "The Historical Text as Literary Artifact", *Tropics of Discourse: Essays in cultural criticism* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978), 81-100; a.mlf, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", *The Content of the Form: Narrative discourse and historical representation* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987), 1-25; Selim Tezcan, "Hayden White ve Tarih Anlatısı Sorunu", *Turkish History Education Journal* 7/2 (2018), 632-661.

<sup>58</sup> Robinson, *Islamic Historiography*, 36.

bir inşâ olarak da okunabilir. Bu da Hayden White'ın kastettiği şeyden başka bir şey değildir.

Larsson'a göre Taberî'nin *Târîh*'inin mukaddimesinde yer verdiği "Kitabımızda zikrettiğimiz bütün konularla ilgili olarak okuyucu şunu iyi bilmelidir ki, burada kaydettiğim her bilgi râvilerini gösterdiğim haber ve rivâyetlere dayanır" şeklindeki ifadesi, onun Ortaçağ tarihçilerinin çoğunun aksine, geçmişle ilgili bilgiyi kimden ve nasıl elde ettiğini okuyucusuna bildirmeyi önemseydiği anlamına gelir. Taberî, tarihçi olarak rolünü, malumatı kronolojik ve tematik olarak düzenlemek olarak belirlemiştir. Onun geçmiş hakkındaki bilgisi, bu yüzden, muhakeme yoluyla veya sezgisel çıkarımlara dayanmamaktadır. Taberî, sözü edilen eserinin başlarında bir günün bin yıla tekabül ettiği konusunda delil olarak sahih bir haber olup olmadığını soran bir kimseye şöyle bir cevap verir: "Biz büyük din âlimlerinin bunun hilafına bir şey söylediklerini bilmiyoruz. Peki, onların birisinden rivâyet edilmiş böyle bir bilgi olup olmadığı sorulacak olursa, onun da cevabı şudur: Bu bilgi ilim ehlinde olan selef nezdinde o kadar yaygın bir şey ki malum bir şahsa nispet edilmeye ihtiyaç duymayacak kadar bedihî bir gerçektir. Kaldı ki bu bilgiler birçok kişiden de nakledilmiştir."<sup>59</sup> Bu bilgilerden anlaşılan Taberî'ye göre daha güçlü isnada sahip veya selef âlimleri tarafından tercih edilen rivâyetler diğerlerine nispetle daha güvenilir nitelik taşımaktadır.

Larsson'a göre Taberî *Târîh*'ini yazarken kendisini modern tarihçilerden ayıran bir amacı vardı. En önemlisi Allah'ın planını örneklerle açıklamak ve Allah'ın emirlerine boyun eğmeyen veya uymayanların başına nelerin geldiğini göstermek istemesidir. Bu bakış açısından hareketle, Taberî'nin tarihyazıcılığının, söz gelimi, Hayden White'ın tarih görüşü ve tarihyazıcılığıyla karşılaştırılabileceği ileri sürülebilir. Hem Taberî hem de White geçmişle ilgili tarihsel bir anlatıyı yazmanın sorunsuz, tarafsız veya objektif bir iş olmadığı konusunda hemfikirdirler. Tarihler subjektif seçim ve değerlendirme süreçlerine dayandığı için, bundan hareketle, tarihçinin işi, birçok yönden, roman veya kurgu kompozisyonuna benzemektedir. Bu yüzden Taberî'nin

---

<sup>59</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezîd el-Âmülî, *Tarihu't-Taberi Taberi Tarihi*, çev. Cemaeddin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1/88.

tarihi, çoğu tarihçinin geçmiş hakkında seçim ve tanımlamalar yaparken spesifik amaçlar güttüğünün iyi bir örneğidir. Taberî için tarihçinin misyonu okuyucusunu Allah'ın azabı hakkında uyarmak, Allah'ın emirlerine uyanlara vadedilen mükâfatları anlatmaktır. Tıpkı peygamberlerin misyonuna benzer bir uyarı rolü oynamaktır. Bu itibarla, ona göre, tarihçinin öncelikli amacı geçmişte gerçek anlamda ne olduğunu değerlendirmek değildir.

Netice itibarıyla Larsson, Hayden White'in yorum çerçevesinde kurguladığı bu çalışmasında Taberî'nin tarihle ilgili baş eserinin geçmişin tarafsız veya objektif anlatısı olamayacağı, orada geçmişi anlamak için kafa yoran tarihçiler açısından büyük anlam taşıyan epistemolojik bir tavır sergilediğini ortaya koymuştur. Larsson'a göre Taberî bu yönüyle zamanının çok önünde olduğunu da göstermiştir.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Burada incelemeye çalıştığımız gerek Mårtensson ve gerek Tayob ve gerekse de Larsson'un çalışmaları, Ortaçağ İslâm tarihyazıcılığının modern tarih kuramları üzerinden okunup okunamayacağını sınımayı amaçlamaktadır. Bu sınamalar gerek Certeau'nun söylem analizleri, gerekse Hayden White'in tarihsel yazılara ilişkin ortaya koyduğu yaklaşımın Taberî'nin tarihteki olaylara baktığı yorumlama çerçevesini ortaya çıkarmada bize yardımcı olabileceğini göstermiştir. Keza bu çalışmalar, Taberî'nin bir olayla ilgili çok sayıda rivâyet malzemesini tarihsel anlatıların yapı taşlarına dönüştürürken sıradan bir iş yapmadığı, muazzam bir yaratıcılık ve vizyon sergilediğini de ortaya koymuştur. Buradan hareketle rivâyete toplumu yorumlama rolü yüklediği anlaşılan Taberî'nin *Târih*'inin haber arşivinden daha fazlasına tekabül ettiğini, yaşadığı devrin sosyo-politik dinamiklerini etkili bir şekilde aydınlatmak için bize geniş bir alan açacak potansiyeli taşıdığını ileri sürebiliriz.

Güvenirlilik sorunu ekseninde yürütülen ve kaynak materyalin orijini, zaman içindeki gelişim ve değişimine ilişkin tartışmalardan ziyade rivâyetlerin kaynaklarda yer alış biçimine yoğunlaşan bu tür çalışmalar metinler arası okuma yapmanın faydasına dikkatimizi çekmesi bakımından oldukça ufuk açıcudur. Bu okumalar fıkıh kaynaklarındaki ihtilafları andıracak şekilde birbiriyle çelişkili tarihsel rivâyetlerin arkasındaki anlamı çözümlenmede bize bir pencere açacağı gibi, görünüşte

birbirinden kopuk gözükten parçaları birbirine bağlayacak noktaları yakalamamıza veya metin boyunca rivâyet tekrarlarının fonksiyonunu anlamamıza yardımcı olacaktır.

Sosyal bilimlerde olduğu gibi İslâm tarihyazıcılığında yorumlama modellerinin (*patern*) tespiti önemlidir. Çünkü İslâm tarihyazıcılığı, İslâm öncesinden başlayarak şifahî ve yazılı kültüre dayalı olarak ve farklı siyasal, kültürel, dinî ve mezhepsel görüşlerin birbiriyle rekabet halinde olduğu kozmopolit bir coğrafyada kristalleşmiştir. Dolayısıyla siyer, megâzî, tabakât, genel tarih, ensâb, fütûh, coğrafya, edeb vb. farklı türdeki zengin literatürün içinde farklı yorumlama modellerinin izlenmesi tabiidir. Her bir eserin içindeki söz konusu yorum modelini belirleyebilmek, İslâm tarihyazıcılığının karakterini anlamamızı kolaylaştıracak, aynı zamanda da tarihsel olaylara ilişkin daha doğru resimler elde etmemizi sağlayacaktır. Sosyal bilim araştırmalarında geliştirilen disiplinlerarası bir yaklaşımla gerçekleştirilen bu çalışmalar sözünü ettiğimiz yorumlama modelini Taberî özelinde anlamamıza katkıda bulunabilecek nitelik arz etmektedir. Makalede incelediğimiz bu türden çalışmalar derinleştikçe klasik dönem tarihyazıcılığının gelişim seyri daha da belirgin hale gelecektir.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.
- Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.
- Certeau, Michel de. *Tarihyazımı*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Campopiano, Michele. "a Land Tax 'alâ l-misâha and muqâsama: Legal Theory and the Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (6th-8th Centuries C.E.)". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54 (2011), 239-269.
- Demircan, Adnan. "Tarih Üzerine Bazı Düşünceler". *Milel ve Nihal* 4/3 (2007), 69-89.
- Donner, Fred M. *Narratives of Islamic Origins*. Princeton: Darwin Press, 1998.

- Y. ÇOLAK / Different Attempts to Read the Historiography of Ibn Jarīr al-Tabarī in his *Tarikh* with special reference to Ulrika Mårtensson, Abdulkader I. Tayob and Göran Larsson | 157
- Donner, Fred M. "Modern Approaches to Early Islamic History". *The New Cambridge History of Islam*. e.d. Chase F. Robinson. 1/625-644. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Donner, Fred M. "'Uthmān and the Rāshidūn Caliphs in Ibn 'Asākir's *Tārīkh Madīnat Dimashq*: A Study in Strategies of Compilation". *Ibn 'Asākir and Early Islamic History*. ed. James. E. Lindsay. 44-61. Princeton: The Darwin Press, 2001.
- Duri, Abdūlaziz. *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*. trans. Lawrence I. Conrad. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Goldziher, Ignaz. "Historiography in Arabic Literature". *Gesammelte Schriften*. ed. and trans. Joseph De Somogyi. 3/359-394. Hildesheim: s. l., 1967-73.
- Hibri, Tayeb. *Reinterpreting Islamic Historiography: Hārūn al-Rashīd and the Narrative of the 'Abbāsīd Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Hibri, Tayeb. "The Unity of Tabarī's Chronicle". *Al-Uşūr al-Wuṣṭā* 11/1 (1999), 1-3.
- Humphreys, Stephen. "Qur'ānic Myth and Narrative Structure in Early Islamic Historiography". *Tradition and Innovation in Late Antiquity*. eds. F.M. Clover and R.S. Humphreys. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.
- Hylén, Torsten. "The hand of God is over their hands (Q. 48:10): on the notion of covenant in al-Ṭabarī's account of Karbalā". *Journal of Qur'anic Studies* 18/2 (2016), 58-88.
- Jenkins, Keith. *Tarihi Yeniden Düşünürken*. çev. Ayhan Şahin. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Keaney, Heather. "Confronting the Caliph: 'Uthmān b. 'Affān in Three 'Abbāsīd Chronicles". *Studia Islamica* 106 (2011), 25-48.
- Kennedy, Hugh (ed.). *Al-Tabarī: A Medieval Historian and His Work*. Princeton: The Darwin Press, Inc., 2008.
- Koren, Judith - Nevo D. Nevo. "Methodological Approaches to Islamic Studies". *The Quest for the Historical Muhammad*. ed. Ibn Warraq. 420-443. Amherst: Prometheus Books, 2000.
- Larsson, Göran. "al-Tabarī on history and knowledge". *Al-Tabarī's History, Interpretations and Challenges*. ed. Hakan Rydving. 15-24.

Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum 27, Stocholm, 2007.

Mårtensson, Ulrika. "Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Tabarî's History of the Messengers and the Kings". *Journal of Islamic Studies* 16/3 (2005), 287-331.

Mårtensson, Ulrika. "Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Tabarî's History of the Messengers and the Kings". Erişim 3 Ocak 2021. <https://academic.oup.com/jis/article/16/3/287/795998>.

Mårtensson, Ulrika. "'It's the Economy, Stupid': Al-Tabarî's Analysis of the Free Rider Problem in the 'Abbāsīd Caliphate'". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54/2 (2011), 203-238.

Mårtensson, Ulrika. "Introduction: 'Materialist' Approaches to Islamic History". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54/2 (2011), 117-131.

Mårtensson, Ulrika. *Tabarî: Makers of Islamic Civilization*. New York: I. B. Tauris, 2012.

Mårtensson, Ulrika. *The True New Testament: Sealing the Heart's Covenant in al-Tabarî's History of the Messengers and the Kings*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2001.

Robinson, Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Robinson, Chase F. "al-Tabarî". *Arabic Literary Culture 500-925*. eds. Michael Cooperson & Shawkat M. Toorawa. 332-343. Detroit: Thomson, 2005.

Rosenthal, Franz. *A History of Islamic Historiography*. 2nd ed. Leiden: E.J. Brill, 1968.

Rydving, Hakan (ed.). *Al-Tabarî's History, Interpretations and Challenges*. Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum 27, Stocholm, 2007.

Shoshan, Boaz. *The Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Tabarî's History*. Leiden: Brill, 2004.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Tarih Üzerine Notlar". *Milel ve Nihal* 4/3 (2007), 9-17.

Stefan, Sperl. "Man's Hollow Core: Ethics and Aesthetics in Ḥadīth Literature and Classical Arabic Adab" [İnsanın Boş Özü: Hadis Literatüründe ve Klasik Arap Edebinde Etik ve Estetik]. çev.

Y. ÇOLAK / Different Attempts to Read the Historiography of Ibn Jarir al-Tabarî in his *Tarih* with special reference to Ulrika Mårtensson, Abdulkader I. Tayob and Göran Larsson | 159

Suat Koca. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (Haziran 2020), 509-546.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1995.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Tarihu't-Taberî Taberi Tarihi*. çev. Cemaleddin Saylık. 4 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Tayob, Abdulkader I. "Tabarî on the Companions of the Prophet: Moral and Political Contours in Islamic Historical Writing". *Journal of the American Oriental Society* 119/2 (1999), 203-210.

Tezcan, Selim. "Hayden White ve Tarih Anlatısı Sorunu". *Turkish History Education Journal* 7/2 (2018), 632-661.

White, Hayden. "The Value of Narrativity in the Representation of Reality". *The Content of the Form: Narrative discourse and historical representation*. 1-25. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987.

White, Hayden. "The Historical Text as Literary Artifact". *Tropics of Discourse: Essays in cultural criticism*. 81-100. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978.

**Kur'ân'ın Anlaşılmasında Hadislerin Öneme Dair Bir İnceleme  
(Mustafa Öztürk'ün Kalem Suresi 10-13. Ayetleri Hakkındaki  
İddiaları Özelinde)**

**Fatih ÇİMEN**

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor, Kırklareli University, Faculty of Theology,

Department of Hadith

Kırklareli, Turkey

fatihcimen77@gmail.com

orcid.org/0000-0002-6098-3374

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 10 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 23 Nisan / April 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 161-195

**Atıf / Cite as:** Çimen, Fatih. "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Hadislerin Öneme Dair Bir İnceleme (Mustafa Öztürk'ün Kalem Suresi 10-13. Ayetleri Hakkındaki İddiaları Özelinde) [An Investigation Regarding the Importance of Hadiths in Understanding the Quran (In Specific the Allegations of Mustafa Ozturk about the surah al-Qalam 10-13.)]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 161-195.

<https://doi.org/10.18498/amailad.894522>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.



## **An Investigation Regarding the Importance of Hadiths in Understanding the Quran (In Specific the Allegations of Mustafa Ozturk about the surah al-Qalam 10-13.)**

### **Abstract**

The final message of Allah to humanity The Quran is a divine book sent down in the Arabic language. Arabic, due to its nature, is a language that contains a lot of very meaningful words. Therefore, the primary issue in understanding the Quran is knowledge of the Arabic language. However, this feature alone is not enough to understand the divine book. In addition, it is necessary to know the style of the Quran, its language structure, its reasons, and the connections between verses. Another issue at least as important in understanding the Quran is that in the context of the interpretation of the verses, they are narrations reported from the Hz. Prophet and the Companions. Especially in solving the problems encountered in understanding the verses containing very meaningful words, the importance of these narrations increases even more. As a matter of fact, even the Companions, who are also Arabs, sometimes encounter problems in understanding the Quran and Hz. His application to the Prophet confirms this. The activities aimed at understanding the Quran have continued uninterruptedly from the Companions period until today. Although Muslims have adopted different methods such as narration and perseverance in understanding the last hymn book from the earliest times, they have not been in a debate as to whether the Quran is the word of God. However, Mustafa Ozturk, who has made a name for himself with his studies on the Qur'an and different approaches regarding verses and defends the historicist method adopted by the West on sacred texts in understanding the Quran, it draws attention with some theses that the Quran put forward that it cannot be the word of Allah. In this context, he claims that the ten to thirteenth verses of the Surah al-Qalam are sent down in the context of a certain person and that some words have insulting meanings, so these verses cannot be the words of God. According to him, the Prophet of Allah. The words used in the ten to thirteenth verses of the Surah al-Qalam, in which he explains the types of bad characters that the Prophet should not obey, are blasphemous, in other words, insulting. Therefore, such a phrase cannot be used by the Creator and it is not correct to accept the verses in question as the word of Allah. According to Ozturk, the verses in question are Hz. They are expressions spoken by the Prophet. The argument that Ozturk put forward as a reason for his claim is that the word "zenim", which is mentioned in the

F. ÇİMEN / An Investigation Regarding the Importance of Hadiths in Understanding the Quran (In Specific the Allegations of Mustafa Ozturk about the surah al-Qalam 10-13.) | 163  
thirteenth verse of the relevant surah and which means a child whose father is not known although it contains many meanings, was sent down to the person named Velid b. Mughîra, who is said to be *valad-i zina*.

Emphasizing that the relevant verses should be understood in the context of his own evaluations, Ozturk also makes references to some tafsir books on this. Ozturk's aforementioned statements were met with reaction from both academics and a significant segment of the public. This study focuses on the analysis of Ozturk's aforementioned claim. In the study, it is aimed to contribute to the correct understanding of the verses that are the subject of the claim by analyzing the narrations in both hadith and tafsir sources in the context of the interpretation of the relevant verses of the Surah al-Qalam. In addition, the source value of the information Ozturk provided as a basis for him was also investigated and determinations were made regarding the status of the claim in terms of cell. As a result of the research, first of all, it was determined that the information that the verse was sent down about the person in question did not have the value of hiding. In addition, it was seen that Ozturk did not take into account the authentic narrations and the companions' explanations found in the hadith sources in the context of the interpretation of the relevant verses, and he preferred the information that was transmitted in some tafsir sources and did not have source value that would support his own presuppositions, with a selective approach. However, the need for Hz. The importance of the explanations of both the Prophet and the Companions and the holistic approach in understanding the Quran is one of the findings obtained as a result of the research.

**Keywords:** Hadith, Quran, Mustafa Ozturk, Surah al-Qalam, Verse.

### **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Hadislerin Önemine Dair Bir İnceleme (Mustafa Öztürk'ün Kalem Suresi 10-13. Ayetleri Hakkındaki İddiaları Özeline)**

**Öz**

Allah Teâlâ'nın insanlığa nihâi mesajı Kur'ân, Arap dili üzere indirilmiş ilâhi bir kitaptır. Arapça, mahiyeti gereği çok anlamlı kelimelerin fazlaca bulunduğu bir dildir. Dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılmasında öncelikli gereken husus Arap diline vukûfiyettir. Ancak sadece bu özellik, ilâhi kitabın anlaşılmasında yeterli değildir. Bunun yanında Kur'ân'ın kendisine has üslubunun, dil yapısının, sebebi nüzullerin, ayetler arası irtibatların da bilinmesi gerekmektedir. Kur'ân'ın

anlaşılmasında en az bunlar kadar önemli bir diğer husus, ayetlerin tefsiri bağlamında gerek Hz. Peygamber'den gerekse sahabeden nakledilen rivayetlerdir. Özellikle çok anlamlı kelimelerin bulunduğu ayetlerin anlaşılmasında karşılaşılan problemlerin çözümünde, söz konusu rivayetlerin önemi daha da artmaktadır. Nitekim kendileri de bir Arap olan sahâbilerin dahi Kur'ân'ın anlaşılması noktasında zaman zaman problemlerle karşılaşması ve bu hususta Hz. Peygamber'e müracaat etmesi bunu teyit etmektedir.

Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik faaliyetler sahâbe döneminden itibaren günümüze gelinceye kadar olan süreçte kesintisiz devam etmiştir. Müslümanlar ilk dönemlerden itibaren son ilahi kitabın anlaşılması faaliyetlerinde rivayet ve dirayet gibi farklı yöntemler benimsemişlerse de Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olup olmadığı şeklinde bir tartışmanın içinde olmamışlardır. Ancak son dönemde Kur'ân üzerine yaptığı çalışmalar ve ayetlere dair farklı yaklaşımlarıyla adından söz ettiren ve Kur'ân'ın anlaşılmasında Batı'nın kutsal metinler üzerinde benimsediği tarihselci yöntemi savunan Mustafa Öztürk, Kur'ân'ın Allah kelâmı olamayacağına dair ileri sürdüğü birtakım tezlerle dikkat çekmektedir. Bu bağlamda o, Kalem suresi on ilâ on üçüncü ayetlerinin belli bir şahıs bağlamında nazil olduğunu ve bazı kelimelerin hakaret içerikli anlamlar ifade ettiğini, dolayısıyla bu ayetlerin Allah kelâmı olamayacağını iddia etmektedir. Ona göre Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e, itaat etmemesi gereken kötü karakter tiplerini açıkladığı Kalem suresinin on ilâ on üçüncü ayetlerinde kullanılan kelimeler, halk arasındaki kullanımıyla küfür, diğer bir ifadeyle hakaret içeriklidir. Dolayısıyla böyle bir ifade kalıbının, yaratıcı tarafından kullanılması mümkün değildir ve söz konusu ayetlerin Allah kelâmı olarak kabul edilmesi doğru değildir. Söz konusu ayetler Öztürk'e göre müşriklerin baskıları karşısında psikolojik açıdan olumsuz bir ruh hali içinde bulunan Hz. Peygamber tarafından söze dökülmüş ifadelerdir. Öztürk'ün iddiasına gerekçe olarak ileri sürdüğü argüman ise ilgili surenin on üçüncü ayetinde geçen ve birçok anlamı ihtiva etmekle birlikte babası belli olmayan çocuk anlamına da gelen "zenim" kelimesi ile ayetin veled-i zina olduğu ifade edilen Velîd b. Muğîre isimli kişi hakkında indirilmiş olmasıdır.

İlgili ayetlerin kendi değerlendirmeleri bağlamında anlaşılması gerektiğini ısrarla vurgulayan Öztürk, buna dair bazı tefsir kitaplarına da atıflarda bulunmaktadır. Öztürk'ün söz konusu açıklamaları, gerek bir kısım akademisyenler gerek halkın önemli bir kesimi tarafından tepkiyle karşılanmıştır. İşte bu çalışma Öztürk'ün mezkûr iddiasının tahlilini konu

edinmektedir. Çalışmada, Kalem suresinin ilgili ayetlerinin tefsiri bağlamında gerek hadis gerek tefsir kaynaklarında nakledilen rivayetlere dair isnad ve metin analizleri yapılarak, iddiaya konu olan ayetlerin doğru anlaşılmasına katkı sağlanması amaçlanmıştır. Ayrıca Öztürk'ün kendisine dayanak olarak gösterdiği bilgilerin kaynak değeri de araştırılarak iddianın hüccet açısından durumuna dair tespitler yapılmıştır. Araştırma neticesinde, öncelikle ayetin söz konusu kişi hakkında nazil olduğu bilgisinin hüccet değeri taşımadığı tespit edilmiştir. Ayrıca Öztürk'ün, ilgili ayetlerin tefsiri bağlamında özellikle hadis kaynaklarında bulunan sahih rivayetleri ve sahabe açıklamalarını dikkate almadığı, bazı tefsir kaynaklarında nakledilen ve kendi ön kabullerini destekleyecek mahiyetteki kaynak değeri olmayan bilgileri seçmeci bir yaklaşımla tercih ettiği görülmüştür. Bununla birlikte gerek Hz. Peygamber'e gerek sahâbeye ait açıklamaların ve bütüncül yaklaşımın Kur'ân'ın anlaşılmasında ne denli önemli olduğu da araştırma sonucunda elde edilen tespitlerdendir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Kur'ân, Mustafa Öztürk, Kalem Suresi, Âyet.

## Giriş

Yaratıcının kullarına gönderdiği kutsal kitapların anlaşılması ve bu hususta çalışmalar yapılması, özellikle inananları tarafından tabii ve bir o kadar da gerekli bir faaliyettir. Bu bağlamda Kur'ân'ı anlama çabalarının Hz. Peygamber'in risaletiyle birlikte başladığını söylemek mümkündür. Sahabeden sonraki dönemlerde kaleme alınan farklı özellikteki çalışmalar da bu faaliyetin günümüze kadar sürdüğünü ve bundan sonra da devam edeceğini göstermektedir. Ayrıca bu çabaların, hadislerin güvenilir olmadığı ve tek referans olarak Kur'ân'ın esas alınmasına dair çalışmaların yoğunlaştığı bir zamanda, daha da önem kazandığını söylemek mümkündür.

Evrensel nitelikteki ilâhî bir kitabın anlaşılması, muhtevastaki kelimelerin sadece sözlük anlamlarını dikkate alarak gerçekleştirilebilecek bir faaliyet değildir. Lügat faktörü Kur'ân'ın anlaşılmasında kullanılacak kaynaklardan sadece birisidir. Bunun dışında Kur'ân'ın tefsiri için Kur'ân, sünnet/hadis ve sahâbe olmak üzere üç aslî kaynak daha söz konusudur. Nitekim birçok ayetin anlamı başka

ayetlerle anlaşılabilirdiği gibi, hadisler ve sahâbe açıklamaları ile de netlik kazanmaktadır. Bunun yanında ayetlerin inzal süreçleri ve sebepleri, siyak sibak münasebetleri, başka ayetlerle olan irtibatı, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında dikkate alınması gereken diğer hususlardır.<sup>1</sup> Dolayısıyla bu unsurlardan bağımsız olarak ve sübjektif değer yargılarını ön plana çıkarmak suretiyle yapılacak anlama faaliyetlerinin, yaratıcının maksadını kavrama noktasında yetersiz olacağı aşikârdır. Burada, her ayetin sünnette bir karşılığının bulunma zorunluluğunu kastetmiyoruz. Ancak Arapçadaki kelimelerin çok anlamlı yapıya sahip olmaları dikkate alındığında, ayetlerin anlaşılmasında imkân nispetinde hadisleri ve sahabe açıklamalarını dikkate alma gerekliliği bulunmaktadır.<sup>2</sup>

İslâm tarihi boyunca Kur'ân'ın, Mutezile ve Şia gibi marjinal gruplar dışarıda tutulacak olursa, Müslümanların geneli tarafından yukarıda zikredilen kaynaklar çerçevesinde ve dîni esaslarla çelişmeyecek yorumlama yöntemleriyle anlaşılmaya çalışıldığını söylemek mümkündür.<sup>3</sup> Günümüzde ise Kur'ân'ı anlama faaliyetleri bağlamında, "tarihselcilik" gibi İslam geleneğinde daha önce rastlanmayan yöntemler kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu kapsamda ahkâm, kıssalar, azap ve ahlakî açıdan kötü karakter tiplerinin açıklandığı ayetler, kimi araştırmacılar tarafından Allah kelamı olamayacağı gerekçesiyle peygambere nispet edilmektedir. Meselenin dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir yönü ise, söz konusu iddiaların sosyal medya aracılığı ile kitlelere ulaştırılması ve bunların dinleyenler tarafından Kur'ân'ın sahih açıklaması olarak kabul görmesidir. Bu

---

<sup>1</sup> Ebûbekir Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394/1974), 4/200 vd.; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessrûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1420/2000), 112; Mehmed Zeki Duman, "Kur'ân'ı Anlama Metod ve İlkeleri", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum -Tefsir ve Toplum-* (b.y: y.y., 2010), 379-426.

<sup>2</sup> Mustafa Öztürk, "Sahabe ve Kur'an", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2015), 7-36; İbrahim Görener, "Tefsir Usûlü ve Kur'an İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökkır (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009), 227-240; Ali Bakkal, "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökkır (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009), 11-48.

<sup>3</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessrûn*, 112 vd.

noktada Kur'ân'ın özellikle de çok anlamlı kelimelerin bulunduğu ayetlerin, hadisler ve sahabe açıklamaları ışığında tahlil edilmesi önem kazanmaktadır. Bu çalışma da böyle bir amaca matuf olarak kaleme alınmıştır.

Kur'ân'ın anlaşılması noktasında önemli bir yere sahip olan tefsir kaynaklarımızda, ayetlerin gerek sebab-i nüzülleri gerekse beyanı sadedinde birtakım hadisler nakledilmektedir. Bunların sıhhat dereceleri birbirinden farklı olduğu gibi aralarında zayıf hatta mevzu ve isnadı olmayan rivayetler de bulunabilmektedir. Aşağıda Mustafa Öztürk'ün iddialarında da görüleceği üzere bazen araştırmacılar tarafından bu gibi rivayetler, kendi iddialarına dayanak olarak kullanılabilen, aynı ayetle ilgili sahih rivayetler görmezden gelinmektedir. Bu bağlamda tefsir kaynaklarındaki rivayetlerin kapsamlı bir isnad ve metin analizine tabi tutulması gerekli ve önemlidir. Ülkemizde bu konuda yapılan tezlerin geneline, rivayetlerin hangi kaynaklarda geçtiği ve hadisler hakkında yapılan kısa açıklamaların aktarıldığı tahrir çalışmaları oluşturmaktadır. Konuyla ilgili makale türü çalışmaların da yeterli düzeyde olduğunu söylemek zordur.<sup>4</sup> Sünnetin veya hadislerin Kur'ân'ın

---

<sup>4</sup> Saffet Sancaklı, "Sûrelerin Faziletiyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği", *Diyanet İlmî Dergi* 38/3 (Eylül 2002), 147-172; Zişan Türcan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahîhu'l-Buharî'nin Kitâbu't-Tefsir'i Örneği-", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 29 (Haziran 2010), 249-282; Veli Atmaca, "Elmalılı Tefsiri'nde Mevzû Sayılan Rivâyetler ve Mevzû Hadis Meselesine Dair Bazı Mülâhazalar", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, ed. Ahmet Ögke (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 651-693; Recep Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Elmalılı'nın Kullandığı Hadis Kaynakları", *Cemil Meriç 10. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Spor Kongresi* ed. Ender Eyupoğlu - Sami Baskın (Rize: Saybilder Yayıncılık, 2018), 630-638. Kur'ân'ın anlaşılmasında hadislerin rolüne dair makale türü çalışmalardan bazıları ise şunlardır: Mirza Tokpınar, "Kur'ân'ı Anlamada Hadislerden Yararlanmanın Gerekliği Üzerine (El-Bakara Sûresi, 286. Ayet Örneği)", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 5/2 (Aralık 2005), 21-42; Mürsel Ethem - Ramazan Ünsal, "Kur'an'ı Anlamada İsrâiliyat'ın Rolü", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1720-1744; Musa Akpınar, "Kur'an'ın Anlaşılması ve Tebliği Yönünden Yedi Harfle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/23 (Haziran 2012), 105-129; Ahmet Gündüz, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Müsbet ve Menfi Etkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2016), 93-113;

anlaşılmasındaki rolüne dair de birtakım çalışmalar yapılmıştır.<sup>5</sup> Bu çalışmalarda daha çok Kur'an Sünnet bütünlüğü üzerinde durulmaktadır.<sup>6</sup> Biz bu çalışmada, Kalem suresi on ilâ on üçüncü ayetleri bağlamında Hz. Peygamber ve sahâbeden aktarılan rivayetlerin isnad ve metin analizlerini yaparak Öztürk'ün ilgili ayetler bağlamında ileri sürdüğü iddiasında ne derece isabetli olduğuna dair tespitler yapmaya çalışacağız.

### 1. Mustafa Öztürk'ün Kalem Suresi 10-13. Ayetleri Bağlamındaki İddiası

Öztürk'ün iddiasına konu olan Kalem suresinin 10-13. ayetlerinin lafzı ile meali şöyledir:

وَلَا تُطْعَمُ كُلُّ خَلْفٍ مَّهِينٍ ﴿١٠﴾ هَمَّازٌ مَشَاءٌ بِنَمِيمٍ ﴿١١﴾ مَنَّاعٌ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾ عُنْتَلٍ بَعْدَ ذَٰلِكَ ﴿١٣﴾ زَنْبِيٍّ ﴿١٣﴾

“Ve itaat gösterme her çok yemîn edene, âdî fikirli olana (10). Daima kusur arayana, lâf götürüp getirene (11). Hayırdan men'e çalışıp durana, haddi tecavüz edene, çok günahkâr olana (12). Bunun ötesinde de kötü sözlü olup fenalıklarla tanışmış bulunana (13)”<sup>7</sup>

Tarihselciliğin Ömer Özsoy'dan sonra Türkiye'deki en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Öztürk, Allah'ın Hz.

---

Abdurrahman Ensari, “Kur'an'ın Anlaşılmasında Sünnet'in Gerekliliğine Çarpıcı Bir Örnek Olarak Namaz Ayetleri”, III. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi, ed. Hasan Çiftçi (Mardin: İktisadi Kalkınma ve Sosyal Araştırmalar Derneği, 2018), 360-379; Ahmet Keleş, “Kuran Meali-Hadis İlişkinin Önemi: Mü'min: 40/60 ve Furkan: 25/77 Ayetleri Örneği”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (Ocak 2018), 11-31; Mustafa Ölmez, “Şer'î Nasslarda Lügavî Yorumlamadan Kaynaklanabilecek Hataların Engellenmesinde Hadislerin Rolü-Serika Ayeti Örneği-”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 18/1 (Haziran 2018), 259-278.

<sup>5</sup> Bk. Salih Kesgin, “Âyetleri Anlamada Hadis Algısının Etkisi -1. Ayet Ekseninde Bir Tahlil Denemesi-”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökçür (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009), 477-490.

<sup>6</sup> Sadrettin Gümüş, “Kur'an-Sünnet Bütünlüğü”, *Tartışmalı Toplantılar Dizisi: Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 15-26; Raşit Küçük, “Kur'an-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği”, *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 125-164; Süleyman Pak, “Sünnetin Kur'an'ı Beyan Yönleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Haziran 2012), 353-381.

<sup>7</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerimin Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 8/211.

Peygamber'e, boyun eğmemesi gereken kötü karakter tiplerini açıkladığı Kalem suresinin on ilâ on üçüncü ayetlerinde geçen ifadelerin, avâm tabiriyle küfür, bir diğer ifadeyle hakaret içerikli olduğunu iddia etmektedir. Ona göre böyle bir ifade kalıbının, yaratıcı tarafından kullanılması mümkün değildir ve söz konusu ayetler Allah kelâmı olarak değil, müşriklerin baskıları karşısında olumsuz bir ruh hali içerisinde Hz. Peygamber tarafından dile getirilmiş ifadelerdir. Öztürk bu iddiasını, özellikle on üçüncü ayetin, veled-i zina olduğu iddia edilen Velîd b. Muğîre için nazil olduğu bilgisine ve ilgili ayetteki “zenîm” kelimesi üzerine temellendirmektedir. Ona göre “zenîm” kelimesi, halk arasında zina fiilinden dünyaya gelen ve babası belli olmayan kimseler için hakaret bağlamında kullanılan argo bir anlam içermektedir ve Allah'ın beşere yönelik böyle hakaret içerikli bir dil kullanması mümkün değildir.<sup>8</sup>

Aşağıda Kalem suresinin on üçüncü ayetinde geçen zenîm kelimesinin, Öztürk'ün iddia ettiği anlamda kullanılmasının mümkün olup olmadığı tahlil edilecektir. Bu bağlamda öncelikle kelimenin lügat anlamı üzerinde durulacak, ardından da söz konusu ayetlerin tefsiri sadedinde hadis kaynaklarındaki Hz. Peygamber ve sahâbeden nakledilen rivayetlerin isnad ve metinlerine dair analizler yapılacaktır.

## 2. “Zenîm” Kelimesinin Sözlük Anlamı

Zenîm kelimesi, sözlükte farklı anlamlarda kullanılmaktadır. İbn Manzûr (öl. 711/1311), kelimenin Arapların asil ve pahalı develerin bu özelliklerine dikkat çekmek için kulaklarını kesmek suretiyle uyguladıkları bir işaretleme anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte zenîm, hayvanların boğazının altında bulunan ve üzüm tanesine benzeyen salkım şeklindeki iki et parçası ile küçük develer ve hayvanların erkek olanları için de kullanılmaktadır. İbn Manzûr, Kalem suresinin on üçüncü ayetinde geçen zenîm kelimesinin de, hayvanların kulaklarına uygulanan işaretleme anlamında, vasıfları tadat edilen kimselerin kötülük ile işaretlenmiş, bir diğer ifadeyle kötülükleriyle halk arasında tanınmış kimseler anlamına geldiğine dikkat çekmektedir. Zenîm kelimesinin ifade ettiği anlamlardan biri de “da” yani kişinin, gerçekte olmadığı halde nesep itibarıyla kendisini bir kabileye nispet

---

<sup>8</sup> Mustafa Öztürk, “Mustafa Öztürk'ün Linç Edilmesine Sebep Olan Konuşması”, *YouTube* (7 Aralık 2020), 14:01:40.



etmesidir. Burada Öztürk'ün ayette bahsedilen kişi olduğunu iddia ettiği Velid b. Muğîre'nun gerçeğe aykırı olarak kendisini Kureyş kabilesine nispet ettiği ve onun bu özelliğiyle halk arasında bilindiği bilgisi zihinde tutulmalıdır. Yine zenîm kelimesi, önemsiz birinin kendisini asil bir kabileye nispet etmesi anlamı da taşımaktadır.<sup>9</sup> Burada İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *et-Telhîsu'l-habîr* adlı eserinde râvi tabakalarını açıklarken kullandığı bir ifadeye dikkat çekmek istiyoruz. İbn Hacer râvileri adalet ve zabt durumlarına göre dört tabakaya taksim ettikten sonra beşinci tabaka râvileri şöyle nitelendirmektedir:

“Beşinci tabaka râviler, kendilerini geride zikredilen tabakalara nispet eden ancak sadük ve güvenilir olmadıkları için onlardan olmayan kimselerdir. Allah böyle kimselere Kur'ân'da zenîm ismini vermiştir.”<sup>10</sup>

Zenîm, yukarıda açıklanan anlamlar dışında yaprakları olmayan ağaç, vekil, zina yapan kadının dünyaya getirdiği çocuk, evlatlık, babası belli olmayan çocuk gibi anlamlara da gelmektedir. Bu açıklamalar ile birlikte lügat eserleri tetkik edildiğinde, kelimenin ağırlıklı olarak “kendisini gerçekte olmadığı halde bir kabileye nispet eden kişi, işaret ve evlatlık” anlamlarına vurgu yapıldığı görülmektedir.<sup>11</sup> Dolayısıyla “veled-i zina” veya “babası belli olmayan çocuk”, zenîm kelimesinin uç anlamlarından sadece biridir.

### 3. Kalem Suresi On Üçüncü Ayetinin Tefsiri Bağlamında Hadis Kaynaklarında Nakledilen Rivayetler

Hadis kaynaklarında, Kalem sûresi on üçüncü ayetinin tefsiri sadedinde nakledilen rivayetleri merfû ve mevkûf olmak üzere iki başlık altında ele almak mümkündür. Yaptığımız araştırma sonucunda tespit edebildiğimiz kadarıyla ilgili ayetin tefsiri bağlamında, üçü merfû, üçü de mevkûf olmak üzere altı rivayet nakledilmektedir.

<sup>9</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “znm”, 12/275-277.

<sup>10</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfiyyi'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989), 1/6.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, “znm”, 12/275-277; Ebû Mansûr Muhammed el-Heravî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed Avd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), “zn”, 13/157 vd.; Ebu'l-Feyz Muhammed Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Muhakkikler Heyeti (Riyad: Dâru'l-Hidâye, ts.), “znm”, 32/335 vd.

### 3.1. Merfû Rivayetler

Hadis kaynaklarında, Kalem sûresinin on üçüncü ayeti bağlamında, Abdullah b. Amr b. el-Âs (öl. 65/684-85), Hârise b. Vehb ve bir de Abdurrahman b. Ganm (öl. 78/697)tarikiyle gelen üç merfû hadis nakledilmektedir. Söz konusu hadisler şöyledir:

1. Buhârî (öl. 256/870) ve Nesâî (öl. 303/915), Kalem sûresinin on üçüncü ayetinin tefsiri başlığında şu rivayeti nakletmektedir:

<b>Buhârî</b> → Ebû Nuaym (öl. 219/834) → Süfyân (öl. 161/778) → Ma'bed b. Hâlit (öl. 118/736) → Hârise b. Vehb → Allah Resûlü (s.a.v)	<b>Nesâî</b> → Muhammed el-Müsennâ (öl. 252/866) → Muhammed b. Cafer (öl. 193/808) → Şûbe (öl. 160/776) → Ma'bed b. Hâlit → Hârise b. Vehb → Allah Resûlü (s.a.v)
--	---

أَلَا أُحْيِرُكُمْ بِأَهْلِ الْجَنَّةِ؟ كُلُّ ضَعِيفٍ مُتَضَعِّفٍ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لِأَبْرَهُ، أَلَا أُحْيِرُكُمْ بِأَهْلِ النَّارِ؟ كُلُّ عُتْلٍ جَوَاطٍ مُسْتَكْبِرٍ

“Size cennet ehlini haber vereyim ki; onlar zayıf olanlar ve kibirli olmayanlardır. Onlar Allah’a yemin etseler Allah onların yeminlerini yerine getirir. Cehennem ehli olanlar ise çok yemek yediği için şişman olanlar, kaba ve kibirli insanlardır.”<sup>12</sup>

Buhârî’nin senedindeki râvilerden Ebû Nuaym, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Ebû Zür’a (öl. 264/878) ve Abdullah b. Mübarek (öl. 181/797)

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Mustafa Dîb (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/10987), “Tefsir”, 65 (No: 4634); Ebû Abdurrahmân en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün’im (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 10/310. Mezkûr hadis aynı lafızlarla diğer hadis kaynaklarında da nakledilmektedir. Bk. Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975), “Sıfatü Cehennem”, 13 (No: 2605); Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Zühhd”, 4 (No: 4116); Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/1999), 31/29 (No: 18730).

gibi isimlerin kendisinden hem hadis aldığı hem de bunlar tarafından tevsik edilen bir râvidir.<sup>13</sup> Süfyân es-Sevrî'nin hadis ilmindeki yeri malumdur.<sup>14</sup> Ma'bed b. Hâlit de Yahya b. Maîn (öl. 233/848), Iclî (öl. 261/875), Ebû Hâtim (öl. 277/890) ve İbn Hibbân (öl. 354/965) tarafından tevsik edilmiştir.<sup>15</sup> Bu durumda Buhârî'nin senedinde cerhe maruz kalan râvi bulunmamaktadır. Nesâî'nin senedindeki râvilerden Muhammed el-Müsennâ hakkında Yahya b. Maîn, Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) ve İbn Hibbân "sika", Ebû Hâtim "sâlihu'l-hadîs", Yahya en-Nisâbü'rî "hüccet" ifadelerini kullanmaktadır.<sup>16</sup> Muhammed b. Cafer ise Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye (öl. 238/853), Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medînî (öl. 234/848-49) gibi isimlerin kendisinden rivayette bulunduğu bir isimdir ve özellikle Şube'den yaptığı rivayetlerde "esbet" olarak zikredilmektedir.<sup>17</sup> Şube b. Haccâc'ın (öl. 160/776) hadis rivayeti konusundaki ehliyeti de herkesçe bilinmektedir.<sup>18</sup> Diğer râvi olan Ma'bed b. Hâlit'in bilgisi daha önce zikredilmişti. Nesâî'nin senedinde de Buhârî'de olduğu gibi cerhe uğrayan râvi yoktur. Dolayısıyla hadisin isnad açısından sahih olduğunu söylemek mümkündür.

Yukarıdaki hadis, Müslim (öl. 261/875) tarafından Buhârî'de olduğu gibi Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) tarikiyle "cehenneme zorba ve kaba, cennete de zayıf kimseler girecektir" isimli bab başlığı altında zikredilmektedir. Söz konusu hadis şöyledir:

Muhammed b. Abdullah b. Nümeyr (öl. 234/848) → Veki' (öl. 196/811) → Süfyân → Ma'bed b. Hâlit → Hârise b. Vehb → Allah Resûlü (s.a.v):

أَلَا أُحِبُّكُمْ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ؟ كُلُّ ضَعِيفٍ مُتَّعَفٍ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لَا بَرَّةَ، أَلَا أُحِبُّكُمْ يَا أَهْلَ النَّارِ؟ كُلُّ عَثَلٍ جَوَّاطٍ  
زَنِيمٍ مُسْتَكْبِرٍ

<sup>13</sup> Ebû Bekr Ahmed Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 14/307; Ebu'l-Haccâc Cemalüddin Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, thk. Beşâr Avvâd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 23/197 vd.

<sup>14</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâiratî'l-Meârif, 1326/1908), 4/111 vd.; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 11/154 vd.

<sup>15</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 28/288 vd.

<sup>16</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 26/359 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/425.

<sup>17</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 25/5 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/96 vd.

<sup>18</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/353 vd.; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 12/479 vd.

“Size cennet ehlini haber vereyim ki; onlar zayıf ve hor görülen kimselerdir. Cehennem ehli de kaba, sert, kötülükle bilinen ve kibirli kimselerdir.”<sup>19</sup>

Müslim’in senedindeki râvilerden Muhammed b. Abdullah b. Nümeyr, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zür’a gibi isimlerin hadis rivayet ettiği bir kişidir ve Iclî (öl. 261/875), Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn ve Nesâî tarafından tevsîk edilmiştir.<sup>20</sup> Veki’ de Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim, Yahya b. Maîn tarafından “esbet” ve “ahfaz” ifadeleriyle tevsîk edilen bir râvidir.<sup>21</sup> Dolayısıyla Müslim’in rivayet ettiği hadisin de sened açısından sahih olduğunu söylemek mümkündür.

Müslim’in naklettiği metinde, Buhârî ve Nesâî’nin metnine ziyade olarak “zenîm” kelimesi dikkat çekmektedir. Bu bağlamda şârihlerin metindeki “zenîm” kelimesi ile ilgili olarak bazı değerlendirmeleri bulunmaktadır. Ali el-Kârî (öl. 1014/1605), hadisteki zenîm kelimesinin, ayetle uyumlu olması bakımından kendisini gerçek dışı başka bir kavme nispet eden kimse anlamında kullanılmasının uygun olabileceğini ifade etmekte ve Velîd b. Muğîre’ye atıfta bulunmakta, ancak ardından, zenîm kelimesinin umûmî anlamında kullanılması gerektiğini, bunun da “halk içinde kötülüğü ile bilinen kişi” olduğunu belirtmektedir.<sup>22</sup>

İbn Melek (öl. 821/1418’den sonra), Kâdı Beyzâvî (öl. 685/1286), İbnü’l-Mülakkın (öl. 804/1401), Mâzirî ve diğer bazı isimler de hadisteki zenîm kelimesini, “kendisini gerçekte olmadığı halde bir kavme nispet eden kişi” ve “kulağı damgalı koyunun diğerlerinden ayırt edilebildiği gibi bu kimselerin de toplum içinde kötülükleriyle fark edilmesi” şeklinde açıklamaktadır. İbn Melek, zenîm’in, şeref yoksunu, karakter

---

<sup>19</sup> Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “Cennet ve sıfatü naîmihâ ve ehlihâ”, 13 (No: 47).

<sup>20</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 25/566; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 9/282.

<sup>21</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/647; Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 30/462.

<sup>22</sup> Ebu’l-Hasen Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti’l-Mesâbih* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1422/2002), 8/3188.

bakımından alçak kişi anlamına geldiğine dair nakillerde de bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Hadisteki “zenîm” kelimesinin veled-i zina anlamında kullanılması iki açıdan mümkün görünmemektedir. Birincisi “veled-i zina” mana açısından metnin anlam örgüsünü bozmaktadır. Zira bu özellik, kabalık ve kibirlilik vasıfları arasında pek de uygun düşmemektedir. Nitekim Müslim'in bab başlığı da bunu desteklemektedir. İkincisi ise, kişinin zina fiilinden dünyaya gelmesi, kendi sorumluluğu dâhilinde gerçekleşen bir durum değildir. Dolayısıyla Allah'ın insanları bu özelliği sebebiyle cehennemle cezalandırması hem dinen hem de aklen muhaldir. Kelimenin kibirli anlamına gelen “müstekbir” sözcüğüyle birlikte kullanılması, İbn Manzûr'un da yukarıda ifade ettiği üzere kelimenin, kötülükle bilinen kişi anlamında kullanılmasını doğrular niteliktedir. Nitekim şârihlerin de açıklamalarında zenîm kelimesinin veled-i zina anlamına geldiğine dair bir ifade bulunmamaktadır.

2. Vekî' → Abdülhamîd b. Behrâm → Şehr b. Havşeb (öl. 100/718) → Abdurrahman b. Ganm (öl. 78/697): Allah Resûlü'ne (s.a.v) *عتل بعد ذلك* *زينم* ayetinden soruldu da → Allah Resûlü (s.a.v):

*هُوَ الشَّدِيدُ الْخَلْقِ الْمُصَحَّحُ، الْأَكْوَلُ الشَّرْبِ، الْوَاجِدُ لِلطَّعَامِ وَالشَّرَابِ، الظَّلْمُ لِلنَّاسِ، رَجِيبُ الْجَوْفِ*

“O, bedenen güçlü ve sağlıklı olan; çokça yiyip içen, çokça yiyecek ve içeceğe sahip olan; insanlara zulmeden ve midesi geniş, obur kimsedir.”<sup>24</sup>

Yukarıdaki hadis, Ahmed b. Hanbel tarafından Kalem sûresinin on üçüncü ayetinin tefsiri sadedinde nakledilmektedir. Seneddeki Abdülhamîd b. Behrâm, Yahya b. Maîn, Yahya el-Kattân (öl. 198/813), Ebû Hâtim, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvud (öl. 275/889), Ali b. el-Medînî, Yakup b. Şeybe (öl. 262/875) tarafından tevsîk edilmiştir. İclî, İbn Adî ve Nesâî ise onun hadislerinde beis olmadığını ifade etmiştir. Buhârî de *el-*

<sup>23</sup> Muhammed b. İzzeddin İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, thk. Nureddin Tâlib (b.y.: İdâretü's-Sikâfe el-İslâmiyye, 1433/2012), 5/349; Nâsiruddîn Abdullah el-Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr Şerhu Mesâbihi's-sünne*, thk. Nureddin Tâlib (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1433/2012), 3/277; Sirâcüddin Ebû Hafs İbnü'l-Mülakkın, *et-Tevezih li-Şerhi'l-Câmi's-Sahîh* (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 23/444; Ebû Abdullah el-Mâzirî, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Muhammed Şâzelî (Cezâir: Dâru't-Tunûsiyye, 1988), 3/359.

<sup>24</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/516.

*Edeb'*inde ondan rivayette bulunmaktadır.<sup>25</sup> Şehr b. Havşeb ise Yahya b. Maîn ve Iclî tarafından sika olarak değerlendirilmekte, ancak Ebû Hâtim ve İbn Adî (öl. 365/976), onunla ihticac edilemeyeceğini belirtmektedir. Ebû Zür'a ve Ahmed b. Hanbel, onda bir beis yoktur derken, Şube onun için "sadûk" ifadesini kullanmıştır. Bununla birlikte Şehr b. Havşeb, çokça irsal yapmakla da tenkit edilmektedir. Buhârî onun için "hasenü'l-hadîs" ifadesini kullanmakta, Nesâî ise onun hadiste kavî olmadığını söylemektedir.<sup>26</sup> Sahâbî olduğu âlimler arasında tartışmalı olan Abdurrahman b. Ganm de Iclî, Yakup b. Şeybe, İbn Hibbân, İbn Sa'd (öl. 230/845) tarafından tevsîk edilmiştir.<sup>27</sup> Bu durumda senedde sadece Şehr b. Havşeb'in cerh edildiği görülmektedir. Ancak onun cerh edilmesinde, devlet kademesinde hazine işlerinden sorumlu olmasının etkili olduğuna dair nakiller de mevcuttur. Ayrıca Şehr b. Havşeb münekkitlerin geneli tarafından tadil edilmiştir. Dolayısıyla onunla ilgili şiddetli bir cerhten söz etmek mümkün değildir. Bu durumda hadisin sened açısından hasen olduğunu söylemek mümkündür.

Metin açısından değerlendirildiğinde ayetteki bahse konu kişilerin obur ve zâlim karakterli kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Bu özellikler aynı zamanda toplum içinde kolaylıkla fark edilebilecek vasıflardır. Dolayısıyla metnin, bu bağlamda "kötülükle damgalı" şeklindeki anlamıyla da uyum içindedir.

3. Hadis kaynaklarında tespit edebildiğimiz kadarıyla Kalem suresinin ilgili ayetleri bağlamında rivayet edilen merfu hadislerden üçüncüsü Ahmed b. Hanbel ve Hâkim en-Nîsâbûrî (öl. 405/1014) tarafından nakledilmektedir. Söz konusu hadis şöyledir:

<b>Ahmed b. Hanbel</b> → Ali b. İshâk (öl. 213/828) → Abdullah b. Mübarek (öl. 181/797) → Musa b. Alî (öl. 163/779) → Ali b. Rebâh	<b>Hâkim</b> → Hüseyin b. Hasan b. Eyüp (öl. 340/951) → Abdullah b. Rebâh → Musa b. Alî → Babası (Ali b. Rebâh) → Abdullah b. Amr
--	---

<sup>25</sup> Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Marife, 1382/1963), 2/538; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/109; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 16/409 vd.

<sup>26</sup> Zehabî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/283, 284; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 12/578.

<sup>27</sup> Zehabî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 6/250 vd.; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 17/339 vd.

(öl. 113/731) → Abdullah b. Amr b. el-Âs (öl. 63/682), <i>عتل بعد ذلك زنيم</i> ayetini okudu ve dedi ki: Ben Allah Resûlü'nün (s.a.v) şöyle dediğini işittim) → Allah Resûlü (s.a.v)	b. el-Âs, <i>عتل بعد ذلك زنيم</i> ayetini okudu ve dedi ki: Ben Allah Resûlü'nün (s.a.v) şöyle dediğini işittim:
<p>إِنَّ أَهْلَ النَّارِ لَكُلٌّ جُعْظَرِيٍّ جَوَاطِئٍ مُّسْتَكْبِرِينَ جَمَاعٍ مِّنَاعٍ، وَأَهْلُ الْجَنَّةِ الضُّعْفَاءُ الْمَعْلُوبُونَ “Cehennem ehli olanlar, kibirli, kaba, obur ve açgözlü kimselerdir. Cennet ehli ise fakirler ve mazlumlardır”<sup>28</sup></p>	

Yukarıdaki hadisin, Abdullah b. Amr b. el-Âs tarafından Kalem sûresinin on üçüncü ayeti bağlamında nakledildiği görülmektedir. Metinde her ne kadar Allah Resûlü (s.a.v) tarafından mezkûr ayete atıf yapılsa da Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın ilgili ayeti, hadisin öncesinde okumasından hareketle, Hz. Peygamber'in söz konusu açıklamayı ilgili ayet sadedinde yapmış olması muhtemeldir. Ayrıca buradan sahâbenin ilgili ayeti bu hadis bağlamında anladığını söylemek de mümkündür.

Ahmed b. Hanbel'in isnadındaki râvilerden Ali b. İshâk, Yahya b. Maîn, Ebû Hâtim, İclî, Nesâî, İbn Hibbân ve Dârekutnî (öl. 385/995) tarafından sika olarak değerlendirilmiştir.<sup>29</sup> Abdullah b. Mübarek'in hadis ilmindeki yeri ise bilinmektedir.<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel, İclî, Nesâî, Ebû Hâtim, İbn Hibbân, Musa b. Ali'nin sika olduğunu ifade etmiştir. Buhârî de *el-Edeb'*inde ondan rivayette bulunmaktadır.<sup>31</sup> Babası Ali b. Rebâh da aynı isimler tarafından tevsik edilmiştir. Bu durumda Ahmed b. Hanbel'in senedinin sahih olduğunu söyleyebiliriz. Hâkim'in

<sup>28</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/585; Ebû Abdullah Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstederek ala's-Sahîhayn* (Zehebî'nin zeyli ile birlikte), thk. Mustafa Abdülkadir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/541; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habibürrahman el-Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 11/306. Metinde altı çizili olan kelimeler Hâkim'in naklettiği metinde bulunmamaktadır. Ancak bu durum hadiste anlam bakımında herhangi bir olumsuzluğa yol açmamaktadır.

<sup>29</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 20/318 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/282, 283.

<sup>30</sup> Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 16/5 vd.

<sup>31</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 61/3 vd.; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 29/122 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/363 vd.

senesindeki Hüseyin b. Hasan b. Eyüp, kaynaklarda imam, hafız, ehl-i hadisin önde gelenlerinden biri olarak zikredilmektedir.<sup>32</sup> Bir diğer isim Abdullah b. Rebâh ise meçhul bir râvi olduğu için onun hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık. Dolayısıyla Hâkim'in senedi munkatı olarak değerlendirilecektir. Ancak muttasıl senedi bulunduğu için hasen olarak değerlendirmek de mümkündür. Nitekim Zehebî (öl. 748/1348) de hadisin, Müslim'in şartlarına uygun olduğunu ifade etmektedir.<sup>33</sup>

Hadisin metnine bakıldığında, ayette ifade edilen kimselerin, kibirli, kaba, yeme, içme ve şehvetine düşkün kimseler olduğu, dolayısıyla da bir önceki hadisin metni ile anlam bakımından birbirine uyumlu olduğu dikkat çekmektedir. Özetle, Kalem suresi on üçüncü ayetinin tefsiri sadedinde nakledilen üç merfû hadisten ikisinin isnad açısından sahih, diğerinin ise hasen olduğunu söylemek mümkündür. Metin açısından baktığımızda ise, üç hadisten de ayette geçen kimselerin kibirli, kaba, obur ve zalim kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamların, zenîm kelimesinin sözlük anlamıyla da uyumu söz konusudur. Ayrıca mezkûr hadislerde, ayetteki zenîm kelimesiyle Velîd b. Muğîre'nın kastedildiğine dair herhangi bir açıklama da mevcut değildir.

### 3.2. Mevkûf Rivayetler

Kur'ân'ın anlaşılmasında hadisler gibi sahâbe açıklamalarının da önemli bir yeri bulunmaktadır. Aslında Öztürk'ün kendisi de bunu savunmaktadır fakat söz konusu ayetin anlamına dair yaptığı açıklamalarında ayetin tefsirine dair nakledilen sahâbe açıklamalarından hiç söz etmemektedir.<sup>34</sup> O, bu yaklaşımını diğer bazı ayetlerin tefsiri bağlamında da ortaya koymakta ve bu alandaki araştırmacılar tarafından da tenkit edilmektedir.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 11/539; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Târîhu'n-Nîsâbü'r* (Tahran: Kütübhan-e İbn Sînâ, ts.), 86.

<sup>33</sup> Hâkim, *el-Müstederek*, 2/541.

<sup>34</sup> Mustafa Öztürk, "Sahabe ve Kur'an", 7-36.

<sup>35</sup> Bk. Mesut Kaya, "Kur'an Meallerinde Şaz Yorumların Varlığı ve Öznellik Problemi - Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si Örneği-", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 441-472; Recep Orhan Özel, "Kur'ân'daki Hissî



Kalem suresi on üçüncü ayetinin tefsiri bağlamında hadis kaynaklarında tespit edebildiğimiz kadarıyla üç mevkûf rivayet nakledilmektedir. Bunlardan ikisi Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687-88), biri de Ubeyd b. Umeyr'in rivayetleridir. Söz konusu rivayetler şöyledir:

1.

<b>Buhârî</b> → Mahmud b. Ğaylân (öl. 239/853) → Ubeydullah b. Musa (öl. 219/834) → İbn Ebî İshâk (öl. 160/776) → Ebû Hasîyn (öl. 127) → Mücahid (öl. 102/) → Abdullah b. Abbâs (öl. 68/) (عتل بعد ذلك زعيم) ayeti hakkında dedi ki:	<b>Nesâî</b> → İbn Ebî Şeybe (öl. 261/) → Ubeydullah b. Musa → İbn Ebî İshâk → Ebû Hasîyn → Mücahid → Abdullah b. Abbâs (عتل بعد ذلك زعيم) ayeti hakkında dedi ki:
<p>رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ كَانَتْ لَهُ زَيْمَةٌ مِثْلُ زَيْمَةِ الشَّأْوِ "Bu kişi, Kureys'ten biridir ve bu adamın koyunlarda bulunan zeneme (küpe) gibi zenemesi vardır."<sup>36</sup></p>	

Yukarıdaki mevkûf rivayetin senedindeki ortak râvilerden Mücahid b. Cebr, Yahya b. Maîn, İbn Sa'd, İbn Hibbân, İclî ve Ebû Zür'a tarafından tevsîk edilmiştir. Zehebî, ümmetin, Mücahid'in imamlığı ve hüccetliği konusunda icma ettiğini belirtmektedir. Bunun yanında Hz. Âişe'den (öl. 58/678) hadis duymadığı halde ondan rivayet ettiği ve bazı rivayetlerinin mürsel olduğu da ifade edilmiştir. Yahya el-Kattân ise onun mürsellerini Atâ'nın (öl. 114/732) mürsellerine tercih ettiğini söylemektedir.<sup>37</sup> Ebû Hasîyn, kendisinden Sevrî, Süfyan b. Uyeyne (öl. 198/814) ve Şube gibi isimlerin hadis aldığı, âlimlerce hafız, sika ve mutkîn olarak tevsîk edilen bir râvidir.<sup>38</sup> İbn Ebî İshâk (öl. 117/735) da Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim ve İclî gibi isimler tarafından tevsîk edilmiştir. Bununla birlikte İbn Sa'd ve Ali b. el-Medînî onun zayıf

Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Haziran 2017), 75-123.

<sup>36</sup> Buhârî, "Tefsîr", 65 (No: 4635); Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, "Tefsîr", 68 (No: 11552); Hadisteki altı çizili kelime Buhârî'nin metninde yoktur.

<sup>37</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/228 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/42 vd.

<sup>38</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 19/401 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/126 vd.;

olduğunu söylemiş, Nesâî de “leyse bihî be’s” ifadesini kullanmıştır. İbn Adî ise onun kendisiyle ihticac olunan biri olduğunu ifade etmiştir.<sup>39</sup> Bir diğer ortak râvi olan Ubeydullah b. Musa da âlimlerce tevsîk edilen bir râvidir.<sup>40</sup> Buhârî’nin senedinde bulunan Mahmud b. Ğaylân, âlimlerin sika olarak zikrettiği bir isimdir.<sup>41</sup> Nesâî’in kendisinden hadis aldığı İbn Ebî Şeybe’nin hadisçiliği de âlimlerce takdir edilmiştir.<sup>42</sup> Bu durumda mezkûr hadisin sened açısından sahih olduğunu söylemek mümkündür.

Abdullah b. Abbâs’ın yukarıdaki ifadelerinden ilk bakışta, ayetteki zenîm kelimesi ile kastedilen kişinin, çenesinin altında koyunlarda bulunan ve küpe şeklindeki et parçası gibi fazlalık olan biri olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kelimenin nekre yapısını ve ayetin siyakını dikkate aldığımızda böyle bir anlamın uygun olmadığını söyleyebiliriz. Burada İbn Abbâs’ın, koyunun küpelerinin kendisi için bir temyiz unsuru olmasına binâen söz konusu kişilerin de toplum içinde kötülükleriyle temâyüz ettiğini kastetmesi muhtemeldir. Nitekim bir sonraki zikredeceğimiz ve yine Abdullah b. Abbâs’dan nakledilen rivayet, bu durumu teyit etmektedir.

2. Hâkim → Ebû Abdullah Muhammed (öl. 339/950) → Ahmed b. Mihrân (öl. 286/899) → Ubeydullah b. Musa → İsrâîl (İbn Ebî İshâk) → Ebû İshâk → Saîd b. Cübeyr (öl. 95/713) → Abdullah b. Abbâs, (عتل بعد ذلك (زينيم) ayeti hakkında şöyle dedi:

يُعْرِفُ بِالشَّرِّ كَمَا تُعْرِفُ الشَّاءُ بِزَيْنِهَا

“Bu kişi, koyunun zeneme/küpesiyle bilindiği gibi şerriyle bilinen kimsedir.”<sup>43</sup>

Hâkim’in *Müstedrek*’inde naklettiği hadisin senedindeki râvilerden Saîd b. Cübeyr, âlimler tarafından “imam, hüccet ve sika, insanların ilmüne muhtaç olduğu kişi, onun hakkında soru sorulmaz” ifadeleriyle tanıtılmaktadır. Ayrıca onun mürsel rivayetleri de ehl-i hadis tarafından

<sup>39</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 2/515 vd.; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 1/208 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 1/261 vd.

<sup>40</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 19/164 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 7/50 vd.

<sup>41</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 27/305 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/64.

<sup>42</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 1/320 vd.

<sup>43</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/541;

kabul edilmiştir.<sup>44</sup> Kaynaklarda Kûfe'nin âlimi ve muhaddisi olarak zikredilen Ebû İshâk, Yahya b. Maîn, Nesâî, Iclî, Ebû Hâtim tarafından tevsîk edilmiştir.<sup>45</sup> Süfyân es-Sevrî ile Abdullah b. Mübarek gibi isimlerin hadis aldığı ve Buhârî'nin ricâlerinden biri olan oğlu İsrâîl (İbn Ebî İshâk) ise Yahya b. Maîn, Iclî, İbn Adî ve İbn Sa'd tarafından sika olduğu ifade edilmiştir ancak, Ebû Hâtim onun "sadûk" olmakla birlikte hadisleriyle ihticac edilemeyeceğini ifade etmektedir. Nesâî onun için "leyse bihî be's" ifadesini kullanırken, Ebûbekir el-Esrem (öl. 261/874-75 [?]) onun babasından hadis rivayeti konusunda zayıf olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Yahya b. Maîn onun babasından rivayetlerinde güvenilir olduğunu ifade etmektedir. Hatta Ebû Hâtim onun babasından rivayet edenlerin en güvenilirini olduğunu söylemiştir. Ahmed b. Hanbel'in de hadislerini muztarib olarak değerlendirirse de onu bazı râvilere tercih ettiği nakledilmiştir.<sup>46</sup>

Hadisin senesinde bulunan bir diğer râvi Ubeydullah b. Musa'nın durumu daha evvel zikredilmişti. İbn Hibbân'ın *es-Sikât*'ına aldığı Ahmed b. Mihrân hakkında ise kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla yeterli bilgi bulunmamaktadır.<sup>47</sup> İbn Hacer de onu *Lisân*'ına almış fakat herhangi bir bilgi nakletmemiştir.<sup>48</sup> Ancak Zehebî, Ahmed b. Mihrân'ın bulunduğu isnadların çoğunun Şeyhayn'ın veya ikisinden birinin şartlarına uygun olduğunu ifade etmektedir.<sup>49</sup> Ebû Abdullah Muhammed de âlimler tarafından asrının muhaddisi olarak tarif edilmektedir.<sup>50</sup> Ancak kaynaklarda onun cerh tadile dair bilgilerine rastlayamadığımızı belirtmeliyiz. Bununla birlikte Zehebî'nin *Müstedrek*'te onun da bulunduğu bir hadis hakkında, Şeyhayn'ın şartlarına uygun olduğu şeklinde bir ifadesi bulunmaktadır.<sup>51</sup> Bu

---

<sup>44</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 10/358 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/11 vd.; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 5/187.

<sup>45</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 17/79; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 22/102 vd.

<sup>46</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 32/488 vd.

<sup>47</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât* (Hindistan: Dâiratü'l-Mearif, 1393/1973), 8/48.

<sup>48</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (Hindistan: Dâiratü'n-Nizâmiyye, 1390/1971), 1/316.

<sup>49</sup> Bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/366, 518; 2/338; 3/320; 4/520.

<sup>50</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 12/44;

<sup>51</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/240.

F. ÇİMEN / An Investigation Regarding the Importance of Hadiths in Understanding the Quran (In Specific the Allegations of Mustafa Ozturk about the surah al-Qalam 10-13.) | 181  
durumda Hâkim'in naklettiği söz konusu hadisin sened açısından sahih olduğunu söylemek mümkündür.

Hadisin metni ise yukarıda Buhârî ve Nesâî'nin naklettiği hadisin metnindeki kapalılığı açıklar mahiyettedir. Şöyle ki; ayette kastedilen kişilerin kötülükleriyle toplum içinde dikkat çekmeleri ve mezkûr vasıflarıyla halk arasında tanınmaları, koyunun, işaretle veya boğazının altındaki zeneme/küpesiyle diğer koyunlar arasında dikkat çekip fark edilmesine teşbih edilmiştir. Bir diğer ifadeyle bu kimseler, halk içinde adeta kötülükle damgalanmış kişilerdir. Ayetle ilgili Abdullah b. Abbâs'tan gelen her iki metinde de görüleceği üzere zenîm kelimesinin veled-i zina anlamına geldiğine dair herhangi bir ifade veya açıklama söz konusu değildir.

3. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*'inde Kalem suresi on üçüncü ayetin tefsirine dair Ubeyd b. Umeyr'in şu sözünü nakletmektedir:

İbn İdrîs (öl. 192/807) → Leys (öl. 138/755) → Ebu'z-Zübeyr (öl. 126/743) → Ubeyd b. Umeyr (öl. 68/687)<sup>52</sup>:

هُوَ الْأَكُولُ الشَّرْبُ الْقَوِيُّ الشَّدِيدُ يُورَنُ فَلَا يَرِنُ شَعِيرَةً، يَدْفَعُ الْمَلِكُ مِنْ أَوْلَيْكَ سَبْعِينَ أَلْفًا دَفْعَةً وَاحِدَةً  
فِي جَهَنَّمَ

“Ayetteki (Kalem 13) kişiler, çok yiyen ve içen obur kimselerdir ki; bunlar tartıldığında bir arpa ağırlığı kadar gelmez. Bir defada cehenneme bunlardan yetmiş bini atılır.”<sup>53</sup>

Hadisin senedinde bulunan Ebu'z-Zübeyr, Müslim'in güvenilir bulunduğu ve kendisinden hadis aldığı bir râvidir. Bunun yanında Ali b. el-Medîni, Yahya b. Maîn, Nesâî onun sika olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte Şube'nin namazın kılınışı konusunda ihmalkâr tavırlarından dolayı ondan hadis almadığı ama sonraları olumlu yaklaştığına dair nakiller bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel ise onun için “leyse bihî be's” ifadesini kullanmıştır. Ebû Hâtim de onun hadislerinin yazılabileceğini ancak ihticac olunamayacağını söylemiştir.<sup>54</sup> Leys (öl. 175/791), Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn, Nesâî, İclî, Ali b. el-Medîni

<sup>52</sup> Ubeyd b. Umeyr'in sahâbe olup olmadığı tartışmalıdır. Âlimlerden bazıları onun Allah Resûlü'nün görmediğini ifade etmişlerdir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 19/223 vd.

<sup>53</sup> Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musanev fi ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 1409/1988), 7/163.

<sup>54</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 26/402 vd.; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 4/37.

tarafından tevsik edilmiştir.<sup>55</sup> İbn İdrîs de Ebû Hâtim ve Nesâî'nin de aralarında bulunduğu âlimler tarafından sika ve hüccet olarak zikredilmektedir.<sup>56</sup> Mezkûr açıklamalardan hareketle hadisin senedinin sahih veya hasen olduğunu söyleyebiliriz. Hadisin metni ise daha önce geçen ilgili diğer rivayetlerin metinleriyle uyumludur. Bu durumda ayetin tefsiri sadedinde nakledilen üç mevkuf rivayetten ilk ikisinin sahih, diğerinin ise hasen olduğunu söyleyebiliriz.

#### 4. Hadis Kaynaklarında Zenîm Kelimesinin Anlamına Dair Diğer Rivayetler

Zenîm kelimesinin anlamına dair, Kalem suresinin on üçüncü ayetinden bağımsız olarak hadis kaynaklarında tespit edebildiğimiz sadece bir tane mevkuf hadis bulunmakta, o da İbn Ebî Şeybe tarafından "şiiir söylemenin ruhsatı" başlığı altında İbn Abbâs'tan rivayet edilmektedir. Söz konusu hadisin sened ve metni şöyledir:

Veki' → Sâbit b. Ebî Safiyye (öl. 148/765) → Ebû Abdurrahman (öl. 116/734) → İbn Abbâs:

الرَّيِّمُ: اللَّيِّمُ الْمَلْرِقُ

"Zenîm, alçak ve (bir kavme) yapışan kimsedir."<sup>57</sup>

Yukarıdaki hadisin senedindeki râvilerin Sâbit b. Ebî Safiyye dışında tamamı sikadır. Sâbit ise Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn, Nesâî ve diğer bazı münekkitler tarafından taz'îf edilmektedir.<sup>58</sup> Dolayısıyla hadisin sened açısından zayıf olduğunu söyleyebiliriz. Ancak metnine baktığımızda sözlük anlamıyla uyumlu olduğu görülmektedir.

#### 5. Kalem Suresi Onuncu Ayeti ile İlgili Tefsir Kaynaklarındaki Rivayetler

Tefsir kaynaklarında ilgili ayetlerin açıklanması bağlamında geride zikredilen hadislerden farklı birtakım rivayetler nakledilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu rivayetler şunlardır:

<sup>55</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 24/255; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/423 vd.

<sup>56</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14/294 vd.; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/69.

<sup>57</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, 5/280, 6/123.

<sup>58</sup> Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/363; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/357 vd.

1. Yunus (öl. 264/877)<sup>59</sup> → İbn Vehb (öl.197/812)<sup>60</sup> → Muâviye b. Salih (öl. 158/774)<sup>61</sup> → Kesîr b. Hâris<sup>62</sup> → Kâsım Mevlâ Muâviye (öl. 112/730)<sup>63</sup>: Allah Resûlü'ne (s.a.v) العتل الزنيم ayetinden soruldu da o da şöyle buyurdu:

الْفَاحِشُ اللَّيْمُ

“Ahlak ve şeref yoksunu biridir”<sup>64</sup>

Hadisin senedindeki râvilerden Kesîr b. Hâris'in dışındakilerin tamamı sikadır. Kesîr b. Hâris de hasenü'l-hadis olarak nitelenmektedir. Ancak hadisin senedi mürseldir. Zira Kâsım, sika olsa da tâbiî bir râvidir. Bu durumda hadisin senedinin zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

2. İbn Sevr (öl. 190/805)<sup>65</sup>→ Mamer (öl. 154/770)<sup>66</sup> → Zeyd b. Eslem (öl. 136/753)<sup>67</sup> → Allah Resûlü (s.a.v):

تَبَكِّي السَّمَاءُ مِنْ عَبْدٍ أَصَحَّ اللَّهُ جِسْمَهُ، وَأَرْحَبَ جَوْفَهُ، وَأَعْطَاهُ مِنَ الدُّنْيَا مِقْضَمًا، فَكَانَ لِلنَّاسِ ظَلُومًا، فَذَلِكِ الْعَتْلُ الرَّيْمُ

“Gökyüzü, Allah'ın bedenine sıhhat, midesine genişlik ve dünya nimetlerinden bir nasip verdiği halde insanlara çokça zulmeden kimseye ağlar. İşte bunlar utul ve zenîm olan kimselerin ta kendisidir.”<sup>68</sup>

Hadisin senedindeki râvilerin tamamı sikadır. Ancak yukarıda olduğu gibi bu hadiste de irsal vaki olmuştur. Zira Zeyd b. Eslem tâbiî râvidir. Dolayısıyla hadisin senedi zayıftır. Metin açısından ise daha önce zikredilen sahih rivayetlerin metinleriyle anlam bakımından uyumludur. Buradan hareketle tefsir kaynaklarında hadis eserlerinden farklı olarak nakledilen rivayetlerin mürsel olduğunu, dolayısıyla zayıf olarak değerlendirilmeleri gerektiğini söyleyebiliriz.

<sup>59</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 10/53; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/513 vd.

<sup>60</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 8/13; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/71.

<sup>61</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 6/573; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/277 vd.; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/186 vd.

<sup>62</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/412; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/108 vd.

<sup>63</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/383 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/322 vd.

<sup>64</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 23/536.

<sup>65</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/561 vd.

<sup>66</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/303 vd.

<sup>67</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/12.

<sup>68</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/536.

Buraya kadar ilgili ayetler sadedinde zikrettiğimiz rivayetler göstermektedir ki; Öztürk'ün iddiasına dayanak gösterdiği ve ısrarla dikkat çektiği zenîm kelimesinin, “veled-i zina” anlamında kullanımına rastlanmamaktadır.

### 6. Zenîm Kelimesi ile İlgili Müfessirlerin Açıklamaları

Hadis ve tefsir kaynaklarından aktardığımız rivayetlere bakıldığında ayetteki “zenîm” kelimesiyle, Öztürk'ün iddia ettiği argo anlamın kastedildiğine dair herhangi bir açıklamaya rastlanmamaktadır. Öztürk, ayetlerin hakaret içerikli muhtevaya sahip olduğuna ve on üçüncü ayetle, veled-i zina olduğu iddia edilen Velîd b. Muğîre'nin kastedildiğine dair birtakım müfessirlere ısrarla atıfta bulunmaktadır. Kalem suresinin ilgili ayetine dair aralarında Öztürk'ün de atıfta bulunduğu bazı müfessirlerin açıklamalarına baktığımızda ise şunları aktarabiliriz:

Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (öl. 207/822) ve İbn Kuteybe (öl. 276/889) zenîm kelimesinin “kendisini onlardan olmadığı halde bir kavme nispet eden kişi” yani “daî” anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>69</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310), zenîm kelimesinin “gerçekte olmadığı halde kendisini bir kavme nispet eden kişi” anlamına geldiğini, Velîd b. Muğîre'nin de böyle bir iddiada bulunduğunu ifade etmekte ve ayetin onun hakkında indiğine dair bir olayı da “فِيلٍ” ifadesiyle senedsiz olarak aktarmaktadır. Söz konusu olayda Velîd'in, annesinin başka kavme mensup biriyle zina etmesi sonucu dünyaya geldiği anlatılmaktadır.<sup>70</sup>

İlgili ayetlerin, insanların kendi aralarında kullandıkları hakaret türü ifadelerden olmadığına dikkat çeken Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210),<sup>71</sup> zenîm kelimesinin anlamına dair üç görüş nakletmektedir. Birincisi, Ferrâ'nın da yukarıda ifade ettiği gibi daî, yani kendisini gerçek dışı bir kavme nispet eden kişi anlamıdır. İkinci görüş, koyunun kulaklarına bilinmesi için uygulanan işaret ki buradaki zenîm, halk

<sup>69</sup> Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983), 3/173; Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakar (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978), 478.

<sup>70</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 3/520.

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 1/185.

arasında kötülüğüyle bilinen kişi anlamında kullanılmaktadır. Üçüncü görüş ise kulağında, koyunun kulağında olduğu gibi işaret bulunan kimsedir.<sup>72</sup> Taberî (öl. 310/923) de Râzî'nin açıkladığı anlamları naklettikten sonra zenîm'in "kâfir alameti", "zâlim", "kaba", "fâcir" gibi anlamlar ifade ettiğini söylemektedir.<sup>73</sup> Taberî'nin zikrettiği bu anlamlar mezkûr hadislerde gördüğümüz anlamlarla da uyumludur.

İbn Kesîr (öl. 774/1373), yukarıdan itibaren nakledilen rivayetlerin hemen tamamını aktardıktan sonra, zenîm kelimesi ile ilgili görüşlerin oldukça fazla olduğunu ifade etmekte ve bu görüşlerden özellikle "kişinin insanlar arasında kötülüğüyle bilinmesi" ve "zina fiilinden kaynaklı, kişinin kendisini ait olmadığı bir kavme nispet etmesi" anlamına vurgu yapmaktadır.<sup>74</sup> Süyûtî (öl. 911/1505) de, zenîm kelimesiyle ilgili zikrettiğimiz bütün rivayetleri ve görüşleri nakletmektedir. "Veled-i zina" ve "kendini bir kavme nispet etmek" de bu anlamlar arasında yer almaktadır.<sup>75</sup>

Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344), zenîm kelimesinin yukarıda açıklanan anlamlarını naklettikten sonra, Velîd b. Muğîre'nun kendisini ait olmadığı bir kavme nispet ettiğinden bahsetmekte ve ardından söz konusu ayetle muayyen bir kişinin kastedilmesinin doğru olmadığına dikkat çekmekte ve ilgili ayetlerin, mezkûr vasıfları taşıyan herkesi kapsadığını ifade etmektedir.<sup>76</sup> Osmanlı son dönem âlimlerinden meşhur *Hak Dini Kur'ân Dili* tefsirinin müellifi Muhammed Hamdi (1878-1942), Kalem suresinin ilgili ayetlerini tefsir ederken zenîm kelimesi ile ilgili şöyle demektedir:

"Zenîm, zenemeden müştakdır. Zeneme, keçinin, koyunun boynunda, kulağı dibinde derisinden küpe gibi yumrucuklara yahud kulağı delinip de ucundan muallak bırakılan sarkıntıya denir ki her tarafa sallanır durur. Lisanımızda o koyun veya keçiye küpeli

<sup>72</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/604, 605.

<sup>73</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/537-540.

<sup>74</sup> Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed (Beyrut: Dâru Tîbe, 1420/1999), 8/192-194.

<sup>75</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/246-249.

<sup>76</sup> Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), 10/239.



denildiği gibi Arapçada da zenîm denilir, burada bundan müsteârdır ki bu Türkçede en ziyade dalkavuk veya kulağı yirik, yahud kulağı kesik yahud kulağı küpeli tabirlerindeki mecaz manayı andırır.<sup>77</sup>

Bu açıklamaların ardından Muhammed Hamdi, kelimenin “daî, nesebi mülhak, babası belli olmayan çocuk, şer ile maruf, kötü damgalı, alametli kâfir, zalûm, leîm, fâcir gibi anlamlara geldiğini de ifade etmekte ve şöyle devam etmektedir:

“Müfessirler bunlara muayyen bir şahıs kastedilip edilmediğini teharri ile de meşgul olmuşlar ise de doğrusu Ebû Hayyân'ın da dediği gibi ayetten zahir olan budur ki; bu evsaf, muayyen bir şahıs için değildir. Başta “كُلُّ خَالٍ” buyrulmasından da sarahaten anlaşılacağı veçhile, tayin ve tahsis maksud olunmayarak hem her birinin hem mecmununun cinsinden tahzirdir.<sup>78</sup>

Müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında, zenîm kelimesinin Velîd b. Muğîre için kullanıldığından ziyade, “toplum içinde kötülükle damgalı” ve “kendisini gerçekte olmadığı halde bir kavme nispet etme” anlamlarına vurgu yaptıkları görülmektedir. Bununla birlikte ayetin Velîd b. Muğîre hakkında nüzûlünü, onun veled-i zina vasfı üzerinden değil, kendisini ait olmadığı bir kavme nispet etmesi üzerinden ele aldıkları görülmektedir.<sup>79</sup>

### 7. Kalem Suresinin 10-13. Ayetleriyle Velîd b. Muğîre'nin Kastedildiğine Dair Rivayetler ve Hüccet Değeri

Kalem suresinin 10-13. ayetlerinin hakaret içerikli olduğu iddiası, Öztürk tarafından, ayetteki zenîm kelimesinin, veled-i zina anlamına geldiği ve bu özelliği taşıdığı iddia edilen Velîd b. Muğîre hakkında nazil

<sup>77</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 8/5274.

<sup>78</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8/5275.

<sup>79</sup> Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *Zêdü'l-müeyesser fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001), 4/320-322; Nâsirüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997), 5/234; Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986), 4/587; Ebü'l-Muzaffer Mansûr es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 6/22; Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Müslim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/2005), 2/308.

olduğu bilgisi üzerine temellendirilmektedir. Bu durumda ayetin Velîd hakkında nazil olduğuna dair bilginin, rivayet ve hüccet değeri bakımından tahlilinin yapılması zorunludur. Bu, çalışmanın sonuçları bakımından da önem taşımaktadır.

Buraya kadar aktardığımız rivayetlerden de anlaşılmaktadır ki; hadis kaynaklarında ilgili ayetin Velîd b. Muğîre hakkında nazil olduğuna dair isnadlı veya isnadsız herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ayetin Velîd b. Muğîre hakkında nazil olduğuna dair gerek hadis şerhlerinde gerekse tefsir kaynaklarındaki açıklamalar, “فيل” şeklinde bir ifade kalıbıyla isnadsız ve kâili belli olmayan bir bilgi olarak nakledilmektedir. Dolayısıyla ayetin Velîd hakkında nazil olduğu bilgisinin kaynağı tespit edilememektedir.

İbn Hacer, söz konusu ayetin kimin hakkında indirildiği konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğine dikkat çektikten sonra, zenîm kelimesi ile kimlerin kastedildiğine dair isimler zikretmektedir. Esved b. Abd, Ahnes b. Şerîk ile birlikte Velîd b. Muğîre de bu isimlerdendir.<sup>80</sup> Bedreddin el-Aynî (öl. 855/1451) ve Kastallânî (öl. 901/1496) de ayetin tefsiri sadedinde İbn Hacer’in zikrettiği isimleri nakletmektedir.<sup>81</sup> Bu nakiller de diğerlerinde olduğu gibi isnadsız olarak ve söyleyeni belli olmayan bir bilgi olarak aktarılmaktadır. Bu durumda ayetin haklarında nazil olduğu kişilerin sayısı üçe ulaşmakta, Velîd de bu kişilerden biri olma durumuna düşmektedir.

Daha önce açıklandığı üzere Ali el-Kârî de yukarıda geçen *أَلَا أُخْبِرُكُمْ* hadisinin açıklamasında, zenîm kelimesinin “kendisini gerçekte olmadığı halde bir kavme nispet etmek” anlamına geldiğini belirttikten sonra bu anlama göre zenîm kelimesi ile kastedilen kişinin Velîd b. Muğîre olmasının uygun olacağını, ancak kelimeyi böyle bir şahsa tahsis etmektense “halk içinde kötülüğü ile bilinen kişi”

<sup>80</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959), 8/662; Bedreddin el-Aynî de ayetin tefsiri sadedinde İbn Hacer'in zikrettiği isimleri nakletmektedir.

<sup>81</sup> Ebû Muhammed Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.), 19/256; Ahmed b. Muhammed Şihâbuddin el-Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübâ, 1323/1905), 7/399.

şeklinde umûmî anlamının verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>82</sup> Özetle ifade etmek gerekirse Kalem suresi on üçüncü ayetinin Velîd b. Muğîre hakkında nazil olduğu iddiasına delil olarak gösterilecek ne hadis ne de tefsir kaynaklarında sahih, hasen veya zayıf bir rivayet bulunmamaktadır. Mevcut açıklamalar ise senedsiz, kâili zikredilmeyen mesnetsiz bir bilgi olarak nakledilmektedir. Dolayısıyla mezkûr ayet ile kastedilen kişinin Velîd b. Muğîre olduğunu iddia etmek, ilmî dayanaktan yoksundur.

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Kalem suresinin 10-13. ayetlerinde; Hz. Peygamber'den, sürekli yemin eden, aşâğılık, daima kusur arayıp kınayan, sürekli laf götürüp getiren, iyiliği hep engelleyen, saldırgan, günahkâr, huysuz ve sert, bütün bunlardan sonra bir de kötülükle damgalanan kimselere, ekonomik güçleri ve nüfuzları var diye boyun eğmemesi istenmektedir. Öztürk ise ayetlerin hakaret içerikli ifadeler ihtiva ettiğini dolayısıyla bunların Allah kelâmı olarak değil, müşriklerin baskısı altın içinde bulunduğu ruh hali ile Hz. Peygamber tarafından söylenmiş ifadeler olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia etmektedir.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki; yukarıda merhum Elmalılı Muhammed Hamdi'nin de ifade ettiği üzere, söz konusu kötü karakter tipleri zikredilmeden hemen önce, "ك" ifadesi kullanılmıştır ki; bu, peşinden zikredilecek vasıflara sahip olan herkesin ayetin anlamına dâhil olduğunu açıkça göstermektedir. Bir diğer husus da söz konusu karakterlerin tamamının nekre formatında gelmiş olmasıdır. Nekre ise Arap dilinde, müşahhas olmayan ve genel anlam ifade eden bir kalıptır. Bu da zikredilen karakterlerin muayyen bir şahsı değil, mezkûr karakterlere sahip olan herkesi kapsadığı anlamına gelmektedir.

Herhangi bir ayetin muayyen bir şahıs hakkında indirildiğini kesin olarak söyleyebilmemiz için öncelikle buna dair Hz. Peygamber'den veya sahabeden sahih rivayetlerin bulunması gerekmektedir. Söz konusu ayetlerin Öztürk'ün iddia ettiği gibi Velîd b. Muğîre hakkında indirildiğine dair gerek tefsir gerekse hadis kaynaklarında isnadlı olarak nakledilmiş sahih veya zayıf herhangi bir rivayet tespit edilememiştir. Ayetin Velîd hakkında inzal edildiğine dair kaynaklardaki açıklamalar

---

<sup>82</sup> Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, 8/3188.

ise isnadsız, kâili bilinmeyen bir bilgi olarak aktarılmaktadır. Bu, söz konusu bilginin hüccet değeri taşımadığını göstermektedir. Ayrıca söz konusu olumsuz özelliklerin, bilinen bir kişi hakkında indirildiğine dair sahih bir rivayet mevcut olsa dahi, ayette kullanılan ifade kalıplarından hareketle aynı özelliği taşıyan başka kimselerin, ayetin kapsamına girmediği iddia edilemez. Buradan hareketle daha ilk baştan Öztürk'ün iddialarının, ilmî dayanaktan yoksun olduğunu söylememiz mümkündür.

Öztürk, surenin on üçüncü ayetinde geçen zenîm kelimesinin, babası belli olmayan çocuk manasında hakaret içerikli argo anlam ihtiva ettiğini ve böyle bir dilin yaratıcı tarafından kullanılmasının mümkün olmadığı tezinden hareketle söz konusu ifadelerin Hz. Peygamber'e ait olması gerektiğini iddia etmektedir. Ancak gerek lügat gerekse hadis şerhlerinden yaptığımız araştırma neticesinde “veled-i zina” anlamının, zenîm kelimesinin uç manalarından sadece biri olduğu görülmüştür. Nitekim dil âlimleri ve şârihler, açıklamalarında kelimenin, koyunların çene altındaki küpeleriyle fark edilmeleri bağlamında kötülükle damgalı ve kendisini gerçekte olmadığı halde başka bir kavme nispet etme anlamlarına vurgu yapmaktadırlar. Zenîm kelimesinin anlamına dair Velîd b. Muğîre üzerinden yapılan açıklamalar ise kelimenin veled-i zina anlamına geldiği şeklinde değil, Velîd b. Muğîre'nin veled-i zina olmasından kaynaklı kendisini gerçek dışı başka bir kavme nispet etmesi üzerinden ele alınmaktadır. Dolayısıyla zenîm kelimesinin veled-i zina anlamına geldiğini kesin olarak söylememiz için yeterli delil bulunmamaktadır.

Öztürk, ayetin hakaret içerikli olduğu ve Velîd b. Muğîre hakkında indirildiğine dair iddiasının doğruluğu adına herhangi bir sahih delil ortaya koyamamaktadır. Oysa hadis kaynaklarına baktığımızda ilgili ayetin tefsiri sadedinde birtakım rivayetler nakledilmektedir. Bu rivayetlerin bir kısmı merfû, bir kısmı ise mevkuf özelliktedir. Söz konusu rivayetler ile ilgili yaptığımız isnad ve metin analizleri sonucunda, ilgili rivayetlerden merfû olanlarının ikisinin sahih, birinin hasen olduğu, mevkuf olanlardan ise merfû rivayetlerde olduğu gibi ikisinin sahih, birinin de hasen olduğu anlaşılmıştır. Gerek merfû gerekse mevkuf rivayetlerin metinlerine baktığımızda, ilgili ayette zikredilen *utul* ve *zenîm*

vasfındaki kimselerin, kibirli, kaba, aşırı yemek tüketen ve insanlara kötülük yapan, toplum içinde kötülükle damgalanan, kendisini ait olmadığı başka bir kavme nispet eden kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu anlamlar, kelimenin lügat manasıyla da uyumludur. Bir diğer ifadeyle ayetin tefsirine dair varid olan hadislerin metinlerinde, ilgili ayette geçen *zenîm* kelimesinin ne veled-i zina anlamına geldiğine, ne de bununla Velîd b. Muğîre'nın kastedildiğine dair hiçbir açıklama bulunmamaktadır. Bu durumda Öztürk'ün ayetin anlaşılması noktasında sahîh rivayetler yerine kendi iddiasını destekleyecek şâz, isnadsız ve hüccet değeri olmayan bilgileri kullandığı görülmektedir. Böyle bir tutumun, ilmî bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkün değildir.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Müslim. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/2005.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Habibürrahman el-Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1420/1999.
- Akpınar, Musa. "Kur'an'ın Anlaşılması ve Tebliği Yönünden Yedi Harfle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/23 (2012), 105-129.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen. *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Atmaca, Veli. "Elmalılı Tefsiri'nde Mevzû Sayılan Rivâyetler ve Mevzû Hadis Meselesine Dair Bazı Mülâhazalar". *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. ed. Ahmet Ögke. 651-693. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Bakkal, Ali. "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Bilal Gökçır. 11-48. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.
- Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Abdullah. *Tuhfetü'l-ibrâr Şerhu Mesâbihî's-sünne*. thk. Nureddin Tâlib. 3 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1433/2012.

- F. ÇİMEN / An Investigation Regarding the Importance of Hadiths in Understanding the Quran (In Specific the Allegations of Mustafa Ozturk about the surah al-Qalam 10-13.) | 191
- Beyzâvî, Nâsıruddin Abdullah. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- Bilgin, Recep. "Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Elmalılı'nın Kullandığı Hadis Kaynakları". *Cemil Meriç 10. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Spor Kongresi*. ed. Ender Eyupoğlu - Sami Baskın. 630-638. Rize: Saybilder Yayıncılık, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'anı Kerimin Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2. Basım, 1407/10987.
- Duman, Mehmed Zeki. "Kur'an'ı Anlama Metod ve İlkeleri". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum -Tefsir ve Toplum-*. 379-426. b.y: y.y., 2010.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıtkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Ensari, Abdurrahman. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Sünnet'in Gerekliğine Çarpıcı Bir Örnek Olarak Namaz Ayetleri". *III. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. ed. Hasan Çiftçi. 360-379. Mardin: İktisadi Kalkınma ve Sosyal Araştırmalar Derneği, 2018.
- Ethem, Mürsel - Ünsal, Ramazan. "Kur'an'ı Anlamada İsrâliyat'ın Rolü". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1720-1744.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl). *Mefâtihu'l-gayb*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Görener, İbrahim. "Tefsir Usûlü ve Kur'an İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Bilal Gökür. 227-240. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.
- Gümüş, Sadrettin. "Kur'an-Sünnet Bütünlüğü". *Tartışmalı Toplantılar Dizisi: Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*. ed. Bedreddin Çetiner. 15-26. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Gündüz, Ahmet. "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Müsbet ve Menfi Etkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2016), 93-113.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh. *el-Müstederek ala's-Sahîhayn* (Zehebî'nin zeyli ile birlikte). thk. Mustafa Abdülkadir. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh. *Târîhu'n-Nîsâbûr*. Tahran: Kütübhaneyi İbn Sînâ, ts.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Heravî, Ebû Mansûr Muhammed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed Avd. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Kitâbü'l-Musanef fi ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 1409/1988.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 cilt. Hindistan: Matbaatü Dâirati'l-Meârif, 1326/1908.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *et-Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfiyyi'l-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Meârif, 1393/1973.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tîbe, 2. Basım, 1420/1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakar. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1398/1978.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaûd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İbn Melek, Muhammed b. İzzeddin. *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*. thk. Nureddin Tâlib. 6 Cilt. Kuveyt: İdâretü's-Sikâfe el-İslâmiyye, 1433/2012.

- F. ÇİMEN / An Investigation Regarding the Importance of Hadiths in Understanding the Quran (In Specific the Allegations of Mustafa Ozturk about the surah al-Qalam 10-13.) | 193
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn. *Zêdû'l-müyesser fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddin Ebû Hafs. *et-Tevezh li-Şerhi'l-Câmi's-Sahîh*. 36 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed Şihâbuddin. *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ, 7. Basım, 1323/1905.
- Kaya, Mesut. "Kur'an Meallerinde Şaz Yorumların Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si Örneği-". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 441-472.
- Keleş, Ahmet. "Kuran Meali-Hadis İlişkisinin Önemi: Mü'min: 40/60 ve Furkan: 25/77 Ayetleri Örneği". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (Ocak 2018), 11-31.
- Kesgin, Salih. "Âyetleri Anlamada Hadis algısının Etkisi -1. Ayet Ekseninde Bir Tahlil Denemesi-". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Bilal Gökkr. 477-490. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.
- Küçük, Raşit. "Kur'an-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği". *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*. 125-164. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995,
- Mâzirî, Ebû Abdullah. *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. thk. Muhammed Şâzelî. 3 Cilt. Cezâir: Dâru't-Tunûsiyye, 2. Basım, 1408/1988.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avâd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Muhammed Hüseyin ez-Zehabî. *et-Tefsîr ve'l-müfessrûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 7. Basım, 1420/2000.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyin. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Ölmez, Mustafa. "Şer'î Nasslarda Lügavî Yorumlamadan Kaynaklanabilecek Hataların Engellenmesinde Hadislerin Rolü-



- Serika Ayeti Örneği". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 18/1 (Haziran 2018), 259-278.
- Özel, Recep Orhan. "Kur'ân'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Haziran 2017), 75-123.
- Öztürk, Mustafa. "Sahabe ve Kur'an". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2015), 7-36.
- Öztürk, Mustafa. "Mustafa Öztürk'ün Linç Edilmesine Sebep Olan Konuşması". YouTube. Yayın tarihi 7 Aralık 2020. <https://youtu.be/Q2Wr2M167IA>.
- Pak, Süleyman. "Sünnetin Kur'an'ı Beyan Yönleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Haziran 2012), 353-381.
- Sancaklı, Saffet. "Sûrelerin Faziletiyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kiriği". *Diyanet İlmi Dergi* 38/3 (Eylül 2002), 147-172.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1394/1974.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1395/1975.
- Tokpınar, Mirza. "Kur'ân'ı Anlamada Hadislerden Yararlanmanın Gerekliği Üzerine (El-Bakara Sûresi, 286. Ayet Örneği)". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 5/2 (Aralık 2005), 21-42.
- Türcan, Zişan. "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahîhu'l- Buharî'nin Kitâbu't-Tefsir'i Örneği-". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 29 (Haziran 2010), 249-282.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.

- F. ÇİMEN / An Investigation Regarding the Importance of Hadiths in Understanding the Quran (In Specific the Allegations of Mustafa Ozturk about the surah al-Qalam 10-13.) | 195
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Muhakkikler Heyeti. Riyad: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407/1986.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2021, 16: 197-227

## **Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı-**

**Ramazan MEŞE**

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assistant Professor, İnönü University, Faculty of Theology,

Department of Arabic Language and al-Balagha

Malatya, Turkey

ramazan.mese@inonu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8524-7923

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 15 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 4 Mayıs / May 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 197-227

**Atıf / Cite as:** Meşe, Ramazan. "Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı- [A Thematic Approach to The Poems of Hanif Poets in The Period of Jahiliyya -The Concept of oneness of God-]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 197-227.

<https://doi.org/10.18498/amailad.895030>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **A Thematic Approach to The Poems of Hanif Poets in The Period of Jahiliyya -The Concept of oneness of God-**

### **Abstract**

The ancient Arabic poetry has an important place after the Qur'an and hadiths in revealing the belief and religious thought of the Arabs of the period of Jahiliyya. These poems inform us about the lives, religious thoughts and belief structures of the Arabs. In particular, the examination of poems dealing with religious issues is important in determining the religious thought of that period. In the period of Jahiliyya, those who avoided believing in idols and opposed some of the traditions of Jahiliyya and proclaimed that they are followers of Abraham's religion were called hanîfs. They were people who believed in the oneness of God. They acted against the established culture of paganism and did not worship their deities. Some of the poets of the period of Jahiliyya were among those hanîfs. In their poems, they dealt with monotheism among many religious themes and revealed that they had the belief of the oneness of God.

The most basic concept that gives Islamic belief its distinctive character is oneness of God. This concept is one of the important features characterizing the nature of human beings. For this reason, human beings have been expressing the truth of oneness since their creation. The Hanîf poets of the period of Jahiliyya also expressed the truth of oneness of God in their poems. It is seen that some poets who did not worship the idols and who were opposed to the common religious belief of the day dealt with some important theological issues such as belief in the hereafter, belief in the day of reckoning, heaven and hell, in their poems. These poets have expressed, in their poems, God's unity and uniqueness, His being the absolute creator and the owner of the day of reckoning. In addition, they emphasized the wrongness of associating gods with Allah and the evil customs in that period.

In the poetry of hanif poets in the period of Jahiliyya, the most basic religious themes matter that comes to the forefront is the oneness of God. For, there are examples in the poetry of the period of Jahiliyya that Arabs believed in the existence of God and placed Him above the idols. In this respect, the theme of the oneness of God, with which the hanif poets dealt in their poems, is regarded as one of the important evidences showing that there was belief in God in that period. It seems that those poems that the hanif poets said about the oneness of God in that period had a parallel understanding with Islamic belief system. In addition, it is understood from the poems that the hanif poets did not act contrary

to Islamic belief and practices. For, the unity of God, the mistake of associating partners with Him, that He is the owner of the earth and the sky, the sole owner and creator of all creatures, His being the owner of the religion and the day of judgment, and the fundamental emphasis of Islam on the oneness of God are expressed in those poems.

In this study, the poems of some hanif poets and their understanding of the oneness God in those poems are examined. These poets are Kuss b. Sâida al-Iyâdî, Zayd b. 'Amr al-Nufayl, Zuhayr b. Abî Sulmâ al-Muzanî, Varaqa b. Nawfal and Umayya b. Abî al-Salt. The fact that these hanif poets are mentioned commonly in the sources is the reason why they have been preferred to be examined in the present study. Apart from them, there undoubtedly were some poets who were called as hanif in some sources and emphasized the unity of God in their poems. However, in order not to exceed the limits of this study, only the five of them are going to be focused on and their poems containing the oneness of God are going to be examined. The above mentioned are going to be discussed chronologically. In the present study, firstly, I give information about the poetry of the period of Jahiliyya. Secondly, I go onto dealing with the concept of hanîf in the given period. Finally, I discuss the above-mentioned poets and deal with some of their poems containing the oneness of God, after giving personal information about them.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, The Period of Jahiliyya, Hanîf, Hanîf Poets, Tawhîd (the oneness of God).

### **Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı-**

#### **Öz**

Cahiliye dönemi Araplarının inanç ve dini düşünce yapısı hakkında Kur'an ve hadislerden sonra eski Arap şiiiri önemli bir yere sahiptir. Bu şiirler Arapların yaşantıları, dini anlayışları, inanç yapıları hakkında bilgi verir. Özellikle de dini konuları ele alan şiirlerin incelenmesi, o dönemin dini anlayışını tespit etmede önem arz eder. Cahiliye döneminde putlara inanmaktan uzak duran ve bazı Cahiliye adetlerine karşı çıkıp kendilerinin Hz. İbrahim'in dini üzerine olduklarını söyleyen kişilere hanif denilmiştir. Hanifler tevhid inancına sahip kişilerdi. Bunlar yerleşik kültür olan paganizme aykırı hareket etmişler ve onlara ibadet etmemişlerdir. Bu hanifler arasında Cahiliye döneminin bazı şairleri de

200 | R. MEŞE / Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı-  
yer almıştır. Bu şairler şiirlerinde birçok dini temanın yanında tevhid konusunu da ele almışlar ve şiirlerinde tevhid inancına sahip olduklarını ortaya koymuşlardır.

İslam inancına ayırıcı vasfını kazandıran en temel anlayış tevhiddir. Bu anlayış insanoğlunun selim fıtratında bulunan önemli özelliklerden bir tanesidir. Bu sebeple insanoğlu yaratılışından bu yana tevhid hakikatini dile getirmekten kendini alamamıştır. Cahiliye dönemi hanif şairleri de tevhid hakikatini şiirlerinde dile getirmişlerdir. Özellikle puta tapmayan ve yaygın dini inanca muhalif bazı şairlerin şiirlerinde başta tevhid olmak üzere ahiret inancı, hesap gününe iman, cennet ve cehennem gibi itikadi meseleleri konu edindikleri görülmektedir. Bu şairler tevhid konusunda Allah'ın birliğini, eşinin ve benzerinin olmadığını, mutlak yaratıcı, hesap günü sahibi olduğunu şiirlerinde ifade etmişlerdir. Bunun yanında Allah'a şirk koşmanın ve Cahiliyedeki kötü adetlerin yanlışlığını da vurgulamışlardır.

Cahiliye döneminde hanif şairlerin söyledikleri şiirlerde ön plana çıkan en temel akidevî konu tevhiddir. Zira Cahiliye dönemi şiirinde Arapların Allah'ın varlığına inandıkları ve onları putlardan üstün tuttıklarına dair örnekler vardır. Bu açıdan hanif şairlerin şiirlerinde ele aldıkları tevhid konusu Cahiliye döneminde Allah inancının olduğunu gösteren önemli delillerden kabul edilir. Bu dönemde hanif şairlerin tevhid ile alakalı olarak söyledikleri bu şiirler İslam inanç sistemi ile paralel bir anlayışta olduğu görülür. Ayrıca hanif şairlerin İslam inanç ve muamelat sistemine aykırı bir davranış sergilemedikleri söz konusu şiirlerden anlaşılır. Zira Allah'ın birliği, O'na ortak koşmanın yanlışlığı, O'nun yerin ve göğün sahibi olduğu, bütün mahlûkatın tek sahibi ve yaratıcısı, din ve hesap gününün sahibi olduğu gibi İslam'ın temel tevhid vurgusu bu şiirlerde dile getirilmiştir.

İşte bu çalışmada bazı hanif şairlerin şiirleri ve bu şiirlerindeki tevhid anlayışları üzerinde durulmuştur. Bu şairler Kuss b. Sâide el-İyâdî, Zeyd b. 'Amr en-Nüfeyl, Züheyr b. Ebî Sülmâ el-Müzenî, Varaka b. Nevfel ve Ümeyye b. Ebi's-Salt'tır. Kaynaklarda en çok bu hanif şairlerden bahsedilmesi bu şairlerin tercih edilmesinin sebebidir. Bunun dışında bazı kaynaklarda hanif olarak geçen ve şiirlerinde tevhidi vurgulayan şairlerin olduğu şüphesizdir. Ancak bu çalışmanın sınırlarının aşılmasını için ismi geçen beş şair ve tevhid ile alakalı şiirleri incelenmiştir. İsimleri verilen şairler ölüm sırasına göre ele alınmıştır.

Çalışmada öncelikle Cahiliye dönemi şiiri hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra hanif kavramı hakkında bilgi verilerek Cahiliye dönemi hanifliği ele alınmıştır.

Akabinde Cahiliye döneminde yaşamış olan hanif şairlerin meşhur olanlarından Kuss b. Sâide el-İyâdî, Zeyd b. 'Amr en-Nüfeyl, Züheyr b. Ebî Sülmâ el-Müzenî, Varaka b. Nevfel ve Ümeyye b. Ebi's-Salt sırayla ele alınarak haklarında bilgiler verildikten sonra tevhid ile alakalı söylemiş oldukları şiirlerinden bazıları incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Cahiliye Dönemi, Haniflik, Hanif Şairler, Tevhid.

## Giriş

İslâmî dönem ile öncesini birbirinden ayırmak için kullanılan Cahiliye ifadesi, karanlık kabul edebilecek bir döneme isim olmuştur. Zira bu dönem kabileler arası savaş, zulüm, zina, güç ve kudret gösterişi yapmak gibi insanın yaratılış gayesine aykırı olan pek çok özelliğin bulunduğu bir dönem olarak kabul edilmektedir.

Bu dönemde hayat ilkel toplumlardaki gibi sosyal, siyasal, dini ve entelektüel düzeyi bakımından gayet sade, basit ve sığ bir yapıya sahipti. Grek toplumlarındaki gibi felsefi inançlara ve zengin mitolojik unsurlara, büyük tapınaklara sahip değildi.<sup>1</sup> Yine bu dönemde Araplar arasında yıldızlara ve güneşe tapanlar vardı. Bunun yanında Hristiyanlık ve Yahudilik inancına sahip kişilerin bulunduğu bilinmektedir. Ancak en meşhur dini anlayış putperestlikti. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de inandıkları putların isimleri zikredilmiştir.<sup>2</sup> Yaygın inanış putperestlik olmasına rağmen Cahiliye şiirinde dini konulara ve puta tapıcılığa pek yer verilmemiştir. Bu durum ya o dönem şairlerinin dine önem vermemelerinden ya da İslam geldikten sonra bu şiirlerin rivayet edilmemesinden kaynaklanabilir. Birinci ihtimal ikinci ihtimale göre biraz zayıf kalmaktadır. Çünkü Cahiliye dönemi bazı şairlerin dini içerikli şiirleri elimize ulaştırmıştır. Her ne kadar bu şiirlerde putperestlikten bahsedilmese de şairlerin dini önemsemedikleri anlamını çıkarmak doğru değildir. Dolayısıyla burada ikinci ihtimal daha güçlü durmaktadır. Zira yazıya İslam geldikten ve her yere yayıldıktan sonra geçildiği düşünüldüğünde o dönemde sözlü olarak aktarılan bu şiirlerin

<sup>1</sup> Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru Nahdâti Mısır, ts.), 9.

<sup>2</sup> Bk. en-Necm 53/19, Nûh 71/23, es-Saffât 37/125.

202 | R. MEŞE / Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı- Müslümanlar tarafından sözlü ya da yazılı olarak aktarılması gerekli görülmemiş olabilir.

Bunun yanında Cahiliye döneminden bize ulaşan bazı şiirlerde dini konulara yer verildiği bilinmektedir. Özellikle puta tapmayan ve yaygın dini inanca muhalif bazı şairlerin şiirlerinde başta tevhid olmak üzere ahiret inancı, hesap gününe iman, cennet ve cehennem vb. itikadî meseleleri konu edindikleri görülmektedir. Bunlar arasında hanif olarak bilinen bazı şairlerin de varlığı bilinmektedir. Allah'ın birliğine inanan hanifler puta tapmaya karşı çıkmakla birlikte Hz. İbrahim'in dinine inanırlar ve onu yeniden diriltecek bir peygamberin gönderileceğini söylerlerdi. Bu hanifler ortak bir dine inanmaz ve ortak bir ibadet şekilleri de yoktu.

İşte bu çalışmada söz konusu hanif şairlerin tevhid inancı ile alakalı söylemiş oldukları şiirleri ele alınacaktır. Cahiliye dönemi şiiri ve haniflik anlayışından bahsedildikten sonra Cahiliye dönemi hanif şairlerinden en meşhur olanları ve bunların tevhid ile ilgili söylemiş oldukları şiirleri incelenecektir.

### 1. Cahiliye Dönemi Şiiri

İslam'dan önceki dönem için *Cahiliye* ifadesi kullanılır. Bu dönem şiirine *Cahiliye şiiri*; bu dönemde yaşamış şairlere de *Cahiliye şairi* denir.<sup>3</sup> İslâm geldikten sonra önem kazanmaya başlayan Cahiliye şiiri önceleri Kur'ân'daki garîb kelimelerin anlamının tespitinde kullanılmıştır. Buna bağlı olarak sözlü aktarıla gelen bu şiirleri ilk olarak Hammad er-Raviye (öl. 160/776) derleyerek yazıya geçirmiştir.<sup>4</sup> Bunu takiben Mufaddal ed-Dabbî (öl. 178/794) ve Asmâî (öl. 216/831) gibi pek çok dilci tarafından Cahiliye şiirleri toplanmış ve yazılı kültüre aktarılmıştır.<sup>5</sup> Kur'ân'daki garip lafızların anlaşılması gayesiyle derlenen bu şiirler zamanla da Kur'ân ilimleri, dil, tarih, edebiyat vb. ilimlerde de kullanılmaya başlanmıştır.

Cahiliye şiiri tekellüften uzak olup anlatılmak istenen şey muhtasar bir şekilde anlatılır. Ağır bir dil kullanılmamıştır. Bugün karşılaşılan

---

<sup>3</sup> Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâti fuhûli's-şuâra*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/48.

<sup>5</sup> Kenan Demirayak - Sadi Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 34-35.



yabancı kelimeler aradan uzun zaman geçmesinden kaynaklanmaktadır. Bu dönem şiirinde tevriye ve cinas sanatları da pek az kullanılmıştır.<sup>6</sup>

Cahiliye şiirinin zamanında yazılmaması ve sözlü olarak aktarılması, bu şiirler hakkında birtakım şüphelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>7</sup> Bu konuda oryantalistlerin büyük bir kısmı tarafından Cahiliye şiiri reddedilir. Onlara göre Cahiliye şiiri İslam'dan sonra ihdas edilmiştir. Bazıları ise bu şiirlerde geçen Allah lafızlarının yerine Lat, Uzza vb. put isimlerinin olduğunu daha sonra bu put isimleri Allah lafzı ile değiştirildiğini söylemiştir. Yine son dönem edebiyatçılardan olan Taha Hüseyin de oryantalistlerle aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>8</sup>

Cahiliye şiirinin o dönemin dini yapısını yansıtmadığı da tartışma konusu olmuştur. Bunun sebeplerinden bir tanesi ise konuyla ilgili en meşhur eserin sahibi olan Muhammed b. Sellâm el-Cumâhî'nin (öl. 231/845) Hz. Ömer (öl. 23/643) ve Ebu Amr b. el-'Alâ'ya (öl. 153/770) atfen söylediği Cahiliye nesri kadar olmasa da Cahiliye şiirinin büyük bir kısmının zayi olduğuna dair ifadesidir.<sup>9</sup> Aynı şekilde Cahiliye şiirinin dönemin dini yapısına yeterince ışık tutmadığına dair ortak bir kanı söz konusudur.

## 2. Cahiliye Döneminde Haniflik

Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği dinin temeli tevhide dayanıyordu. Zamanla Araplar arasında cehaletin de yaygınlaşması ile tevhid inancına putperestlik karışmıştır. İslam gelmeden önce iyice yaygınlaşan bu anlayışa bazıları karşı çıkmış ve bunlara hanif; temsil ettikleri anlayışa da haniflik denilmiştir.<sup>10</sup>

Hanif, h-n-f kelimesinden türemiştir. Sözlükte vücuttaki yapısal bozukluk, çarpık ayak gibi anlamları ifade eder. Ahnef b. Kays'a (öl.

<sup>6</sup> Cemal Muhtar, "Cahiliye Devri Şiiri", *Doğu Dilleri [Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Dergisi]* 1/1 (1964), 47.

<sup>7</sup> Muhtar, "Cahiliye Devri Şiiri", 47.

<sup>8</sup> Bu konuda bk. Taha Hüseyin, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 32-95.

<sup>9</sup> İbn Sellâm el-Cumâhî, *Tabakâti fuhûli's-şuâra*, 1/25; Mehmet Yalar, "Din Faktörü Işında Cahiliye Şiirine Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 24-25.

<sup>10</sup> Bk. Şaban Kuzgun, "Hanif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/33-39.

67/686) ayağındaki çarpıklıktan dolayı Ahnef ismi verilmiştir. Hanif ise bir şeye meyletmek, yönelmek anlamına gelir. Çoğulu “hunafâ” (الحنفاء) dır.<sup>11</sup>

Cevherî'nin (öl. 400/1009) *es-Sıhah*'ında (تَحَنَّفَ الرَّجُلُ) adam “hanif oldu” ifadesine karşılık (اعتزل الأصنام) “putlara tapmaktan vazgeçti” ifadesi kullanılır.<sup>12</sup> Yine sözlüklerde bu kelime için (لعدوله عن الشرك) “şirkten yüz çevirmesi sebebiyle” ifadesi kullanılır.<sup>13</sup> Bu kelimenin anlamının bu şekilde olmasının sebebi bu şahısların yerleşik kültür olan paganizme aykırı hareket etmeleri ve onlara ibadet etmemeleridir. Hanif kelimesi terim olarak da Hz. İbrahim'in dini üzerine Mescid-i Haram'a yönelen Müslümana verilen isimdir.<sup>14</sup>

Cahiliye döneminde yerleşik kültüre (status quo) aykırı davranışlarından hanif ya da haniflik kelimesinin olumsuz bir anlam ifade ettiği ortadadır. Ancak daha sonra İslam dini de Cahiliye dönemindeki yerleşik kültüre karşı çıkınca bu kelime İslam'dan sonra putlara inanmayan, Hz. İbrahim'in dinine mensubiyeti bildiren olumlu bir kelime olarak telakki edilmiştir.<sup>15</sup>

Cahiliye dönemi şiirlerinde haniflik olarak isimlendirilen akımın din olarak kabul edildiğine yönelik işaretler vardır. Mesela aşağıda da hakkında bilgi vereceğimiz hanif şairlerden Ümeyye b. Ebî's-Salt, bir

<sup>11</sup> Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Samirrâî (Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), “hnf”, 3/248; Ebû Muhammed b. Hasan b. Dureyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-lüğâ*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-İlmî Li'l-Melâyîn, 1407/1987), “hnf”, 1/556; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-lüğâ ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmî Li'l-Melâyîn, 1407/1987), “hnf”, 4/1347; Muhammed b. Mukerrem Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Dâru Sâdır (Beyrût: Dâru Sâdır, 1993), “hnf”, 9/56-57.

<sup>12</sup> Cevherî, “hnf”, 4/1347.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, “hnf”, 9/58; Muhammed b. 'Abdurrezzâk el-Hüseynî Ebû'l-Feyd ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mecmu'atün mine'l-Muhakkîkin (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), “hnf”, 23/170.

<sup>14</sup> Halîl b. Ahmed, “hnf”, 3/248.

<sup>15</sup> Bu konuda bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, “Fil Hadisesinin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme”, çev. Fuat Aydın, *Kuran'daki Hanîfler ve Nasârâ Üzerine Araştırmalar* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2016), 369-382.

şiiirinde hanif dininden başka her dinin kıyamet gününde Allah katından yalan olduğunu ifade etmiştir:<sup>16</sup>

إِنَّ آيَاتِ رَبِّنَا بِاقْتِرَاتٍ  
مَّا يُجَارِي فِيهِنَّ إِلَّا الْكُفُورُ  
خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ فَكُلٌّ  
مُسْتَبِينَ حِسَابُهُ مَقْدُورٌ  
كُلُّ دِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ  
اللَّهِ إِلَّا دِينَ الْحَنِيفَةِ زُورٌ

“Rabbimizin ayetleri kalıcıdır. Bunda ancak kafirler şüpheye düşer.

Gece ve gündüzü yaratmıştır ve bunların hepsi belli bir ölçüye göre ortaya çıkar.

*Hanif dininden başka her din kıyamet günü Allah katında yalandır.”*

Bu beyitlerde Ümeyye Yüce Allah’ın varlığına ve yeryüzündeki delillerine işaret ederek hanifliği bir din olarak ifade etmekte ve diğer bütün dinlerden üstün tutmaktadır. Son beyitte Ümeyye b. Ebî’s-Salt’ın hanif kelimesini kullanması önemlidir. Bunun yanında Cahiliyede hanif kelimesini kullanan şairlerin de varlığı da bilinmektedir. Bu da bazı müsteşriklerin bu kelimeyi Hz. Peygamber’in uydurduğu savını çürütmektedir.<sup>17</sup>

Hanif olarak adlandırılan şahısların en meşhurları ise İbn İshak’ın (öl. 151/768) *Sîre*’sinde geçer. Bunlar Zeyd b. Amr, Osman b. Huveyris, Varaka b. Nevfel ve Ubeydullah b. Cahş’tır. Rivayete göre bunlar bir araya gelerek Kureyş’in dinini beğenmediklerini ifade etmişler kendilerine yeni bir din aradıklarını ilan etmişlerdir. Bunların üzerinde ittifak ettikleri bir din yoktur.<sup>18</sup> Buna rağmen Arap Edebiyatı üzerinde yaptığı çalışmaları ile bilinen Luvîs Şeyho bütün hanif şairleri Hıristiyan kategorisine alır.<sup>19</sup> Bu görüşünü edebiyat tarihçisi Brockelmann tam bir hata olarak değerlendirmiştir.<sup>20</sup> Bütün hanifleri Hıristiyan olarak değerlendirmek doğru bir çıkarım olamaz. Zira hanifler hakkında gelen

<sup>16</sup> Ebü’l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân fi târihi’l-a’yân*, thk. Muhammed Berakat vd. (Dîmeşk: Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye, 1434/2013), 2/521.

<sup>17</sup> Bu konuda bk. Hasan Küçükçopur, *İslam Tarihinde Hanifler* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 67.

<sup>18</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. el-Muttalibî, *Siretü İbn İshâk*, thk. Sühey Zekkâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1398/1978), 115.

<sup>19</sup> Bk. Luvîs Şeyho, *Şuarâu’n-nasrâniyye kable’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1991).

<sup>20</sup> Carl Brockelmann, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 1/127.

206 | R. MEŞE / Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı- rivayetlere bakıldığında bütün haniflerin Hıristiyan olduklarına dair bir bilgi yoktur.

### 3. Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerinde Tevhid

İslam inancına ayırıcı vasfını kazandıran en temel anlayış tevhiddir.<sup>21</sup> Bu anlayış insanoğlunun selim fıtratında bulunan önemli özelliklerden bir tanesidir. Nitekim Rum sûresi 30. ayette bu hakikat şöyle ifade edilmiştir: “*Hakka yönelen biri olarak yüzünü dine, Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata çevir. Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.*” Bu hakikat Cahiliye döneminde de varlığı yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkar. Cahiliye döneminde hâkim inanış putperestlik olmasına rağmen Cahiliye dönemi Arapları put ve putlara verdikleri adlardan daha üstün olarak Allah lafzını çoğu zaman kullandılar.<sup>22</sup> Bu dönemde Allah inancının mevcut olduğu Arapların dualarında “ya Allah” ve “Allahumme” tabirlerini kullanmalarından anlaşılır. Yine Allah lafzının çoğulunun olmaması, Allah için putlara kullandıkları sıfatlardan daha yüce sıfatlar kullanmaları, Allah adına yemin etmeleri ve çocuklarına “Abdullah” gibi isimler vermeleri Allah inancının Cahiliye döneminde varlığına delillerdir.<sup>23</sup>

Kur’ân’da putlar dışında yerin ve göğün yaratıcısının, yağmuru yağdırmanın ve onunla toprağa can verenin Allah olduğunu Cahiliye dönemi müşriklerinin bildiği,<sup>24</sup> zor zamanlarda O’na sığındıkları,<sup>25</sup> en büyük yeminleri O’na ettikleri<sup>26</sup> ifade edilmiştir. Yine ürünlerinin bir kısmını Allah’a adına ayırmaları,<sup>27</sup> melekleri Yüce Allah’ın kızları saymaları<sup>28</sup> ve Allah için oğul ve kızlar isnat etmeleri<sup>29</sup> Cahiliye döneminde Arapların Allah’ı tanıdıklarını gösterir.

<sup>21</sup> Hasan Kaplan, “Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 8.

<sup>22</sup> Cevâd Alî, *el-Mufassal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm* (b.y.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 11/107.

<sup>23</sup> Mustafa Çağrı, “Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/316-317.

<sup>24</sup> el-Ankebût 29/61, 63; Lokmân 31/25; ez-Zümer 39/38; ez-Zuhuruf 43/9.

<sup>25</sup> Yûnus 10/22; el-Furkân 25/13; el-Ankebût 29/65; Lokmân 31/32.

<sup>26</sup> el-Mâide 5/53; el-En’âm 6/109; en-Nahl 16/38; en-Nûr 24/53.

<sup>27</sup> el-En’âm 6/138.

<sup>28</sup> en-Necm 53/21.

<sup>29</sup> el-En’âm 6/100.

Cahiliye döneminde hanif şairlerin söyledikleri şiirlerde ön plana çıkan en temel akidevî konu tevhiddir.<sup>30</sup> Zira Cahiliye dönemi şiirinde Arapların Allah'ın varlığına inandıkları ve onları putlardan üstün tuttuklarına dair örnekler vardır. Örneğin Cahiliye dönemi şairi Evs b. Hacer (öl. 620 m.) Allah'ın en yüce olduğunu şu beytiyle ifade etmiştir:<sup>31</sup>

وَيَاللَّاتِ وَالْعُزَّىٰ وَمَنْ دَانَ دِينَهَا      وَيَاللَّهِ إِنَّ اللَّهَ مِنْهُمْ أَكْبَرُ

*Lât', 'Uzzâ ve onlara ibadet eden kimselere yemin ederim, Allah'a da yemin ederim. Zira Allah, en büyüktür.*

Kaynaklarda hanif olarak kabul edilecek kimseler hakkında herhangi bir standartın olmaması, kimin hanif sayılacağı konusunu karmaşık bir hale getirmektedir. Cevâd Alî, rivayetlerden kaynaklanan bu karışıklığı gidermek için hanifleri, putlara tapmayan, tevhidi benimseyen, hayatlarını bu yönde idame eden, Hıristiyan ya da Yahudi olmayanlarla sınırlı tutulmasını önermiştir.<sup>32</sup>

Hanif şairlerin şiirlerinde ele aldıkları tevhid konusu Cahiliye döneminde Allah inancının olduğunu gösteren önemli delillerdendir. İşte Bu çalışmada bazı hanif şairlerin şiirleri ve bu şiirlerindeki tevhid anlayışları üzerinde durulacaktır. Bunlar: Kuss b. Sâide, Zeyd b. 'Amr, Züheyr b. Ebî Sülmâ, Varaka b. Nevfel, Ümeyye b. Ebi's-Salt'tır. Kaynaklarda en çok bu hanif şairlerden bahsedilmesi bu şairlerin tercih edilmesinin sebebidir. Bunun dışında bazı kaynaklarda hanif olarak geçen ve şiirlerinde tevhidi vurgulayan şairlerin olduğu şüphesizdir. Ancak bu çalışmanın sınırlarının aşılması için isimleri verilen şairlerin tevhid ile alakalı şiirleri ele alınacaktır. Söz konusu şairler ölüm sıralamasına göre ele alınarak incelenecektir.

<sup>30</sup> İbrahim Ethem Polat, "Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Bahar 2001), 124.

<sup>31</sup> *Dîvânu Evs b. Hacer*, thk. Muhammed Yûsuf Necm (Beyrut: Dâru'l-Beyrût, 1400/1980), 36; Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 11/234; Alî el-Cündî, *Fî târîhi'l-Edebi'l-Câhilî* (b.y.: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1412/1991), 189.

<sup>32</sup> Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 12/25.

### 3.1. Kus b. Sâ'ide el-İyâdî

Kus b. Sâ'ide (öl. 600 m.), Hz. Muhammed'e risâlet gelmeden önce yaşamış, adı hanifler arasında zikredilen şair ve hatiplerdendir.<sup>33</sup> Arapların şair ve hâkimlerinden olan Kus b. Sâ'ide, belagat ve fesahati ile meşhur birisidir. Tarihçilerin ifadesine göre Kus b. Sâ'ide uzun süre yaşamış muammarundan kabul edilen bir kişidir. Yaşı hakkında farklı rakamlar verilmekle beraber ölümünün bi'setten az öncesinde olduğu konusunda hemfikirdirler. Hanif şairlerin en meşhuru kabul edilen Kus b. Sâ'ide öldükten sonra dirilmeye inandığı, tevhid inancına sahip olduğu, Allah'a ibadete çağırdığı ve bir peygamberin geleceğini bildiği rivayet edilir.<sup>34</sup> Kullandığı ifadeler az, öz ve secili ifadeler olması onu Araplar arasında meşhur kılmıştır.<sup>35</sup> Mektuplarda yer alan (من فلان إلى فلان) "min fülân ilâ fülân" ifadesi ile (أما بعد) "ammâ ba'dü" şeklindeki ifadeyi ilk defa kullandığı rivayet edilir.<sup>36</sup> Ayrıca hutbe okurken yüksek yere çıkılması, kılıç veya asâya dayanılması gibi adetlerin onunla başladığı nakledilir.<sup>37</sup>

Hz. Peygamber'in Kus b. Sâ'ide'yi Ukâz panayırında okuduğu hutbede tevhid inancını vurgulamasından dolayı beğendiği rivayet edilir.<sup>38</sup> Kus b. Sa'ide'nin kabilesi Hz. Peygamber'e gelip İslam'a girdiklerinde Hz. Peygamber onlar arasında Kus'un olup olmadığını sormuştur. Geçen sene onun öldüğünü söylediklerinde Hz. Peygamber (s.a.v) onu Ukaz panayırında kırmızı devesinin üzerinde halka hutbe okurken gördüğünü söylemiştir.<sup>39</sup> Bu hutbeyi ezbere bilmediğini ve onu

<sup>33</sup> Mehmet Ali Kapar, "Kus. b. Sâ'ide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/460.

<sup>34</sup> Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Alî Şîrî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1408/1988), 2/292.

<sup>35</sup> Ebû Abbas Ahmed b. Abdulmü'min eş-Şüveysî, *Şerhu makâmâtı'l-Harîrî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 3/195.

<sup>36</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-'Askerî, *el-Evâil*, nşr. Dâru'l-Beşîr (Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1408/1987), 68.

<sup>37</sup> Şüveysî, *Şerhu makâmâtı'l-Harîrî*, 3/196; Kapar, "Kus. b. Sâ'ide", 26/460.

<sup>38</sup> Kapar, "Kus. b. Sâ'ide", 26/460.

<sup>39</sup> Ebû Osmân Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/253; Şüveysî, *Şerhu makâmâtı'l-Harîrî*, 3/196; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm el-Meâfirî, *et-Ticân*

ezbere bilen birinin olup olmadığını sormuştur. O esnada Hz. Ebubekir onu ezbere bildiğini söyleyerek ( وَمَنْ مَاتَ فَاتَ، وَمَنْ مَاتَ فَاتَ ) “Ey insanlar! Geliniz, dinleyiniz ve belleğiniz. Yaşayan ölür. Ölen geçicidir. Olacak olan her şey olur. Gökte haber yerde ibretler vardır”<sup>40</sup> cümleleriyle başlayan meşhur hutbeyi okumuştur. Hz. Peygamber de Kus hakkında “Allah Kus’a rahmet etsin. Ben onun kıyamet gününde ayrı bir ümmet olacağını ümit ederim” buyurduğu rivayet edilir.<sup>41</sup>

Kus b. Sâ’ide’nin dini inancı hakkında bazı kaynaklarda farklı görüşler olsa da genel kanı onun hanif anlayışına sahip olduğudur. Zira onun hutbeleri ve şiirleri incelendiğinde insanlara tevhidi anlattığı ve bunun yanında haniflerdeki özelliklerin onda da olduğu görülür.

Kus b. Sâ’ide’nin aşağıdaki beyitleri dini içerikli olup onun tevhid anlayışına sahip olduğuna işaret etmiştir:<sup>42</sup>

وَصَغِيرٌ وَأَشْمَطٌ وَكَبِيرٌ  
كُلُّهُمْ فِي الصَّعِيدِ يَوْمَ مَرَا  
فَالَّذِي قَدْ ذَكَرْتُ دَلَّ عَلَى اللَّهِ  
نُفُوسًا لَهَا هُدًى وَأَعْتَبَارُ

“Küçük, karışık olan ve büyük hepsi bir gün mezar olur.

Benim bu söylediklerim hidayete ermiş ve ibret alan kimseler için, Allah’a giden yolu gösterir.”

Bu beyitlerde Kus b. Sâ’ide ölüm gerçeğinin herkes için geçerli olduğunu vurguladıktan sonra bunun karşısında kimsenin duramayacağını ifade etmiştir. Daha sonra bu söylediklerinin Allah’a götüren bir yol olduğunu ifade etmiştir. Özellikle son beyitte Allah lafzını kullanması, Kus’un tevhid anlayışına sahip olduğuna işaret eder. Bu şiiri ve onun hakkındaki rivayetler onun muvahhid olduğu konusunda ortak bir kanının oluşmasını sağlamıştır.

*fi müllûki Himyer*, thk. Merkezü’ d-Dirâsât ve’l-Ebhâsî’l-Yemeniyye (San’â: Merkezü’ d-Dirâsât ve’l-Ebhâsî’l-Yemeniyye, 1347/1928), 125.

<sup>40</sup> Şüreysî, *Şerhu makâmâtî’l-Harîrî*, 3/196.

<sup>41</sup> Şeyho, *Şuarâu’n-nasrâniyye kable’l-İslâm*, 212.

<sup>42</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 2/292.

### 3.2. Zeyd b. Amr b. Nufeyl

Zeyd b. Amr (öl. 605 m.) Hz. Ömer'in amcasının oğludur.<sup>43</sup> Mekke'de meşhur bir ailenin çocuğu olup putlara ibadet etmemiştir. Tevhid inancı için bir arayışa girmiş, Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerini araştırmış ancak onları benimsemeyerek İbrâhim'in rabbine ibadet ettiğini ifade etmiştir.<sup>44</sup> Zeyd b. Amr, içkiden, zinadan, boğazlanmadan kesilen hayvan eti yemekten ve putlara kurban kesmekten uzak duran dönemin aydın şahsiyetlerinden birisidir.<sup>45</sup> Kureyşlilerin putlarını ilk olarak eleştiren ve bu sebeple Kureyşliler tarafından eziyet edilerek öldürülen Zeyd b. Amr, haniflerin en hayırlısı olarak kabul edilmiş ve kendisine "muvaḥhidu'l cahiliyye" (Cahiliye tevhidçisi) ismi verilmiştir.<sup>46</sup> Dolayısıyla Zeyd İslam'dan önce Haniflik anlayışının önemli şahsiyetlerinden birisi olarak kabul edilir.<sup>47</sup>

Zeyd b. Amr, Hz. İbrahim'in dinine sahip olduğunu şöyle ifade ederdi: "Allah'ım! Şahit ol ki ben İbrahim'in dinindenim. Ey Allah'ım, ey İbrahim'in ilâhı, dinim İbrahim'in dinidir."<sup>48</sup> Yine onun hakkında yapılan bir rivayete göre Zeyd, "Allah'ım, eğer ibadetin hangi şeklinin sana daha sevimli geldiğini bilseydim o şekilde sana ibadet ederdim. Fakat ben bunu bilmiyorum" diyerek secdeye kapanırdı.<sup>49</sup>

Zeyd b. Amr Cahiliye dönemine ait pek çok uygulamaya karşı çıkmış ve Cahiliye adetlerinden uzak durmuştur. Zinaya karşı insanları uyarmış, kız çocukları diri diri toprağa gömenlere engel olmaya çalışmıştır.<sup>50</sup> Hz. İbrahim'in anlayışı üzere olan Zeyd b. Amr'ın oğlu Said

<sup>43</sup> Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. 'Amr b. Ğarâme el-Ümeyri (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 19/498.

<sup>44</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 19/495.

<sup>45</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/296.

<sup>46</sup> Hamdân Zehrânî, *Edebu'l-Hanefiyye fî Asri'l-Cahilî* (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Kulliyeti Lügati'l-Arabiyye ve Âdâbıha, Doktora Tezi, 1406/1985), 100.

<sup>47</sup> Bu konuda bk. Halit Özkan, "Zeyd b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/316; Recep Erkocaaslan, "Haniflerden Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in Hayatı ve Şahsiyeti", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 421-451.

<sup>48</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târihü'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhiri'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003) 1/518; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/296.

<sup>49</sup> Zehebî, *Târihü'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhiri'l-a'lâm*, 1/520.

<sup>50</sup> İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, 3/88.



ile Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e gelerek Zeyd için bağışlanma dilemesini istemişlerdir. Hz. Peygamber bunu kabul ederek ve Zeyd hakkında "o tek başına bir ümmet olarak haşredilecektir" cevabını verdiği rivayet edilir.<sup>51</sup> Hz. Peygamber'in bu sözleri Zeyd ve onun gibi muvahhidler, sahabe kabul edilmedikleri halde, sahabeyi anlatan bazı kitaplarda yer almışlardır.<sup>52</sup>

Zeyd b. Amr'ın hanif anlayışına mensup olduğu ve tevhid inancına sahip olduğuna dair kaynaklarda ortak bir kanı olduğu aşikârdır. Onun, tevhid anlayışını insanlara anlattığı ve bu durumu şiirlerinde dile getirdiği elimize ulaşan şiirlerle sabittir. Nitekim Zeyd b. Amr şu kasidesinde tevhid inancının temel dinamiklerini ortaya koymaktadır:<sup>53</sup>

أَدِينُ إِذَا تُفْسِمَتِ الْأُمُورُ	أَرْبًا وَاحِدًا أَمْ أَلْفَ رَبِّ
كَذَلِكَ يَفْعَلُ الْجُلْدُ الصَّبُورُ	عَزَلْتُ اللَّاتَ وَالْعَزَىٰ جَمِيعًا
وَلَا صَنَمِي بَنَىٰ عَمْرُو أُرُورُ	فَلَا الْعَزَىٰ أَدِينُ وَلَا ابْتَنَيْتُهَا
لَنَا فِي الدَّهْرِ إِذْ حَلِمِي يَسِيرُ	وَلَا هُبْلَا أَدِينُ وَكَانَ رَبًّا
وَفِي الْأَيَّامِ يَعْرِفُهَا الْبَصِيرُ	عَجِبْتُ وَفِي اللَّيَالِي مُعْجِبَاتُ
كَثِيرًا كَانَ شَأْنُهُمُ الْفُجُورُ	بِأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَفْتَىٰ رَجَالًا
فَيَرْثِلُ مِنْهُمْ الْطِفْلُ الصَّعِيرُ	وَأَبْقَىٰ آخِرِينَ بِيَرِّ قَوْمِ
لِيَعْفَرَ ذُنُوبَ الرَّبِّ الْعَفُورُ	وَلَكِنْ أَعْبُدُ الرَّحْمَنَ رَبِّي
مَتَىٰ مَا تَحْفَظُوهَا لَا تَبُورُوا	فَتَقْوَىٰ اللَّهَ رَبَّكُمْ احْفَظُوهَا
وَاللِّكْفَارِ حَامِيَةً سَعِيرُ	تَرَىٰ الْأَبْرَارَ دَارَهُمْ جَنَّاتٍ
يُلَاقُوا مَا تَضْبِقُ بِهِ الصُّدُورُ	وَجَزَىٰ فِي الْحَيَاةِ وَإِنْ يَمُوتُوا

"İşler taksim edildiğinde bir rabbe mi yoksa bin rabbe mi ibadet edeyim.

Lât ve 'Uzza'yı hepsini terk ettim, yiğit ve sabırlı kişi aynen böyle yapar.

Ne 'Uzza'ya ne de onun iki kızına ibadet ederim. Ne de Benî Amr'ın iki putunu ziyaret ederim.

Aklımın henüz yetmediği çocukluğumda bize rabb olan Hübel'e de ibadet etmem.

Şaşırdım. Gecede ve gündüzde görenler için şaşılacak şeyler vardır.

<sup>51</sup> Ebü'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esîr eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Alî Muhammed Mu'avved - Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/368.

<sup>52</sup> Özkan, "Zeyd b. Amr", 44/317.

<sup>53</sup> Eysem Abbâs el-Kaysî, "Zeyd b. Amr b. Nufeyl Hayâtuh ve mâ Tebkâ min Şi'rih", *Mecelletu'l-Mevrid* 29/4, 90-91. Bu şiir farklı kaynaklar bazı ifadelerdeki değişiklikler de rivayet edilmiştir. Bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 19/514.

*(Bilmez misin) Allah, işi kötülük olan birçok kişiyi yok etti.*

*Küçük çocuklar da büyüsün diye bir kavmin iyi olanlarını bıraktı.*

*Fakat çok bağışlayıcı olan Rab, günahlarımı bağışlasın diye sadece Rabbim Rahman'a ibadet ederim.*

*Allah'a karşı olan takvanızı muhafaza edin. Onu muhafaza ederseniz helak olmazsınız.*

*İyilerin yurdunu cennet olduğunu görürsün. Kâfirlerin ise yakıcı cehennem.*

*Onlar dünyada rezillerdir. Öldüklerinde göğüslerini sıkıp daraltan azapla karşılaşırılar."*

Bu kasidenin ibareleri kaynaklarda farklı olsa da hepsi aynı anlamları içermektedir. Kasidede Zeyd b. Amr'ın tevhid inancını benimsediği açıkça ortadadır. Kavminin ve atalarının inandıkları putlara inanmadığını ifade etmiş ve Allah'ın bağışlayıcı ve merhametli yönünü dile getirerek Allah'a ibadet etmeye ve ona karşı takvalı olmaya çağırmıştır. Birinci beyitte tek bir rabbe inanmayı vurgulaması, sonraki üç beyitte Cahiliyenin meşhur putlarına ibadet etmediğini ifade etmesi ve diğer beyitler Allah'ın gücünden, bağışlayıcı olmasından cennet ve azaptan bahsetmesi onun bir olan Allah'a inandığını gösterir.

Bir başka şiirinde ise Zeyd b. Amr tek olan yaratıcıya teslim olduğunu ve ona yöneldiğini şöyle ifade etmiştir:<sup>54</sup>

وَأَسْلَمْتُ وَجْهِي لِمَنْ أَسْلَمْتُ      لَهُ الْأَرْضُ تَحْمِلُ صَخْرًا ثَقَالًا  
دَخَاهَا فَلَمَّا رَأَاهَا اسْتَوَى      عَلَى الْمَاءِ أَرْسَى عَلَيْهَا الْجِيَالًا  
وَأَسْلَمْتُ وَجْهِي لِمَنْ أَسْلَمْتُ      لَهُ الْمُنُّنُ تَحْمِلُ عَذَابًا زُلَالًا  
إِذَا هِيَ سَبَقَتْ إِلَى بُلْدَةٍ      أَطَاعَتْ فَصَبَّتْ عَلَيْهَا سَجَالًا

*"Ağır kayaları taşıyan yerin teslim olduğu zata bütün benliğimle teslim oldum.*

*Suyun üzerine durduğunu görünce üzerine dağları sabit kıldı ve dağlarla onları ağırlaştırdı.*

*Tatlı ve saf suları taşıyan bulutların teslim olduğu zata bütün benliğimle teslim oldum.*

*Bir de bakarsın ki o bulutlar, bir beldeye sürüklendiğinde, boyun eğip sularını döküvermişler."*

<sup>54</sup> Cemâluddîn Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-umem ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 2/331.

Yine bu beyitlere şair Allah'a teslim olduğunu vurgularken aslında bütün kâinatın da ona teslim olduğunu ifade etmiştir.

Bir başka şiirinde ise Zeyd b. Amr'ın Allah inancı şu beyitlerde ortaya çıkmaktadır:<sup>55</sup>

وَقَوْلًا رَصِينًا لَا يَبِي الدَّهْرَ بَاقِيَا	إِلَى اللَّهِ أَهْدِي مَدْحِي وَتَنَائِيَا
إِلَهَ وَلَا رَبَّ يَكُونُ مَدَائِيَا	إِلَى الْمَلِكِ الْأَعْلَى الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ
فَأِنَّكَ لَا تُخْفِي مِنِ اللَّهِ خَافِيَا	أَلَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِيَّاكَ وَالرَّحَى
فَإِنَّ سَبِيلَ الرُّشْدِ أَصْبَحَ بَادِيَا	وَإِيَّاكَ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ غَيْرَهُ
أَدِينِ إِلَهًا غَيْرَكَ اللَّهُ ثَنَائِيَا	رَضِيْتُ بِكَ اللَّهُمَّ رَبًّا فَلَنْ أَرَى

*“Zamanın eskitmeyeceği muhkem sözlerle Allah'a övgü ve medihlerimi sunuyorum.*

*Ondan daha üstün ne bir rab ne de bir ilah olan en yüce Melike.*

*Ey insan! Ölüme karşı dikkatli ol! Sen (ölüm hakikati geldiğinde) Allah'tan hiçbir şeyi gizleyemezsin.*

*Sakin Allah'a ortak koşma! Zira doğru yol apaçık görünür oldu.*

*Ey Allah'ım! Rab olarak senden hoşnut oldum. Senden başka ikinci bir rabbe ibadet etmem.”*

Şair 18 beyitten oluşan kasidesinin bu beş beytinde bütün övgülerini Yüce Allah'a armağan ettiğini ve ondan başka ne bir ilahın ne de bir rabbin olabileceğini vurgulamaktır. Ayrıca ölüm gerçeğini hatırlatan şair burada ölümden korkmaktan çok ölümden sonra amellerin gizli kalmayacağı günden ve hesap gününden korkulmasına işaret etmektedir. Yine Allah'a karşı şirk koşulmamasını ifade ederken de asıl hakikatin zaten ortada olduğuna işaret etmiştir. Son olarak da Allah'tan başka kimseye ibadet etmeyeceğini vurgulamıştır. İbn Hişâm (öl. 218/833) bu beyitlerin bir kısmının Ümeyye b. Salt'a ait olduğunu ifade etmişse de genel olarak kaynaklarda söz konusu kaside Zeyd b. Amr'a nispet edilir.<sup>56</sup>

### 3.3. Züheyr b. Ebî Sülmâ el-Muzenî

Züheyr b. Ebî Sülmâ (öl. 609 m.), Cahiliye devrinin önde gelen muallaka şairlerindendir. Babasının kabilesi olan Müzeyne kabilesine

<sup>55</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kahire: Şirketü ve Matbatü Mustafa, 1375/1955), 1/227-228; Kaysî, “Zeyd b. Amr b. Nufeyl Hayâtuh ve mâ Tebkâ min Şi'rih”, 91.

<sup>56</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/227.

214 | R. MEŞE / Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı- mensuptur.<sup>57</sup> Bisetten bir sene önce miladi 609 yılında vefat etmiştir.<sup>58</sup> Meşhur Kasîde-i Bürde'yi (Banet Suad) yazan sahabe şair Ka'b b. Züheyr (öl. 24/645), Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın oğludur.<sup>59</sup> İyi bir ahlaka sahip olan Züheyr, Hz. Peygamber'in tebliğinden önce tevhid ve hak din hakkında şiirler yazan bir şairdir. Hanif grubunda yer alır, Allah'a ve ahiret gününe inanırdı.<sup>60</sup>

Züheyr, İslam öncesi şairleri arasında önemli bir yere sahip olup birinci tabakada ismi zikredilir.<sup>61</sup> Muallaka şairlerinden İmruü'l-Kays (öl. 540 m.), Nabiğa (öl. 604 m.) ve Züheyr'in Cahiliye dönemi üç büyük şairi olduğu rivayet edilir.<sup>62</sup> Hz. Ömer'in Züheyr'i "insanlar arasında en şair olanı" şeklinde övdüğü rivayet edilir.<sup>63</sup> Züheyr kasidelerini yazarken büyük özen gösterirdi. Bir kaside yazıp insanlara sunması bir yılı bulurdu. Bu sebeple onun kasidelerine "havliyyâtü Züheyr" (Züheyr'in yıllıkları) denilmiş ve bir darbimesel haline gelmiştir.<sup>64</sup>

Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın şiirlerinde hikmet teması ön plana çıkar.<sup>65</sup> Bunun yanında dini motifleri şiirlerinde çokça ele almıştır. Şiirleri incelendiğinde tevhidi vurgulayan birçok beyitle karşılaşmak mümkündür. Yine şiirlerinde ahiret, hesap, ceza, sevap, cennet-cehennem, amel defteri gibi dini ifadeler de kullanılır.<sup>66</sup>

---

<sup>57</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ*, nşr. Dâru'l-Hadîs (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2002), 1/137; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-muallakati's-seb'a*, nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002), 121; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1995), 1/300.

<sup>58</sup> Mustafâ Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 3/157.

<sup>59</sup> Zevzenî, *Şerhu'l-muallakati's-seb'a*, 122.

<sup>60</sup> Süleyman Tülücü, "Züheyr b. Ebî Sülmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/540.

<sup>61</sup> İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâti fuhûli's-şuâra*, 1/51; İmruü'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî, *Divânü İmruü'l-Kays*, thk. Abdurrahman Mustâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004), 11.

<sup>62</sup> Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 3/156.

<sup>63</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ*, 1/137; Ebu'l-Abbâs Sa'leb, *Şerhu şî'ri Züheyr b. Ebî Sülmâ*, thk. Fahreddîn Kabâve (Dimeşk: Matba'atü'l-Çûsânî, 2008), 201.

<sup>64</sup> Zevzenî, *Şerhu'l-muallakati's-seb'a*, 122.

<sup>65</sup> Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/307.

<sup>66</sup> Bk. Sa'leb, *Şerhu şî'ri Züheyr b. Ebî Sülmâ*, 13-283.

Zühayr'in şiirlerde putperestlik izlerine rastlanmamaktadır. Yahudilikten etkilenmediği de bilinen bir gerçektir.<sup>67</sup> Ancak onun Hristiyanlıktan etkilendiği de ifade etmiştir.<sup>68</sup>

Zühayr'in şiirlerine bakılınca her ne kadar İslami döneme yetişmemişse de tevhid inancına sahip olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Zira divanı incelendiğinde 13 yerde Allah lafzını kullandığı görülür. Ayrıca şiirlerinde birçok dini motife yer vermiştir.<sup>69</sup>

Zühayr'in şiirlerindeki genel havaya bakılınca onun Allah'a ve ahirete inandığı sonucuna varılabilir.<sup>70</sup> Ebû Ubeyde'den nakledilen bir rivayete göre Zühayr şöyle diyordu: "Eğer ayıplamasaydınız, ölmelerinden sonra şu şeyleri diriltecek olan (Allah'a) secde ederdim."<sup>71</sup> Mesela onun şu beyitleri Allah'a olan inancına işaret etmektedir:<sup>72</sup>

بَدَا لِي أَنَّ اللَّهَ حَقٌّ فَزَادَنِي إِلَى الْحَقِّ تَقْوَى اللَّهِ مَا قَدْ بَدَا لِيَا  
بَدَا لِي أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكٌ مَا مَضَى وَلَا سَابِقِي شَيْئًا إِذَا كَانَ جَانِبًا

"Allah'ın Hak olduğu bana tecelli oldu. Bana bu tecelli olan, Allah'a karşı takvamı arttırıyor.

Anladım ki geçmiş olana ulaşma imkânım olmadığı gibi gelenin de önüne geçemem."

Zühayr bazı hakikatlerin farkına varmış ve şiirlerine de bunu yansıtmıştır. Mesela ölümden sonra bir hesap günü olduğunu, içimizde olan şeyleri Allah'ın bildiğini ve bunlar hakkında insanın sorguya çekileceğini şöyle ifade etmiştir:<sup>73</sup>

<sup>67</sup> Bu konuda bk. Süleyman Tülücü, "Cahiliye Devri Şairlerden Zühayr'in Dini İnancı ve Şiirlerinde Dini İzler", *Diyanet Dergisi* 25/2 (1989), 4-5.

<sup>68</sup> Zevzenî, *Şerhu'l-muallakati's-seb'a*, 128.

<sup>69</sup> Tülücü, "Cahiliye Devri Şairlerden Zühayr'in Dini İnancı ve Şiirlerinde Dini İzler", 8.

<sup>70</sup> Kaysî, "Zeyd b. Amr b. Nufeyl Hayâtuh ve mâ Tebkâ min Şi'rih", 88.

<sup>71</sup> Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb el-Kurâşî, *Cemheretü eş'âri'l-Arab*, thk. Alî Muhammed el-Becâdî (b.y.: Nahdatü Mısr Li'tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.) 70.

<sup>72</sup> Sa'leb, *Şerhu şî'ri Zühayr b. Ebî Sülmâ*, 208-209; Muhammed b. Aydemir el-Musta'simî, *ed-Dürri'l-ferîd ve beytü'l-kasîd*, thk. Kâmil Selmân el-Cebûrî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015), 3/281.

<sup>73</sup> Sa'leb, *Şerhu şî'ri Zühayr b. Ebî Sülmâ*, 26; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. İsâ el-A'lem eş-Şentemerî en-Nahvî, *Şerhu Dîvâni Zuheyir b. Ebî Sulmâ*, thk. Muhammed Bedruddin Ebî Firâs (Mısır: Matbaatü'l-Hamidiyye, 1323/1905), 86; Zevzenî, *Şerhu'l-muallakati's-seb'a*, 128; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/303.

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي نُفُوسِكُمْ  
لِيَحْكِيَ وَمَهْمَا يُكْتِمَ اللَّهُ يَعْلَمُ  
يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُدْخَرُ  
لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعْجَلُ فَيُنْفَخَ

“İçinizde olan şeyleri Allah’tan gizlemeye çalışmayın. Her ne kadar gizleseniz de Allah onu bilir.

(Yaptıklarınızın karşılığı) ertelenir ve bir kitaba konur. Ya hesap gününe saklanır ya da acele edilir ve intikam hemen alınır.”

Yine Züheyr tevhid inancını gösteren işaretlerden bir tanesi de farklı kasidelerinden alınan aşağıdaki beyitlerde Allah adına yemin etmesidir:

تَاللَّهِ قَدْ عَلِمْتُ قَيْسٌ إِذَا قَدَفْتُ  
رِيحَ الشِّتَاءِ يُبِوتَ الْحَيَّ بِالْعَنَنِ  
تَاللَّهِ ذَا قَسَمًا لَقَدْ عَلِمْتُ  
ذُبْيَانُ عَـمَّـمِ الْحَبْسِ وَالْأَصْرِ  
تَعَلَّمَنُ هَا لَعَمْرُ اللَّهِ ذَا قَسَمًا  
فَأَقْصِدْ بِدَرْعِكَ وَأَنْظُرْ أَيْنَ تَنْسَلِكُ  
وَقَالَتْ أُمُّ كَعْبٍ لَا تُزْرِنَا  
فَلَا وَاللَّهِ مَا لَكَ مِنْ مَرَارِ

“Allah’a yemin olsun ki Kays kavmi, kış rüzgarı mahallenin evlerini savurduğunda ağaçtan yapılmış ağaçlarının ne olduğunun farkına vardı.<sup>74</sup>

Allah’a yemin olsun, yeminle söylüyorum. Zübyan kavmi, hapsedildiği ve bağlandığı yılı bildi.<sup>75</sup>

Şunu iyi bil ki; Allah’a yeminle söylüyorum, yapmayacağın işi bırak, işin sonu nereye gider düşün.<sup>76</sup>

Ka’b’in annesi dedi ki: Bizi ziyaret etme. Hayır asla! Allah’a yemin olsun ki seni ziyaret edeceğimiz bir yer yok.”<sup>77</sup>

Yukarıda verilen beyitler farklı kasidelerden alınmıştır. Bu beyitlerde her birinde şair Allah adına yemin etmektedir. Daha önce de bahsedildiği gibi Cahiliye döneminde Allah adına yemin edilmesi yaygın bir anlayıştı. Züheyr de şiirlerinde bunu kullanmış ve bu da onda tevhid anlayışının olduğuna işarettir.

### 3.4. Varaka b. Nevfel

Varaka b. Nevfel (öl. 610 m.) Cahiliye dönemi hanif şairlerindedir. Ölüm tarihi hakkında ihtilaf vardır.<sup>78</sup> Ziriklî (öl. 1976) miladi 611 yılında

<sup>74</sup> Sa’leb, Şerhu şî’ri Züheyr b. Ebî Sülmâ, 99.

<sup>75</sup> Sa’leb, Şerhu şî’ri Züheyr b. Ebî Sülmâ, 77.

<sup>76</sup> Sa’leb, Şerhu şî’ri Züheyr b. Ebî Sülmâ, 137.

<sup>77</sup> Sa’leb, Şerhu şî’ri Züheyr b. Ebî Sülmâ, 250.

<sup>78</sup> Bk. Üzeyr Hüseyin Gassân, Varaka b. Nevfel Mübeşşiru’r-rasûl: Asruhu ve hayatuhu ve şî’ruhu (Beirut: Daru’l-Kutübi’l-İlmiyye, 1423/2002), 56-57.

öldüğünü ifade eder.<sup>79</sup> Hz. Hatice'nin amcasının oğlu olup beşinci kuşaktan Hz. Peygamber ile birleşmektedir.<sup>80</sup> Varaka İncil ve diğer semavi dinlerin kitaplarını okuyan ender şahsiyetlerden olan ilim ehli biri olarak bilinir.<sup>81</sup> İslam tarihi eserlerinde şairlik yönüne pek değinilmeyen Varaka aslında Cahiliye döneminin önemli şairlerden birisidir.<sup>82</sup>

Meşhur haniflerden olan Varaka putperestlikten etkilenmemiş tam aksine onların düşünce ve inançlarına karşı çıkmıştır.<sup>83</sup> Cahiliye döneminde müşriklerin yaşam tarzını beğenmeyip yeni bir din arayışına girmiştir. Bu arayıştan sonra Hristiyanlığı seçtiği rivayetlerde mevcuttur.<sup>84</sup> Ancak bu din üzerine ölüp ölmediği ihtilaf konusudur.<sup>85</sup> Ayrıca bir şiirinde hanif olan Zeyd b. Amr'ın dinine tabi olduğunu ifade etmiştir. Pek çok dil bilen Varaka diyar diyar dolaşarak tevhid inancının peşine düşmüştür.<sup>86</sup> Bunun yanında Varaka hakkında kaynaklarda fazla bilginin olmamasından dolayı bazı şarkiyatçılar Varaka'nın Hz. Peygamberi dini ve kültürel anlamda etkilediği iddiasını ortaya atmışlardır. Ancak bu spekülatif görüşlerin doğru olmadığı ortadadır.<sup>87</sup>

Varaka'nın putperestliği reddettiği, Arapların kötü alışkanlarından meyletmediği hanif ve muvahhid olduğu konusunda kaynaklarda ihtilaf yoktur.<sup>88</sup> Bunu şiirlerine yansıtan Varaka, pek çok dinî temayı şiirlerde ele

<sup>79</sup> Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, nşr. Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn (b.y.: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1423/2002), 8/114.

<sup>80</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/115; Gassân, *Varaka b. Nevfel Mübeşşiru'r-rasûl: Asruhu ve hayatuhu ve şî' ruh*, 50.

<sup>81</sup> Zehrânî, *Edebu'l-Hanefiyye fi Asri'l-Cahili*, 110.

<sup>82</sup> Gassân, *Varaka b. Nevfel Mübeşşiru'r-rasûl: Asruhu ve hayatuhu ve şî' ruh*, 97.

<sup>83</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 63/3.

<sup>84</sup> Zehrânî, *Edebu'l-Hanefiyye fi Asri'l-Cahili*, 108-109.

<sup>85</sup> Bünyamil Erul, "Varaka b. Nevfel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2012), 42/517.

<sup>86</sup> Cevâd Alî, *el-Mufassal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 12/77.

<sup>87</sup> Bu konuda bk. Özcan Hıdır, "İlk Vahyin Gelişi Hadisi Bağlamında Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber'e Dinî-Kültürel Etkisine Dair İddiaların Değerlendirilmesi", *Marife* 4/2 (Güz 2004), 27-37.

<sup>88</sup> Bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 63/3; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-umem ve'l-mulûk*, 2/373; Cevâd Alî, *el-Mufassal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 12/77.

218 | R. MEŞE / Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı- almıştır.<sup>89</sup> Özellikle de tevhid konusundaki şiirlerinde Allah'ın birliğini vurgulamaktadır. Mesela aşağıdaki beyitlerde kabileleri tevhide çağırıp eşi ve benzeri olmayan Allah'a ibadet etmeye çağırırken şöyle demektedir:<sup>90</sup>

أَنَا النَّذِيرُ فَلَا يَغْرُزُكُمْ أَحَدٌ      لَقَدْ نَصَحْتُ لَأَقْوَامٍ وَقُلْتُ لَهُمْ  
فَإِنْ دَعَوْكُمْ فَاقْبَلُوا بَيْنَنَا حَدْدٌ      لَا تَعْبُدَنَّ إِلَهًا غَيْرَ خَالِقِكُمْ  
رَبُّ الْبَرِّيَّةِ فَزِدْ وَاجِدْ صَمَدٌ      سُبْحَانَ ذِي الْعَرْشِ سُبْحَانًا نَعُودُ لَهُ  
وَقَبْلُ سَبْحَهُ الْجُودِيِّ وَالْجُمُدُ      سُبْحَانَهُ تُمَّ سُبْحَانًا نَعُودُ لَهُ  
لَا يَنْبَغِي أَنْ يُسَاوِيَ مُلْكُهُ أَحَدٌ      مُسَخَّرٌ كُلُّ مَا نَحَتَّ السَّمَاءُ لَهُ  
يَنْمَى الْإِلَهُ وَيُودَى الْمَالُ وَالْوَلَدُ      لَا شَيْءَ مِمَّا تَرَى تَبَيَّمَى بِنَشَائِنُهُ

*“Kabilelere nasihat ettim ve onlara şöyle dedim: Ben sadece uyarıcıyım, sizi kimse aldatmasın.*

*Asla yaratıcınızın başka bir İlah'a ibadet etmeyin. Eğer sizi (başkasına ibadet etmeye) çağırırlarsa, biz başkasına ibadet etmeyiz deyin.*

*Eşi olmayan arşın sahibini tespih ve tenzih ederim. Mahlûkatın Rabbi tektir, birdir ve sameddir.*

*Daha önce Cûdî ve Cumüd dağlarının tenzih ettiği gibi ben de tüm noksan sıfatlardan münezze olana tespih eder, sığınırım.*

*Bu gökyüzü altında her ne varsa onun emrine amadedir. Onun mülkünde bir benzerinin olması düşünülemez.*

*Gördüğün her şeyin şatafatlı görünümünü kalıcı değildir. Mal ve çocukları yok olurken Allah baki kalır.”*

Bu beyitlerde Varaka bir uyarıcı olarak insanları Allah'a ibadet etmeye ve Allah'tan başkasına ibadet etmemeye çağırmıştır. Allah'ın bir, eşinin benzerinin olmadığı ve samed olduğunu vurgulamış, Allah'ı tenzih ve tespih ettiğini ifade etmiştir. Son olarak da göğün altında olan her şeyin Allah'a mülkü olduğunu ve Allah'tan başka her şeyin yok olacağını vurgulamıştır.

Mekkeli müşrikler tarafından Zeyd b. Amr öldürülünce Varaka, ona yazdığı mersiyede onun tevhidini şöyle tasdik etmektedir:<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Bu konuda bk. Gassân, *Varaka b. Nevfel Mübeşşiru'r-rasûl: Asruhu ve hayatuhu ve şi'ruh*, 113-154.

<sup>90</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 63/25-26; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-umem ve'l-mulûk*, 3/373-374; Gassân, *Varaka b. Nevfel Mübeşşiru'r-rasûl: Asruhu ve hayatuhu ve şi'ruh*, 132.

<sup>91</sup> Gassân, *Varaka b. Nevfel Mübeşşiru'r-rasûl: Asruhu ve hayatuhu ve şi'ruh*, 151-152.



رَشِدَتْ وَأَنْعَمْتَ ابْنَ عَمْرٍو وَإِتْمَا  
بِدِينِكَ رَبًّا لَيْسَ رَبُّ كَمِثْلِهِ  
وَإِدْرَاكَكَ الدَّيْنِ الَّذِي قَدْ طَلَبْتَهُ  
فَأَصْبَحْتَ فِي دَارِ كَرِيمٍ مُقَامُهَا  
تَجَنَّبْتَ تَنْوَرًا مِّنَ النَّارِ حَامِيًا  
وَتَرَكْتَ أُوتَانَ الطَّوَاغِي كَمَا هِيََا  
وَلَمْ تَكُ عَنْ تَوْحِيدِ رَبِّكَ سَاهِيَا  
ثُمَّ عَلَّلَ فِيهَا بِالْكَرَامَةِ لِأَهْيَا

“Ey İbn ‘Amr doğru yolu bularak ve yaşayarak Allah’ın o kızgın fırınının ateşinden kendini korumuş oldun.

Benzeri olmayan rabbine itaat etmen ve putları olduğu gibi terk etmen (seni ateşten korudu).

Ve istediğin (hanif) dine ulaşman sebebiyle rabbinin tevhidinde hiç hata yapmadın.

Artık kendisinde ikamet etmenin güzel olduğu bir yurttasın ve orada saygın bir şekilde eğlenip duracaksın.”

Bu beyitlerde aslında Varaka Zeyd b. Amr’ın tevhid inancını aktarırken kendisinin de tasdik ettiğini ifade etmiştir. Nitekim aynı kasidenin devamında söylediği beyitlerde kendi tevhid inancını da ifade etmiştir:<sup>92</sup>

وَقَدْ تُدْرِكُ الْإِنْسَانَ رَحْمَةً رَبِّهِ  
أَقُولُ إِذَا زُرْتُ أَرْضاً مَّخُوفَةً  
حَنَانِيكَ إِنَّ الْحَيَّ كَانَتْ رَجَاءَهُمْ  
أَدِينُ لِرَبِّ يَسْتَجِيبُ وَلَا أَرَى  
أَقُولُ إِذَا صَلَّيْتُ فِي كُلِّ بَيْعَةٍ  
وَلَوْ كَانَ تَحْتَ الْأَرْضِ سَبْعِينَ وَاثِنَا  
حَنَانِيكَ لَا تُظْهِرُ عَلَيَّ الْأَعْدَاءِنَا  
وَأَنْتَ إِلَهِي رَبَّنَا وَرَجَائِنَا  
أَدِينُ لِمَنْ لَا يَسْمَعُ الدَّهْرَ وَاعِينَا  
تَبَارَكْتَ قَدْ أَكْثَرْتَ بِاسْمِكَ دَاعِيَا

“Yerin yedi kat dibinde dahi olsa dahi insana rabbinin rahmeti ona yetişir.

Eğer (kimsenin gitmeye cesaret edemediği) korkunç bir yere gidersem, Sana (Allah’a) sığınırım karşıma düşmanlarımı çıkarma.

Merhametini diliyorum! Müşriklerin ricası cinleredir. Rabbim! Sen benim ilahımsın, benim ricam sanadır.

Ben duaya icabet eden rabbe ibadet ediyorum. Duymayan ve zamanın farkında olmayan şeye ibadet etmem.

Diyorum ki: Rabbim! Her mescitte sana ibadet edildiğinde yarattığın birçok kişi ismini yüceltir.”

Varaka’nın Zeyd b. Amr için yazdığı bu mersiye onun bir olan Allah’a iman ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Kişinin sadece rabbinin

<sup>92</sup> Gassân, Varaka b. Nevfel Mübeşşiru’r-rasûl: Asruhu ve hayatuhu ve şî’ruhu, 152-154.

220 | R. MEŞE / Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı- rahmetini ummasını, duymayan ve hiçbir şeyin farkında olmayan putlara ibadet etmenin anlamsızlığını bu beyitlerde ifade etmiştir.

### 3.5. Ümeyye b. Ebî's-Salt

Cahiliye dönemi hanif şairlerden biri de Ümeyye b. Ebî's-Salt'tır (öl. 8/630 ?)<sup>93</sup> Hz. Peygamber zamanında yaşamıştır. Müslüman olmadığından bazıları tarafından Muhadram şairleri arasında sayılmaz.<sup>94</sup> Yahudilik ve Hristiyanlık hakkındaki kitapları okumuş ve bunlara vakıf olmuştur.<sup>95</sup> Putperestlikten uzak durmuş, Cahiliyenin yaşama tarzına karşı çıkmış ve hanif dinini benimsemiştir. Cahiliye döneminde kullanılan "Bismikellahümme" ifadesinin ilk kullanımı ona nispet edilir.<sup>96</sup>

Ümeyye bir peygamberin gönderileceğini biliyordu. Ancak bu şerefin kendisine verileceğini zannediyordu.<sup>97</sup> Risalet görevi Hz. Peygamber'e verildiğinde ona inandığı kıskançlık duygusundan Müslüman olmamıştır.<sup>98</sup> Hz. Peygamberi üzen davranışlar göstermiş ve bedir ölüleri için de mersiye söylemiştir.<sup>99</sup>

Ümeyye, Cahiliye dönemi şairleri arasında divanında dini meselelerin en çok olduğu şairdir. Bu şairin divanı tevhid, Allah'a övgü, ölümden sonra diriliş, hesap ve ceza gibi hakikatler yoğunluktadır.<sup>100</sup> Ancak bu şairin şiirleri her ne kadar hakikatleri ikrar etse de kalbi iman etmemiş, İslam geldikten sonra Müslümanlara karşı düşmanca bir tavra girmiştir. Bu sebeple Peygamber efendimiz onunla ilgili olarak "dili iman etti kalbi inkâr etti" buyurmuştur.<sup>101</sup> Hz. Peygamber'in bu şekilde

<sup>93</sup> Bu konuda bk. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-umem ve'l-mulûk*, 3/142-151.

<sup>94</sup> Zülfikar Tüccar, "Ümeyye b. Ebü's-Salt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/304.

<sup>95</sup> Behcet Abdulğafûr el-Hadîsî, *Ümeyye b. Ebî's-Salt Hayâtuhû ve şî'ruhu* (Abû Dabi: Mecmaü's-Sekâfi, 1430/2009), 49.

<sup>96</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/286. Küçükçopur, *İslam Tarihinde Hanifler*, 62.

<sup>97</sup> Küçükçopur, *İslam Tarihinde Hanifler*, 62.

<sup>98</sup> Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-umem ve'l-mulûk*, 3/142; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/394.

<sup>99</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/413.

<sup>100</sup> Bu konuda bk. *Divânü Ümeyye b. Ebî's-Salt*, thk. Beşîr Yemût (Beyrut: Mataba'atü'l-Vataniyye, 1934), 17-74.

<sup>101</sup> Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-umem ve'l-mulûk*, 3/142.

buyurmasına sebep olan ve zahiren Ümeyye'nin din anlayışını ortaya koyan beyitlerden bir kısmı şöyledir:<sup>102</sup>

بِالْحَيْرِ صَبَّحْنَا رَبِّي وَمَسَانَا	الْحَمْدُ لِلَّهِ مُسْمَانَا وَمُصْبِحُنَا
وَأَجْعَلْ سَرِيرَةَ قَلْبِي الدَّهْرَ إِيمَانًا	يَا رَبِّ لَا تَجْعَلْنِي كَافِرًا أَبَدًا
وَاللَّحْمَ وَاللَّيْمَ مَا عَمَرْتِ إِنْسَانًا	وَاحْطِطِي بِهِ بِنَبِيِّي وَاحْطِطِي بِهِ بِبَشَرِي
وَالرِّافِعُونَ لِسُلَيْمَانَ اللَّهُ أَرْكَانًا	إِنِّي أَعُوذُ بِمَنْ حَجَّ الْحَجَّيْخُ لَهُ
لَمْ يَتَّعُوا بِثَوَابِ اللَّهِ أَنَّمَانَا	مُسْتَلِيمِينَ إِلَيْهِ عِنْدَ حَجَّيْهِمْ

“Bizi en güzel şekilde sabaha ve akşama kavuşturan rabbim Allah’a hamd olsun.

*Ey Rabbim! Beni asla kafir kılma ve kalbimin derinliğine imanı yerleştire.*

*Bir insan olarak yaşadığım sürece imanı bünyeme, derime, etime, kanuma karıştır.*

*Ben kendisi için hacıların hac yaptığına ve Allah’ın dininin erkânlarını yüceltenlerin hac yaptığına sığınırım.*

*Onlar ki hac yaparken Allah’a teslim olurlar ve O’nun sevabından başka bir şey istemezler.”*

Bu beyitlerde Ümeyye'nin din anlayışı İslam’a çok yaklaşmaktadır. Zira Allah’a hamd ile başlamaktadır. Daha sonra rabbinden iman dilemekte ve imanın bütün zerrelere yerleşmesi için dua etmektedir. Çok eskiden beri var olan hac ibadetinin de sadece Allah için yaptığını vurgulamaktadır. Tevhid vurgusunun çok bariz olduğu bu beyitlerde her ne kadar içerik doğru olsa da söylenirken samimiyet olmadığından Hz. Peygamber Ümeyye'nin kalbinin iman etmediğini buyurmuştur.

Bir başka kasidesinin ilk iki beytinde Ümeyye Allah’ın birliğini şu beyitlerle vurgulamıştır:<sup>103</sup>

وَلَدًا وَقَدَّرَ خَلْقَهُ تَقْدِيرًا	الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ
فِي الْمَشَاشِعِينَ لَوَجْهِهِ مَشْكُورًا	وَعَنَا لَهُ وَجْهِي وَخَلْقِي كُلَّهُ

“Çocuk edinmeyen ve bütün varlıklara bir kader tayin eden Allah’a hamd olsun.

*Allah’a şükrederek boyun eğenlerle içinde ben de bütün benliğim ve yaratılışımın ona boyun eğirim.”*

<sup>102</sup> Dîvânü Ümeyye b. Ebi’s-Salt, 62.

<sup>103</sup> el-Hadîsî, Ümeyye b. Ebi’s-Salt Hayâtuhû ve şî’ruhu, 206-207.

Yine bu beyitlerde Ümeyye Allah birliğini ve her şeye takdir ettiğini ifade ederek kendisinin bütün benliği ile O'na yöneldiğini vurgulamıştır. Bu beyitlerin ilki ( الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا يَتَّخِذُ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا ) “Göklerin ve yerlerin mülkü O’na aittir. O çocuk edinmemiş ve mülkünde ortağı yoktur. Her şeyi bir ölçüye göre takdir ederek yaratmıştır.”<sup>104</sup> ayetine, ikincisi ise ( وَعَنْتَ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ) “Bütün herkes yaşayan, yaratıklarına hakim olan ve onları koruyup gözetken Allah’a boyun eğer. Zulüm yüklenen kaybetmiştir”<sup>105</sup> ayetine muhteva ve lafız açısından benzetmektedir. Ümeyye’nin divanı incelendiğinde ise birçok şiirin muhteva ve lafızları Kur’ân’la benzerlik gösterdiği görülebilir. Bu durum bu şiirlerin sonradan Müslümanlar tarafından ona nispet edildiği iddiasını ortaya çıkarmıştır. Ancak Cevâd Ali gibi tarihçiler onun şiirlerinin Kur’an’dan iktibas olmasına ihtimal vermemektedir. Cevad Ali birçok ihtimal üzerinde durduktan sonra Ümeyye’nin şiirlerinde Kur’ân lafızlarını ve muhtevasının olmasının sebebinin İslamî dönemde bazılarının yaptığı bir işe bağlayıp bu ifadelerin Ümeyye’nin dilinden söylendiğini ifade etmiştir.<sup>106</sup>

Bir başka şiirinde Ümeyye âlemlerin rabbinin Allah olduğunu ve yeri ve göğü yaratmasını, kâinatı oluşumunu şöyle tasvir etmektedir:<sup>107</sup>

وَرَبُّ الرَّاكِبَاتِ مِنَ الْجِبَالِ	إِلَهَ الْعَالَمِينَ وَكُلِّ أَرْضٍ
بِلا عَمَدٍ يُرِينَ وَلَا رِجَالٍ	بَنَاهَا وَإِنِّي سَبْعًا شِدَادًا
مِنَ الشَّمْسِ الْمُضِيئَةِ وَالْهِلَالِ	وَسَوَّاهَا وَزَيَّنَّهَا بِنُورٍ
وَأَنْهَارًا مِنَ الْعَذْبِ الزَّلَالِ	وَسَقَّى الْأَرْضَ فَاَتَّبَجَسَتْ عُيُونًا

“(Allah) âlemlerin ve bütün yerin ilahıdır. Yeryüzünde sabit, büyük dağların rabbidir.

Yeri inşa etti ve gözle görülebilecek ne bir direk ve bir adam olmadan yedi kat göğü yarattı.

O yere şekil verdi. Parlak güneş ve hilalin ışıltısıyla da onu süsledi.

Yer yarıldı. Tatlı, saf pınar ve nehir suları ortaya çıktı.”

Bu beyitlerde Ümeyye’nin yerin ve göğün yaratmasından, kâinatın oluşumdan bahsetmesi Allah’ın birliğine delil getirmesinden

<sup>104</sup> el-Furkân 25/2.

<sup>105</sup> Taha 20/111.

<sup>106</sup> Cevâd Alî, *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 12/66-68.

<sup>107</sup> *Dîvânu Ümeyye b. Ebi's-Salt*, 49; Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, 1/394.

kaynaklanır. Ümeyye, divanında Allah'ın varlığı ve birliğine işaret eden delilleri sık sık kullanır.

Yukarıda verdiğimiz şiirler dışında tevhidi konu edindiği şiirleri divanında mevcuttur. Ümeyye'nin bu şiirlerde güçlü bir tevhid vurgusu vardır. Verilen örnekler konunun anlaşılması için yeterli olduğundan bu örneklerle yetinilmiştir.

### **Sonuç**

İslam tarihi açısından haniflerin özelde ise hanif şairlerin yaşantı ve düşüncelerinin ve bunların şiirlerine yansımalarının bilinmesi önemlidir. Öyle ki oryantalistler haniflik olarak bilinen anlayışın İslam ile beraber ortaya çıktığı iddialarına karşın, Ümeyye b. Salt'ın bi'setten önce haniflik ibaresini şiirlerinde kullanması oryantalistlerin tezini çürütmede önemli bir delildir. Bu açıdan bu çalışmada Cahiliye döneminde meşhur olan hanif şairlerin şiirlerinde tevhid anlayışları ortaya konulmuştur. Söz konusu hanif şairlerin şiirlerinin sıhhati konusunda şüpheye düşenlerin delillerinin de tatmin eder derece olmadığı aşikârdır. Bu açıdan Cahiliye döneminde tevhid ile alakalı yazılan bu şiirlerin o dönemde tevhid inancına sahip kişilerin varlığını ortaya koymakla beraber bu inancın nasıl olduğuna dair bilgi de vermektedir.

Bu şiirlerin mütalaası neticesinde çalışmada ele alınan hanif şairlerin tevhid anlayışı ile İslam'ın tevhid anlayışı arasında herhangi bir fark görülmemiştir. Hanif şairlerin İslam inanç sistemi ile paralel bir anlayışta oldukları ve İslam inanç ve muamelat sistemine aykırı bir davranış sergilemedikleri bu şiirlerden anlaşılabilir. Zira Allah'ın birliği, O'na ortak koşmanın yanlışlığı, O'nun yerin ve göğün sahibi olduğu, bütün mahlûkatın tek sahibi ve yaratıcısı, din ve hesap günün sahibi olduğu gibi İslam'ın temel tevhid vurgusu bu şiirlerde de dile getirilmiştir. Söz konusu şairlerin yeni bir peygamber bekledikleri ve bunu bazı şiirlerinde dile getirdikleri de bilinir. Yeni peygambere de bu hanif şairlerin bazıları inanmış, bazıları inanmamış, bazıları ise iman etmeye ömürleri vefa etmemiştir. Ümeyye b. Ebi's-Salt ise yeni peygamberi kabullendiği halde iman etmemiştir.

### Kaynakça

- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 4. Basım, ts.
- Câhiz, Ebû Osmân Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Cevâd Alî. *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. b.y.: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcu'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmî Li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm. *Tabakâti fuhûli's-şuâra*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Cündî, Alî. *Fî târihi'l-Edebi'l-Câhilî*. b.y.: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1412/1991.
- Çağrıncı, Mustafa. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/316-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. 10 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1995.
- Demirayak Kenan - Çöğenli, Sadi. *Arap Edebiyatında Kaynaklar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Dîvânu Ümeyye b. Ebi's-Salt*. thk. Beşîr Yemût. Beyrut: Mataba'atü'l-Vataniyye, 1352/1934.
- Dîvânu Evs b. Hacer*. thk. Muhammed Yûsuf Necm. Beyrut: Dâru'l-Beyrût, 1400/1980.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Evâil*. nşr. Dâru'l-Beşîr. Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1408/1987.
- Ebû Zeyd el-Kurâşî, Muhammed b. Ebi'l-Hattâb. *Cemheretü eş'âri'l-Arab*. thk. Alî Muhammed el-Becâdî. b.y.: Nahdatü Mısır Li'tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn. *el-Muntazam fi târihi'l-umem ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Erul, Bünyamil. "Varaka b. Nevfel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/517-518. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2012.
- Erkocaaslan, Recep. "Haniflerden Zeyd b. Amr. Nüfeyl'in Hayatı ve Şahsiyeti". *Amasya İlahiyat Dergisi*. 15 (Aralık 2020), 421-451.

- Fayda, Mustafa. "Cahiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Samirrâî. 8 Cilt. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Gassân, Üzeyr Hüseyin. *Varaka b. Nevfel Mübeşşiru'r-rasûl: Asruhu ve hayatuhu ve şî'ruhu*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Hadîsî, Behcet Abdulğafûr. *Ümeyye b. Ebi's-Salt Hayâtuhû ve şî'ruhu*. Abû Dabi: Mecmaü's-Sekâfi, 1430/2009.
- Hıdır, Özcan. "İlk Vahyin Gelişi Hadisi Bağlamında Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber'e Dinî-Kültürel Etkisine Dair İddiaların Değerlendirilmesi". *Marife* 4/2 (Güz 2004), 27-37.
- Hüseyin. Taha. *Cahiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2003.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Târîhu Dımaşk*. thk. 'Amr b. Ğarâme el-Ümeyrî. 80 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Dureyd, Ebû Muhammed b. Hasan el-Ezdî. *Cemheretü'l-lüġa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmî Li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Meâfirî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd.. 2. Cilt. Kahire: Şirketü ve Matbatü Mustafa, 2. Basım. 1375/1955.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Meâfirî. *et-Ticân fî mü'lûki Himyer*. thk. Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâsî'l-Yemeniyye. San'â: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâsî'l-Yemeniyye, 1347/1928.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Muttalibî. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Sühey Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn el-Kaysî el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Alî Şîrî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ*. nşr. Dâru'l-Hadîs. 2 Cilt. Dâru'l-Hadîs. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1453/2002.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem Cemâluddin. *Lisânu'l-'Arab*. nşr. Dâru Sâdır. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.

- 226 | R. MEŞE / Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı-
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbt. *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*. 23 Cilt. thk. Muhammed Berakat vd.. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1434/2013.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Alî Muhammed Mu'avved - Adil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İmruü'l-Kays, Hucr b. el-Hâris el-Kindî. *Divânu İmruü'l-Kays*. thk. Abdurrahman Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 2 Basım, 1425/2004.
- Kapar, Mehmet Ali. "Kus. b. Sâ'ide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/460. Ankara: TDV Yayınlar, 2002.
- Kaplan, Hasan. "Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/10 (2017), 7-23.
- Kaysî, Eysem Abbâs. "Zeyd b. Amr b. Nufeyl Hayâtuh ve mâ Tebkâ min Şî'rih". *Mecelletu'l-Mevrid* 29/4, 87-94.
- Kuzgun, Şaban. "Hanîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/33-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Küçükçopur, Hasan. *İslam Tarihinde Hanifler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Muhtar, Cemal. "Cahiliye Devri Şiiri". *Doğu Dilleri [Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Dergisi]* 1/1 (1964), 47.
- Mus'tasimî, Muhammed b. Aydemir. *ed-Dürrü'l-ferîd ve beytü'l-kasîd*. thk. Kâmil Selmân el-Cebûrî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015.
- Özkan, Halit. "Zeyd b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/316-317. İstanbul: TDV Yayınlar, 2013.
- Polat, İbrahim Ethem. "Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Bahar 2001), 124-133.
- Sa'leb, Ebu'l-Abbâs. *Şerhu şî'ri Züheyr b. Ebî Sülmâ*. thk. Fahreddîn Kabâve (Dimeşk: Matba'atü'l-Ğûsânî, 3. Basım, 2008.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Fil Hadisesinin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme". çev. Fuat Aydın. *Kuran'daki Hanîfler ve Nasârâ Üzerine Araştırmalar*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2016.
- Şentemerî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. İsâ el-A'lem en-Nahvî. *Şerhu Divâni Zuheyr b. Ebî Sulmâ*. thk. Muhammed Bedruddin Ebî Firâs. Mısır: Matbaatü'l- Hamidiyye, 1323/1905.



- Şeyho, Luvis. *Şuarâu'n-nasrâniyye kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 4. Basım, 1991.
- Şüveysî, Ebû Abbas Ahmed b. Abdulmü'min. *Şerhu makâmâtı'l-Harîrî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1427/2006.
- Tüccar, Zülfikar. "Ümeyye b. Ebü's-Salt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/303-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2012,
- Tülücü, Süleyman. "Cahiliye Devri Şairlerden Züheyr'in Dini İnancı ve Şiirlerinde Dini İzler". *Diyanet Dergisi* 25/2 (1989), 3-12.
- Tülücü, Süleyman. "Züheyr b. Ebî Sülmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/540-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yalar, Mehmet. "Din Faktörü Işında Cahiliye Şiirine Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 19-43.
- Zebîdî, Muhammed b. 'Abdurrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyd. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mecmu'atün mine'l-Muhakkîkin. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihü'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhiri'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zehrânî, Hamdân. *Edebu'l-Hanefiyye fî Asri'l-Câhilî*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Kulliyeti Lügati'l-Arabiyye ve Âdâbiha, Doktora Tezi, 1406/1985.
- Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-muallakatı's-seb'a*. nşr. Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1423/2002.
- Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Kahire: Dâru Nahdâti Mısır, 15. Basım, ts.
- Ziriklî. Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. nşr. Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn. b.y.: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 5. Basım, 1423/2002.

**Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Aday Öğretmenleri ve  
Danışman Öğretmenlerinin Gözüyle  
Aday Öğretmen Yetiştirme Eğitimi ve Süreci\***

**Ahmet YEMENİCİ**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Din Bilimleri Anabilim Dalı

Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University,

Faculty of Islamic Studies, Department of Philosophy and

Studies of Religion

Ankara, Turkey

ayemenici@yahoo.com

orcid.org/0000-0002-7549-5074

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 27 Şubat / February 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 5 Mayıs / May 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 229-266

**Atıf / Cite as:** Yemenici, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Aday Öğretmenleri ve Danışman Öğretmenlerinin Gözüyle Aday Öğretmen Yetiştirme Eğitimi ve Süreci [Teacher Candidate Training and Training Process from the Perspective of Religious Culture and Moral Knowledge Teacher Candidates and Adviser Teachers]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 229-266.

<https://doi.org/10.18498/amailad.887766>.

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

---

\* Araştırma, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Etik Kurulunun 02.08.2016 Tarihli ve 354 Sayılı onayı alınarak yürütülmüştür.

## **Teacher Candidate Training and Training Process from the Perspective of Religious Culture and Moral Knowledge Teacher Candidates and Adviser Teachers**

### **Abstract**

The Ministry of National Education has started a different application in the Teacher Candidate Training System in 2015-2016 academic year. In the application, teacher candidates were not sent to the schools they are appointed to; it was anticipated that they are trained under the supervision of adviser teachers and at the schools where those adviser teachers work for a semester. This first application regarding the teacher candidate training system contains various aspects for candidate training. However, there are limited number of studies on this application which is tried for the first time. In this article on that new application, it is aimed to establish what teacher candidate training process means and the functionality in the teacher candidate training studies from the perspective of candidate and adviser Religious Culture and Moral Knowledge teachers. Taking the searches on teacher candidate training models into consideration, the data on this different application which is tried for the first time would provide significant feedback regarding teacher training. Furthermore, it would also enable us to understand religious education teacher training processes from the perspective of candidates and advisers. In this respect, the fundamental question of the research is expressed as "What do teacher candidate training and training process mean from the perspective of candidate and adviser Religious Culture and Moral Knowledge teachers?"

The study was carried out based on phenomenology approach which is one of the qualitative research methods. Research data was obtained by means of a semi-structured interview with 10 advisers and 8 teacher candidates who participated in the practice. Interview texts were analyzed by the researcher within the framework of phenomenological encoding.

In the results obtained from analyses, 5 main dimensions were found regarding the meaning of teacher candidate training. These are; 1. Being a teacher, 2. Rediscovering Learning and Teaching; Candidateship and Advising, 3. Teacher

Candidate Adviser Teacher Practice – Operation, 4. How and When a Teacher Can Be Happy?, 5. Area – Field Relation and Formation Training.

Some of the conclusions reached from the results obtained and discussions made within the framework of literature are as follows:

Teacher candidate training, which is tried for once unlike other practices, has had a supporting and teaching function both for candidates when they are starting the profession and for advisers in terms of their professional development and created an interactive environment between candidates and advisers.

In the processes of deciding the profession and in professional development, it was seen that the meaning ascribed to being a teacher and personality traits of strong role model teachers contain decisive elements.

This new practice regarding teacher candidate training and training enabled candidates to be more prepared against the course load which may be considered intense by means of not assigning courses to them in the critical stage of the profession. Considering that teaching profession takes place as more isolated in classroom practice than other colleagues, it was found out that such practices contribute to eliminate many professional difficulties for beginners such as trial and error or quitting the job in the candidateship process.

Filling in forms, reporting and doing stationary works excessively beyond needs do not have a meaning beyond being a workload which does not contribute in the essence of the practice and affects other processes negatively.

In relation to personal rights, the fact that the wage paid to practice teachers for trainee students is not paid to the advisers in teacher candidate process is considered as a contradictory situation.

As an opportunity provided by the practice, feedback that candidates and advisers give to each other, reactions and attention that they get from teachers, parents and the environment made them happy as a teacher.

When the theoretical and practical foundations of the relationship between needs and demands of the field cannot be set with theology field courses, perception of inadequacy occurs in the further stages of professional development starting from teacher candidate period in terms of both field courses and formation courses.

**Keywords:** Religious Education, Teacher Candidate, Teacher Candidate Training, Adviser Teacher, Religious Culture and Ethic Teachers.

## **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Aday Öğretmenleri ve Danışman Öğretmenlerinin Gözüyle Aday Öğretmen Yetiştirme Eğitimi ve Süreci**

### **Öz**

Milli Eğitim Bakanlığı Aday Öğretmen Yetiştirme Sisteminde 2015-2016 eğitim-öğretim yılında farklı bir uygulamaya gitmiştir. Uygulamada aday öğretmenler atandıkları okullara gönderilmemiş, bir dönem danışman öğretmenlerinin gözetiminde ve bu danışmaların görev yaptıkları okulda yetiştirilmeleri öngörülmüştür. Aday öğretmen yetiştirme sistemine yönelik bu ilk uygulama, mesleğin en kritik aşması olan adaylık eğitimi için farklı yönler taşımaktadır. Buna karşın bir defa denenmiş olan uygulama üzerinde az sayıda araştırma bulunmaktadır. Söz konusu uygulamayı konu alan bu makalede, aday ve danışman DKAB öğretmenleri gözünden aday öğretmen yetiştirme sürecinin ne anlama geldiği ve öğretmen yetiştirme çalışmalarındaki işlevselliğinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Aday öğretmen yetiştirme modelleri üzerindeki arayışlar dikkate alındığında bir kez denenmiş bu farklı uygulama ile ilgili veriler, öğretmen eğitimine ilişkin önemli dönütlerin ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Ayrıca adaylık eğitimi çerçevesinde, din eğitimi öğretmen yetiştirme süreçlerini hem adayların hem de danışmanların gözünden anlama fırsatı sunacaktır. Bu bağlamda araştırmanın temel sorusu; “Aday ve danışman din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin gözünden aday öğretmen yetiştirme eğitimi ve süreci ne anlama gelmektedir?” şeklinde ifade edilmiştir.

Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden görüngübilim (fenomenoloji) yaklaşımı esas alınarak yürütülmüştür. Araştırma verileri, uygulamaya katılan 10 danışman ve 8 aday öğretmen ile yapılan yarı yapılandırılmış görüşme ile elde edilmiştir. Görüşme metinleri, araştırmacı tarafından görüngübilimsel (fenomenolojik) kodlama çerçevesinde çözümlenmiştir.

Çözümlemelerden elde edilen bulgularda, aday öğretmen eğitiminin anlamına ilişkin 5 temel boyuta ulaşılmıştır. Bunlar; 1. Öğretmen olmak, 2. Öğrenmenin ve Öğretmenin Yeniden Keşfi: Adaylık ve Danışmanlık, 3. Aday Öğretmen Danışman Öğretmen Uygulaması – İşleyişi, 4. Bir Öğretmen Nasıl ve Ne zaman Mutlu Olabilir? 5. Alan - Saha İlişkisi ve Formasyon Eğitimi şeklinde ifade edilmiştir.

Elde edilen bulgulardan ve alanyazın çerçevesinde yapılan tartışmalardan ulaşılan sonuçlardan bazıları şöyledir.

Diğer uygulamalardan farklı olarak bir kez denenmiş olan aday öğretmen eğitimi, hem adaylara yönelik mesleğe başlarken hem de danışmanlar için

mesleki gelişimleri açısından destekleyici ve öğretici bir işlev görmüş, adaylar ve danışmanlar arasında etkileşim ortamı oluşturmuştur.

Mesleğe karar verme süreçlerinde ve mesleki gelişimde, öğretmen olmaya yüklenen anlamın ve güçlü rol model öğretmenlerin kişilik özelliklerinin belirleyici ögeler taşıdığı görülmüştür.

Aday öğretmen yetiştirme eğitimi ve sürecine ilişkin bu yeni uygulama, mesleğin kritik aşamasında adayları doğrudan derse sokmayarak yoğun gelebilecek ders yükü karşısında onların daha hazırlıklı olmalarını sağlamıştır. Öğretmenlik mesleğinin sınıf pratiğinde diğer meslektaşlardan izole bir şekilde gerçekleştiği dikkate alındığında, yeni başlayanlar için bu tür uygulamaların adaylık sürecindeki deneme yanılma ya da görevi bırakma gibi pek çok mesleki zorluğu gidermeye katkı sunduğu ortaya çıkmıştır.

İhtiyaçların ötesinde aşırı derecede form doldurma, raporlama ve kırtasiye işlemleri uygulamanın özüne katkı yapmayan, diğer süreçleri de olumsuz etkileyen bir iş yükü olmanın ötesinde bir anlam taşımamıştır.

Özlük hakları ile ilgili olarak stajyerlikte uygulama öğrencileri için uygulama öğretmenlerine ödenen ücretin, aday öğretmen eğitimi sürecinde danışmanlar için verilmemesi çelişkili bir durum olarak görülmüştür.

Uygulamanın getirdiği bir fırsat olarak, adayların ve danışmanların birbirlerine verdikleri dönütler, öğrencilerden, velilerden ve çevreden aldıkları tepkiler ve gördükleri ilgi, bir öğretmen olarak mutlu olmalarını sağlamıştır.

İlahiyat alan dersleri ile sahanın ihtiyaç ve talepleri arasındaki ilişkinin teorik ve pratik temelleri kurulamadığında hem alan dersleri hem de formasyon dersleri açısından, aday öğretmenlik döneminden başlamak üzere mesleki gelişimin ilerleyen aşamalarında yetersizlik algısı ortaya çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Aday Öğretmen, Aday Öğretmen Eğitimi, Danışman Öğretmen, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri.

## Giriş

Öğretmen eğitimi hangi bileşenlerden oluşmaktadır sorusu önemini ve güncelliğini sürekli korumaktadır. Eğitimin paydaşları ve bileşenleri üzerinde görünen her türlü değişiklik, öğretmen eğitimi anlayışına ve öğretmen olmanın anlamına yansımaktadır.

Eğitim alanındaki gelişmelerle öğretmenlik mesleği alanındaki dönüşümlerin eş zamanlı olduğu, birbirlerini tetikledikleri, bu ilişkinin ve bağlantının kurulamadığı durumlarda teorik ve pratik boyutlarıyla aksaklıkların ortaya çıktığı tecrübe edilmiştir (Akyüz, 2012, 81; Akyüz, 1991, 222; Öztürk, 1996, 2; Binbaşıoğlu, 1995, 453).

Ülkemiz eğitim tarihinde, hayatın pek çok alanında yaşanan değişimin eğitim alanını da tüm bileşenleriyle etkilemiş olduğunu, Tanzimat sonrası tartışmalarda ve arayışlarda görmek mümkündür (Zengin, 2004, 11 - 29; Akyüz, 2012, 81). Uzun süreli arayışlar ve gelişmeler neticesinde kuruluşunun ilk yıllarından itibaren ülkemizde de öğretmen yetiştirme politikalarında önemli aşamalar kaydedilmiştir (Öztürk, 1996, 252; Akyüz, 2012, 359).

Geçmiş tecrübeler dikkate alındığında, öğretmenlerin hizmet öncesi eğitimlerinden göreve başlama ve hizmet içinde geçirdikleri yıllarda karşılaştıkları deneyimler göz ardı edilerek eğitimin diğer bileşenlerinden beklenen ve arzu edilen neticeyi almak ne ölçüde mümkün olacaktır? sorusu daha da anlamlı hale gelmektedir. Zira okulun imkân ve sınırları içinde, öğretmenlerin akran ve aile kadar eğitim kazanımlarında öğrenciler üzerinde etkili olduğu (Hurn, 2018, 180) yönündeki veriler dikkate almaya değer boyuttur.

Özellikle eğitim alanında başarılı olan ülkelerin, öğretmenlerine ve onların eğitimlerine her açıdan öncelik verdikleri, söz konusu ülkelerde eğitime dair pek çok çıktı ile daha da görünür hale gelmiştir (Gültekin, 2018, 404).

Hizmet öncesi eğitim, öğretmenliğe başlama ve hizmet içindeki görev bir bütün olarak ele alındığında, öğretmen eğitiminde önemli ve kritik aşamalardan birini hiç şüphesiz adaylık süreci oluşturmaktadır.

Pek çok OECD ülkesinde istifa eden ya da görevden alınan 3 öğretmenden bir tanesinin mesleğin ilk 3 – 5 yıllarında olması dikkat çekmekte ve öğretmenlerin bu kritik dönemde desteklenmesi gereği üzerinde durulmaktadır (İlyas vd., 2016,15).

Hassas bir dönem olması nedeniyle göreve başlama ve adaylık eğitimi, ülkelerin öğretmen eğitimi politikalarında belirleyici temalardan biri olarak kabul edilmektedir. Ülkemizde de Öğretmen Strateji Belgesinde (Öğretmen Strateji Belgesi/ÖSB, 9 Haziran 2017) adaylık ve uyum eğitimi ana bileşenlerden birini oluşturmaktadır.

Aday öğretmenlere yönelik eğitim süreçlerini, gerekli iş ve işlemleri düzenleyen mevzuatta aday öğretmen kavramı, “öğretmenlikte adaylığı daha önce kaldırılmamış olanlardan öğretmenliğe ilk atama kapsamında atanmaları” ifade eder şeklinde tanımlanmıştır (Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Yönerge/AÖYSİY, 2016, md. 4/1/a).

Göreve başlamada adaylık eğitimini önemli ve gerekli kılan nedenlerden bir diğerini, hizmet öncesinde mesleki anlamda adayların ihtiyaç duydukları eğitimleri alma konusunda yaşanan sorunlar oluşturmaktadır (Seferoğlu, 2004, 42; Gökyer, 2012, 126). Diğer yandan ihtiyaç duyulan öğretmenlik yeterliklerinin hizmet öncesinde tamamen kazanılması, lisans eğitiminin imkân ve sınırları içinde ne ölçüde gerçekleştirilebilir sorusu, tartışma eksenlerinden bir diğeridir.

Göreve başlatma programları açısından bakıldığında, atandıkları anda doğrudan derse girerek göreve başlama uygulamasında adayların bir takım sıkıntı yaşadıkları ve danışmanlarından daha kapsamlı destek alma ihtiyacı duydukları belirtilmekte, bu verilerden hareketle iyi tasarlanmış mentörlük (danışmanlık) sisteminin verimli olacağı yönünde öneriler üzerinde durulmaktadır (Balkar - Şahin, 2014, 90; a.mlf., 2015; Gökçe, 2013, 154).

Göreve başlama ve adaylık eğitimi alanında yürütülen süreçlere daha yakından bakıldığında, farklı ülkelerde olduğu üzere ülkemizde de adaylık eğitime yönelik zaman içinde değişik uygulamalar söz konusu olmuştur (Kozikoğlu - Senemoğlu, 2018, 343).

Milli Eğitim Bakanlığınca göreve başlama ve adaylık eğitimi için farklı ve yeni uygulamalardan biri, Şubat 2016 tarihinde atanan aday öğretmenlere yönelik yapılan düzenleme ile (MEB Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Ayrıntıları Belli Oldu/AÖYS, 18 Şubat 2016) 2016 yılı Mart ayında yürürlüğe konmuştur (Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Yönerge/AÖYSİY, Mart 2016). Bu uygulamaya göre aday öğretmenler bir yıllık adaylık süreçlerinin ilk altı ayında yetiştirme programı kapsamında danışmanlarının okulunda eğitime tabi tutulacaklardır. Aday öğretmenlere yetiştirme sürecinde bağımsız olarak derse girme ve nöbet görevi verilmemiş, aday öğretmenler bu süreçte derslere danışman öğretmen nezaretinde girmişlerdir. Uygulama bu anlamda öncesine kıyasla bir yenilik getirmiştir. Aday öğretmenlerin



birinci performans değerlendirmesi ise Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği çerçevesinde yapılmıştır (Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği/MEBÖAYDY, 17 Nisan 2015).

Aday öğretmen eğitimi sürecinde görev alacak başta danışman öğretmenler olmak üzere diğer görevlilerin nitelikleri ve yapacakları iş ve işlemler, ilgili yönerge (AÖYSİY, Mart 2016) çerçevesinde belirlenmiştir. Bu kapsamda danışman öğretmenlere, aday öğretmen yetiştirme programıyla ilgili eğitim verilmiştir (MEB, 18 Şubat 2016).

Gelinen süreçte ortaya çıkan ihtiyaçlar gerekçesiyle yeni uygulamadan vazgeçilmiş, 12.10.2016 tarihli ve 43501582-774-E11237687 sayılı makam oluru ile (Millî Eğitim Bakanlığı Aday Öğretmen Yetiştirme Programı Konulu Valiliklere Gönderilen Bakanlık Yazısı/ MEBAÖYP, 17 Ekim 2016, İlgi d.) Ekim 2016 tarihinden itibaren eski uygulamalara dönülmüştür.

Bir dönemle sınırlı kalmış olması, ilk kez uygulanması ve belirgin özellikleri dikkate alındığında söz konusu aday öğretmen uygulamasına yönelik veriler daha da ayrı bir önem taşımaktadır.

Yapılan araştırmalara bakıldığında, uygulamaya ilişkin az sayıda çalışma yapıldığı görülmektedir (İlyas vd., 2016; Sarıkaya vd., 2017; Topsakal – Duysak, 2017; Kozikoğlu – Soyalp, 2018; Özcan – Nanto, 2018; Algur, 2019). Özellikle ilahiyat temel alanına dayalı olarak atanan öğretmenlere ilişkin DKAB aday öğretmenler ve danışman öğretmenler üzerinde yeterli düzeyde çalışma yapılmadığı anlaşılmaktadır.

Öğretmen eğitimi ve din eğitimine yönelik arayışlar göz önünde bulundurulduğunda, hizmet öncesi, göreve başlama ve adaylık süreci ile hizmet içindeki gelişim birlikte düşünülerek öğretmen eğitiminin bir bütünlük içinde ele alınması, günümüzdeki yaklaşımlar bakımından gerekli görülmektedir (Aydın, 2017, 383). DKAB öğretmen yeterlikleri üzerinde yürütülen çalışmalar (Doğan - Altaş, 2002, 109; Işıkdöğün, 2011, 553; Koç, 2011, 523) dikkate alındığında, aday öğretmenlikten danışman öğretmenliğe bir bütünlük içinde bu özelliklerin uygulamada bir kazanıma dönüşmesi halinde amaçlanan sonuçlara ulaşılacağına vurgu yapılmaktadır (Ev, 2015, 90).

Hem aday öğretmenlerin göreve başlama süreçlerini hem de görevde olan danışman öğretmenlerin hizmet içinde uygulamaya yönelik

deneyimlerini birlikte görme fırsatı vermesi bakımından bu ilk uygulama, din eğitimi alanında da öğretmen eğitime yönelik sahayı görme şansı sunmaktadır.

DKAB öğretmenlerinin eğitime yönelik süreç içinde ortaya çıkan birikim, yaşanan sorunlar, arayışlar ve tartışma konuları dikkate alındığında; aday - danışman din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin aday öğretmen uygulamasına ilişkin deneyimleri önem arz etmektedir.

Bu bağlamda araştırmmanın amacı, aday öğretmen yetiştirme uygulamasını adayların ve danışmanların deneyimlerinden hareketle anlayarak öğretmen eğitimi çalışmalarındaki işlevselliğinin tespit edilmesine katkı sunmaktır.

Araştırmmanın temel sorusu; Aday ve danışman din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin gözünden aday öğretmen yetiştirme eğitimi ve süreci ne anlama gelmektedir? şeklinde ifade edilmiştir. Temel soru çerçevesinde şu alt sorulara cevap aranmıştır.

1. Adayların ve danışmanların öğretmen olma kararlarına yön veren deneyimler nelerdir?
2. Aday öğretmenlik ve danışman öğretmenlik uygulaması, mesleki gelişim bağlamında ne anlama gelmektedir?
3. Aday öğretmen yetiştirme eğitimi ile ilgili program, iş ve işlemler adaylara ve danışmanlara nasıl yansımıştır?
4. Bir öğretmeni mesleğinde başarılı ve mutlu eden deneyimler nelerdir?
5. Adayların ve danışmanların hizmet öncesi alan eğitimleri ve formasyon süreçleri aday öğretmen yetiştirme eğitimi ve uygulaması ile nasıl ilişkilendirilmiştir?

### 1. Yöntem

**Araştırmanın yaklaşımı:** Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden görüngübilim (fenomenoloji) yaklaşımı esas alınarak yürütülmüştür (Mayring, 2011, 110; Patton, 2014, 104). Fenomenolojik araştırma yaklaşımı, deneyimlerin değişkenlik göstermeyen özünü ortaya çıkararak fenomenle ilgili bireysel deneyimleri evrensel nitelikteki açıklamaya indirgemeyi amaçlamaktadır (Creswell, 2013, 77). Bu bağlamda aday ve danışman DKAB öğretmenlerinin aday öğretmen yetiştirme eğitimi sürecindeki yaşantılarından hareketle gerçekleştirilen çalışmada, aday ve

danışman öğretmen olma deneyimlerinin onlardaki anlamına ulaşmaya çalışılmıştır.

**Çalışma Grubu:** Araştırmada uygulamayı bire bir yaşayan adaylardan ve danışmanlardan hareket edilmiştir. Bu çerçevede çalışmada danışman ve aday öğretmenlerin belirlenmesi için amaçlı örnekleme türlerinden maksimum çeşitlilik kullanılmıştır (Creswell, 2016, 154,158. 298). Veri doyumu dikkate alınarak (Merriam, 2013, 79) 8 aday ve 10 danışman kadın-erkek öğretmene yer verilmiştir. Çalışmada öğretmenlerin isimleri kodlanarak belirtilmiştir.

**Tablo 1: Çalışma Grubunda Yer Alan Aday ve Danışman Öğretmenlere İlişkin Bilgiler**

Aday Öğretmenler			Danışman Öğretmenler		
Sayı No:	Verilen kod	Yaş	Sayı No:	Verilen kod	Yaş/Mesleki Deneyim
1	EAÖ1	29	1	KDÖ1	53/21
2	EAÖ2	25	2	KDÖ2	50/27
3	EAÖ3	25	3	KDÖ3	50/26
4	KAÖ1	29	4	KDÖ4	52/28
5	KAÖ2	24	5	KDÖ5	42/15
6	KAÖ3	24	6	KDÖ6	53/21
7	KAÖ4	24	7	EDÖ1	45/22
8	KAÖ5	24	8	EDÖ2	50/27
			9	EDÖ3	51/24
			10	EDÖ4	-/30

**Verilerin Toplanması:** Fenomenolojik çalışmaların temel veri toplama yöntemi derinlemesine yapılan görüşmelerdir (Creswell, 2016, 81). Aday öğretmen uygulamasına katılan aday ve danışman öğretmenlerin yeni süreci nasıl anlamlandırdıklarını ortaya koymak için görüşmeler yapılması planlanmıştır. Araştırmayı kabul eden aday ve danışman öğretmenlerle bireysel, yüz yüze ve yarı yapılandırılmış açık uçlu mülakatlar (Creswell, 2016, 160) yapılmasına karar verilmiştir. Bu amaçla veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu geliştirilmiştir. Formun geliştirilmesinde, alanyazın taraması yapılarak bir soru havuzu elde edilmiş, soru havuzundan araştırmanın amacına uygun olan sorular seçilerek görüşme formu oluşturulmuştur. Görüşme

formu uzman görüşlerine sunularak gerekli düzeltmeler sorulara yansıtılmıştır. Soruların anlaşılabilirliğini belirlemek amacıyla pilot uygulamalar yapılmış, pilot uygulamalardan sonra görüşme formuna son biçimi verilmiştir.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Etik Kurul'un 02.08.2016 Tarihli ve 354 Sayılı onayı ve Ankara İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nün izniyle, görüşmeler 2016 Ağustos ve Eylül ayları arasında gerçekleştirilmiştir. Görüşmeleri makalenin yazarı (araştırmacı) ve Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora öğrencisi yürütmüştür. Görüşmelerden önce araştırmanın amacı ve süreci hakkında katılımcılar bilgilendirilmiştir. Yüz yüze gerçekleştirilen görüşmeler, aday ve danışman öğretmenlerin izniyle ses kayıt cihazı kullanılarak kaydedilmiştir. Her görüşme en az bir saat sürmüştür.

**Verilerin Çözümlemesi:** Görüşme kayıtları araştırmacı tarafından ve hizmet alım yolu ile metne dökülmüştür. Görüşme metinleri, araştırmacı tarafından görüngübilimsel (fenomenolojik) kodlama çerçevesinde çözümlenmiştir. Çözümleme sürecinde ilk aşamada, metinler üzerinde ön kodlamalar (açık kodlama) yapılmıştır. İkinci aşamada, araştırma soruları kodlarla ilişkilendirilerek eksenler oluşturulmuştur. Üçüncü aşamada, eksenler bağlamında açıklayıcı temalar (Saldana, 2019, 199 - 200) belirlenmiştir. Dördüncü ve son aşamada ise yeni aday öğretmen yetiştirme sisteminin anlamını, aday ve danışman öğretmenlerin deneyimlerinde açıklayan "öz"e ulaşılmıştır. Bu çözümleme süreci deşifre edilen her bir görüşme metni için ayrı ayrı yapılmış, ortaya çıkan örüntüler çerçevesinde temel boyutlara ulaşılmıştır. Çözümlenen veriler sonucunda oluşan temalar yorumlanarak araştırma bulguları elde edilmiştir. Bulgularda aday ve danışman öğretmenlerle yapılan görüşmelerden ilgili temayı betimleyen alıntılara doğrudan yer verilmiştir. Uygulamanın Ekim 2016 yılında kaldırılması nedeniyle, sürecin ne yönde gelişeceğini görmek için yayın sürecinde belirli bir süre beklenmiştir.

**Araştırmacının rolü:** Görüngübilim araştırma yönteminde bilgi kişilerarası üretildiğinden, deneyimin sahibi olan kişiyle deneyimi yorumlayan araştırmacı arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu önemlidir ve bu ilişkide araştırmacının duygu ve düşüncelerinin farkında olarak

önyargılarını paranteze alması beklenir (Creswell, 2016, 79). Bu bağlamda çalışmada yer alan araştırmacıların da aday ve danışman öğretmenlik deneyimi olduğu için aday ve danışman öğretmenlik sürecine ilişkin önyargıları olabileceğinden, araştırmacı bu önyargıları keşfetmek amacıyla çeşitli tartışmalar ve sorgulamalar yapmıştır. Araştırmacılar mümkün olduğunca kendi önyargılarının farkında olarak ve onları paranteze alarak alan çalışmasına katılmışlardır.

**Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları:** Nitel çalışmalarda bir araştırma süreçte ve sonuçta açık, tutarlı ve başka araştırmacılar tarafından teyit edilebilir olması koşuluyla alanyazına kattığı bilgi ve karşılaşılan sorunlara getirdiği çözüm önerileri ile değerlendirilir (Creswell, 2016, 255 - 265). Bu nedenle araştırmacı, elde ettiği bulguların gerçekliğine (inanılabilirlik / iç geçerlik), benzer durumlar ve ortamlar sağlandığında sonuçların geçerliğine (aktarılabilirlik/dış geçerlik), elde edilen bulguların verilerle tutarlı olmasına (tutarlılık/iç güvenirlik) ve verilerin nesnel bir yaklaşımla toplandığına ve yine nesnel bir yaklaşımla sonuçların ortaya konduğuna (teyit edilebilirlik/dış güvenirlik) ilişkin araştırmadaki süreçleri açıklaması gerekir (Merriam, 2013, 199 – 228; Yıldırım – Şimşek, 2013, 298).

Araştırmada inanılabilirliği sağlamak için araştırmacı aday ve danışman öğretmenler ile sık sık bir araya gelerek yoğun bir etkileşim içinde olmuştur. Araştırmacı görüşme öncesinde katılımcıları araştırma süreci hakkında ayrıntılı bir şekilde bilgilendirerek ve dilediklerinde araştırmadan ayrılma imkânları olduğunu onlara açık biçimde belirterek yalnızca gönüllü katılımcıların araştırmaya katkı yapmasını sağlamıştır.

Araştırmada aktarılabilirliği sağlamak yani elde edilen sonuçların uygulanabilirliği için araştırma sürecine ilişkin ayrıntılı betimlemeler yapılmıştır. Bu kapsamda; araştırmacının rolü, katılımcıların nasıl belirlendiği, veri toplama aracının geliştirilmesi, verilerin toplanması ve çözümlenmesi ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

Güvenilir veriler elde etmek ve tutarlılığı sağlamak için araştırmacı yaptığı kodlamaları eğitim ve din eğitimi alanındaki diğer meslektaşlarının denetimine sunmuştur. Her bir kodlamanın ilgili anlamı açıklayıp açıklamadığı konusunda görüş alınmıştır. Ayrıca elde edilen ham veri ve kodlar başka araştırmacıların incelemesine imkân verecek biçimde saklanmaktadır.

Onaylanabilirlik/teyitedilebilirlik için çalışmanın her bir aşaması (veri toplama araçları, çözümlene ve raporlama) şeffaf bir biçimde yazılmıştır.

## 2. Bulgular ve Yorum

Araştırmada aday ve danışman öğretmen deneyimlerinden elde edilen veriler sonucunda aday öğretmen eğitiminin anlamına ilişkin 5 temel boyuta ulaşılmıştır.

1. Öğretmen olmak,
2. Öğrenmenin ve Öğretmenin Yeniden Keşfi: Adaylık ve Danışmanlık,
3. Aday Öğretmen - Danışman Öğretmen Uygulaması - İşleyişi,
4. Bir Öğretmen Nasıl ve Ne zaman Mutlu Olabilir?
5. Alan - Saha İlişkisi ve Formasyon Eğitimi.

### 2.1. Öğretmen Olmak

Meslek seçimine yönelik öğretmen olma tercihinde bazı etkenlerin belirleyici olduğu dikkat çekmektedir. Öğretmen olma kararında bir model öğretmenin oluşturduğu etki, belirleyici görünmektedir. Bu etki olumlu olabildiği gibi olumsuz şekilde de tezahür edebilmektedir. Diğer yandan hayatta iz bırakan öğretmenlerin unutulmayan özellikleri, öğretmen olma tercihinin nelerin belirlediğini, bir öğretmende bulunması gereken nitelikleri görme fırsatı sunmaktadır.

“Orada bir tane [edebiyat] öğretmenim vardı, ... Onu örnek aldığım için bu öğretmenlik mesleğini sevmeye başladım...”(EAÖ3).

“...çok sevdiğim, örnek aldığım öğretmenim sosyal bilgiler öğretmeniydi. Kendisi çok disiplinli, anaç, işte işini, mesleğini seven ve sevdiğini, ilgilendiğini hissettiren birisiydi... Şu anda hani ben bir konuyu anlatırken, anlatacağım zaman şöyle geriye dönüp bakıyorum. Sevdiğim öğretmenler nasıl anlatıyorlardı? Konulara hangi yönden yaklaşıyorlardı diye” (KAÖ2).

“...imam hatip lisesinde bir meslek dersi hocamız bu mesleği bize sevdirdi. Efendimizin de [Hz. Muhammed] öğretmenlik yaptığını ve insan yetiştirdiğini bize özendiren bir şekilde anlattığı için ben de onun gibi olmak istedim...”(EAÖ1).

Öğretmen olma kararında, insanlara bir şeyler öğretme arzusu ve insanların bu eylem karşısında yaşadıkları değişim, hissettikleri mutluluk, verdikleri tepki, öğretmen olma tercihinin belirlemektedir.

“Yani seviyorum birilerine bir şeyler öğretmeyi, anlatmayı, bir konu hakkında bilgi vermeyi...”(KAÖ3).

“Öğrencileri gördüğümde, öğrencilerdeki sıkıntıyı düzelttiğimde aslında kendi parçamda düğümlenmiş bir yer varmış da onu çözmüşüm gibi geliyor” (KAÖ1).

“Öğretmenlik benim aslında hayat felsefemdi ...” (KDÖ1).

## **2.2. Öğrenmenin ve Öğretmenin Yeniden Keşfi: Adaylık ve Danışmanlık**

Aday öğretmen eğitimi ve danışman öğretmen olma süreci, aday ve danışman arasında bir öğrenme – öğretme deneyiminin yaşanmasına yol açmıştır. Uygulama öncesinde danışman öğretmenler için kısa süreli de olsa verilen eğitimler, kendi bilgi, yaklaşım ve yöntemlerini gözden geçirmelerine fırsat vermiştir.

“Benim kendimi gözden geçirmeme de faydası oldu. Aa şu şöyle miydi? Şöyle yapsam daha iyi olurmuş diye.” (KDÖ4).

Uygulamada danışman öğretmen eğitimine ilişkin görülen memnuniyet durumu ve verimlilik, danışman öğretmen eğitimine yönelik düzenlenen farklı gruplarda, verilen eğitimin bileşenlerine göre değişiklikler göstermiştir.

“[Danışman öğretmenlik eğitimi, eğitmen] Bence yeterliydi onlar. Süresi biraz daha uzun tutulabilirdi. Birde, dönem sonunda hani nasıl değerlendirdiniz? Ne buldunuz? ...[Süreç içinde] Çok kararsız kaldığım şeyler oldu ”(KDÖ4).

“Daha somut anlaşılır bilgiler verebilirlerdi. Materyaller yeterli değildi. Kendi çabalarımla buldum...Ben koordinatörlerden yardım aldım tam diyemem”(EDÖ2).

Uygulama hem adayların hem de danışmanların bu süreçte mesleki anlamda ihtiyaçlarını ve önceliklerini keşfetmelerine yardımcı olmuştur.

“Öğrencilerin genel bilgi seviyesini öğrenmeye çok ihtiyacımız var. İş hayatına, eğer daha önce çalışmamışsa iş ortamı, iş hayatı nasıl olması gerekiyor? Ona ihtiyaç var. Yönetmelik, tüzük, kanun bilgisine gerçekten çok ihtiyaç var. Bir de o bölgenin yaşantısı, genel kültürü, genel bilgi seviyesi, adetleri, gelenekleri, hani veli profili nasıl?...” (KAÖ5).

“En fazla yeniliklerle ilgili, materyal geliştirme, işte EBA’ya benzeyen yabancıların hazırladığı Edmondo gibi, Sokrat TV gibi çok daha erken öğrenmek gerektiğini, yeni neslin okuduğu kitapları da takip etmek gerektiğini, çünkü biz yaş kuşağı olarak biraz onlara göre yaşlı kaldık. Gerçekten gayret ediyorum. Seminerlere katılıyorum. Hizmet içine gidiyorum, drama kursuna gitmeyi çok istedim,..hiç bana çıkmadı.”(KDÖ3).

Danışman öğretmenler, adaylar tarafından izlendikleri ilk derslerde gerginlik hissettiklerini ifade etmişlerdir. Sınıfta olumsuz

öğrenci davranışları karşısında ne yapacakları ve nasıl çözümler üretebilecekleri konusunda kaygılanmışlardır. Öğrenme ortamlarının doğasında olan böylesi anlar ve danışmanların çözüm yaklaşımları öğretici olmuştur.

“İlk bir iki ders çok heyecanlandığımı hatırlıyorum. Çünkü ben nasıl onu gözlemlerken o heyecanlanacak, ben de aynı heyecanlandım. Fakat dersten çıktığında; -Hocam, iyi ki böyle bir şey de [sınıfta öğrenci ile hoş olmayan bir gerginlik] yaşadık dedi, çünkü hep olumlu güzel şeyler olmuyor ki. Onun için çok mutlu oldum dedi. Ama yine sabırla çözdünüz dedi. Bu bana şaşırtıcı geldi. En çok etkilendiğim şey bu oldu dedi.- Ve ben ayaklarım yerden kesildi mutluluktan (KDÖ3).”

Paylaşımçı ve iyimser okul iklimi başta adaylar olmak üzere öğretmenler arasında iyi bir iletişim ortamı oluşturmaktadır. Okul ikliminin oluşmasında idarecilerin de önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.

“Ben hep korkuyordum, böyle titreye titreye geldim. Hepsini çok seviyorum şu anda ve bana deseler ki bu okuldan gitme, tamam derim direkt yani. İdarecilerimiz olsun işte müdürümüz zaten melek gibi, diğer öğretmenlerimiz olsun yani hepsi gerçekten çok iyiler, çok yardımcı oldular” (EAÖ3).

İletişim açısından öğretmenler odası etkin ortamlardan biridir. Farklı bakış açılarına, iletişim biçimlerine ve dünya görüşlerine sahip öğretmenlerin sergiledikleri tavırlar, bir aday öğretmen için motive edici olduğu kadar bazen kötümserlik ve umutsuzluk da verebilmektedir. Bu durumda danışman öğretmen eşliğinde öğretmenler odasını solumak, bir aday için başlangıçta olumlu bir süreç anlamına gelmektedir.

“Öğretmenler odası hepimizin her halde problemlili noktası oldu. İlk defa sonuçta girdik öğretmenler odasına, gençsin ilk defa farklı görüşlerle, farklı öğretmenlerle karşılaşıyorsun. Fevri çıkışlarımız olabilirdi. Ama olmadı, aksi şekilde danışman öğretmenler çok memnundu adaylarından.” (KAÖ2).

### **2.3. Aday Öğretmen Danışman Öğretmen Uygulaması ve İşleyişi**

Aday öğretmen eğitimiyle ilgili iş ve işlemlerin adaylar ve danışmanlar tarafından nasıl deneyimlediği ve uygulamaya yansımaları bakımından ne anlama geldiği boyutlardan birini oluşturmuştur.



Danışman öğretmenlerin atandıkları dönemde, kendi aday öğretmen olma süreçleriyle mevcut aday öğretmen uygulamasına ilişkin yaptıkları karşılaştırmalar, araştırmada belirgin temalardan biridir.

“Bu aday öğretmenler seneye öğretim yılı başlayınca okula gittikleri zaman boş gitmeyecekler. Tecrübeli bir öğretmen olarak başlayacaklar” (KDÖ2).

Uygulama adaylık sürecinde zaman ve enerji kaybını önleyici bir nitelik taşımaktadır.

“Ben kendim yaşayarak gördüm. Mesela bazı konuları nasıl anlatacağımı bilemedim. Hani sinir ucu konularımız var din ile ilgili...Deneme yanılma yoluyla öğrendik” (KDÖ5).

Başta çıkılması gereken süreçlerden biri adayların, danışmanlarının okullarına aidiyetleri konusunda yaşanmaktadır.

“En eksik ve mustarip olduğum konu, sınıfa iki hoca giriyor. Öğrenciler bana mesela daha sonradan hocam demeye başladılar. [Birlikte derse girmek] tabi ki işe yaradı, hangi perdeden hitap etmek gerektiğini hem gözlemledik hem de zaman içerisinde uygulamaya geçtiğimiz için alıştık da açıkçası” (KAÖ4).

Yukarda (KAÖ4)'ün okula ve sınıfa aidiyet durumu ilerleyen günlerde aşılmakta, ancak bu durumun aşılmasında danışman öğretmenin uygulamadaki yaklaşımı önem arz etmektedir. Danışman öğretmenin sınıfında öğrencilerle kurduğu iyi ilişkiler, adayın öğrenci öğretmen iletişiminde olumlu bir iklimle karşılaşması anlamına gelmektedir.

“Öğrenciler böyle bir paniklediler. Yani hocam bu mu girecek bizim dersimize? Hani onu biraz küçük gördüler. Daha sonra dedik bunlar öğretmenleriniz, aday öğretmen, bu sürece başlıyorlar. Onlara ne kadar güzel örneklik teşkil ederseniz, siz öğrenci olarak biz öğretmen olarak onların hayat çizgilerinde olumlu birtakım katkılarda bulunacağız deyince, bizim öğrenciler zaten çok olgun, yani olayı kavradılar. Ondan sonra sahiplendiler” (KDÖ2).

Diğer önemli nokta sürecin işleyişi ile ilgili adayların belirsizlik algısı içinde olmalarıdır. Özellikle özlük haklarıyla ilgili belirsiz uygulamalar karmaşaya dönüşebilmektedir. Bu süreçte danışmanların tavrı belirleyici olmuştur.

“Mesela biz de uzunca bir süre raporu nasıl yazacağımızı bilmiyorduk. Hatta bir dönem raporu yazdık, sonra tekrar silmek zorunda kaldık” (KAÖ1).

“İlk başta bize dediler ki, sanki biz hiç hasta olmayacaktık gibi siz ne kadar rapor alırsanız ne kadar izin alırsanız, gitmezseniz, sizin o kadar adaylığınızı uzatacağız. Ben

hasta oldum ateşler içinde okula gittim. Sonra başka okullardan öğrendik, ya müdürle bir şekilde yani izin almak...” (EAÖ3).

“Açık söyleyeyim ben bu aday öğretmenlik sürecini çok gereksiz buldum ilk başta. Yalnızca ben değil diğer bütün aday öğretmen arkadaşlarım da. Ama sonrasında danışman öğretmenimle daha çok kaynaştıkça, verimli olduğunu düşündüm... Özellikle pazartesi günlerini unutamam. Bizim nöbet günümüz. O nöbeti tutarken danışman öğretmenimin çok fazla tecrübelerini dinledim ve çok fazla yardımı oldu bana” (EAÖ3).

Uygulamada danışmanlar mevcut ders yüklerine ek olarak aday ile ilgili ek sorumluluklar üstlendiler. Bu durum, yürütülebilir seviyede tutulmadığında, danışmanlar için verimin düşmesine yol açacak bir isteksizlik ortaya çıkarabilmektedir.

“Aday öğretmenlik sürecinin gözden geçirilmesi taraftarıyım. Çünkü okul ortamında girdiğimiz otuz saat dersin üzerine bize bir de birtakım sorumluluklar yüklendi ki biz o sorumlulukları yüklenirken öbür tarafta birtakım aksamalar söz konusu olabildi.” (KDÖ1).

“...Memnunuz. Ama işte bu aksaklık yönleri keşke giderilebilse... Biz bir şeyler yapmaya çalıştık. Gayret ettik... Büyük bir sorumluk verdiler ve karşılığında hiçbir şey yok” (KDÖ2).

Danışman ve aday öğretmenler uygulamanın özünü etkilemeyen şekilsel uygulamaları elimine edebilecekleri bir değerlendirme ortamı istemektedirler.

“Rehberlik yapma açısından insan bundan memnun kalır. Ama işin formalite kısmı var...kırtasiye işini kaldırırsak bu iş olabilir” (EDÖ3)

“Biz bu süreçte bunu nasıl yazsam şunu nasıl rapor etsem? Hep kafa onlarla yoruldu. Hiç işlevsel olmuyor bu raporlama süreci. Kalın kalın dosyalar oluşturduk. Yoksa kendini de masaya yatırma sürecin olmuyor, biz bu masaya yatırma sürecini bu dokümanlar yüzünden çok fazla yaşamadık” (KAÖ1).

Uygulamada okul yönetiminin üzerine düşen görevleri yerine getirdiği ve aday öğretmenlerin süreçte okul yönetiminden gerekli desteği gördükleri ortaya çıkmıştır. Ancak, adayların bazı girişimlerinde çekimser davranan okul yönetimleri de olmuştur.

“Bir istekle gittiğiniz zaman, sorumluluk almak istememe, ben bunu yapamam, bunu yapamazsınız. Kendinizi ifade etmenize rağmen karşıdaki kişi sanki siz ondan yasal olmayan bir şey istiyormuşsunuz gibi size muamele yapabiliyor” (KAÖ5).

“Bizim okul müdürümüz gerçekten çok iyiydi. İdareciyle öğretmen arasındaki ilişkiyi çok güzel kuran, her konuda yardım sağlayan, bir de böyle sizi kısıtlamıyor, bir sosyal proje oluyor mesela direkt atlıyor. Destek veriyor, maddiyattan kaçmıyor. Önemli olanın oraya aktif olarak katılım olduğunu savunan bir insandı. Diğer idarecilerimiz, müdür yardımcılarımız da öyleydi. Ben onları çok özleyeceğim” (KAÖ1).

#### **2.4. Bir Öğretmen Nasıl ve Ne zaman Mutlu Olabilir?**

Aday öğretmen - danışman öğretmen uygulamasında aday öğretmen kendini görmek istemekte, nasıl bir başlangıç yaptığını merak etmekte ve nasıl ilerleyeceğini kestirmek arzusu içinde olmaktadır. Kendini göremediğinde de huzursuzluk yaşayabilmektedir. Bu durum, adayın mesleğe bağlanmasında göz ardı edilemeyecek bir etken olarak görünmektedir. Adaya verilecek bildirimler kendini yapılandırmasını sağlamaktadır. Aday öğretmenin mutlu olmasında, danışmanından, öğrencilerden ve çevreden gelen dönütler büyük bir etki göstermiştir.

“Genel olarak okul motive ediciydi. Hani danışmanımın, öğrencilerin tavırları, benden bir şeyler öğrenmiş olmaları, bir şeyler katabilmiş olmak, yapabilmek, anlatabilmek motive ediciydi. Ama genel süreç olarak değerlendirdiğimizde bu süreci koordine eden kişiler tarafından görmüş olduğumuz tavır bambaşka... Gelmeye mecbursunuz gibisinden bir üslup kullanıldı. Benim soğuduğum dönemler oldu öğretmenlikten. Tam bir öğretmen olarak görülmediğimizi görünce, düşünmeye başlayınca. Ama okul içerisinde motivasyonum artıyordu tabii ki. Hani öğrencilerden karşılığını aldıkça” (KAÖ2).

“İlk üç gün konu anlatırken anlatacağım şeyi unutuyordum, biraz pasifim derste, o yüzden hani korkuyordum. Teneffüslerde hocamla konuşurken; tamam şimdi bu dört dörtlük değil ama bu düzelecek, ilerleyecek, bu şu an için çok yeterli diyordu. Hocam öyle dedikçe benim isteğim arttı, isteğim arttıkça kendimi daha güzel ifade edebildiğimi gördüm. Teneffüslerde öğrencilerden aldığım tepkiler...Diyorum ki; "vay be demek ki anlatabiliyormuşum". Bunlar beni çok motive etti, ben belki danışmanımı sevmeseydim bu kadar yol kat edemezdim adaylık sürecinde” (EAÖ3).

Uygulamada danışmanlar da yaptıklarının nasıl bir karşılık bulduğunu anlamak istemektedirler. Adaylarda gözlemledikleri başarılı bir değişim, adaylardan ya da yöneticilerden gelen her türlü geri bildirim onları motive etmekte ve onların mutlu olmalarını sağlamaktadır.

“Kendimizi de görmemizi sağladı. Böyle bir çalışmaya katkıda bulunduğum için çok mutlu oldum. Keşke bunu, bu çalışmayı yapanlara da rapor olarak gönderebilseydik. ... Bir teşekkür belgesi gönderseydi...bir plaket verilseydi... Parasal yönü

ayrı...Manevi takdiri de böyle hissettirilseydi değil mi? Değerli olduğumuz hissettirilseydi” (KDÖ3).

“Öncelikle ben sana teşekkür ediyorum. Yaklaşık bir buçuk iki saattir içimizi döküyoruz. Ne kadar çok anlatacak şeyimiz varmış. Oysa bu çalışmayı milli eğitimin de yapması lazım” (KDÖ2).

“Sadece bir tek başlangıçta müdürün onayı vardı, bir de sonuçta. Onun dışında her şey sadece benim imzama yapıyor olması beni çok mutlu etti...İnisiyatifim var, bana değer veriliyor diye...” (KDÖ3).

“Aday öğretmen yetiştirme konusu en azından beni heyecanlandırdı, dedim ki herhalde öğretmenlik bir yerden tutup kaldırılacak...” (EDÖ4).

“Motivasyonumuz artıyor aday öğretmen yetiştirme sürecinde. Artık tecrübeli, deneyimli,... yetenekli görünüyoruz”(EDÖ1).

## 2.5. Alan - Saha ilişkisi ve Formasyon Eğitimi

Alan saha ilişkisi ve formasyon eğitimi, fakülte yıllarında edinilen birikiminin fakülte dışına transfer edilmesi, bu transferin öğretmen için taşıdığı değer, öğrencilerin bilgi, düşünce, duygu ve eylemlerinin fakülte yıllarında edinilen birikimle irtibatlandırılma biçimi olarak anlam kazanmıştır.

Adayların ve danışmanların deneyimlerine göre fakülte lisans eğitimi içinde ya da dışardan formasyon sertifikası kapsamında yapılan öğretmenlik uygulamaları ile bu araştırmada konu edilen aday öğretmen uygulaması arasındaki farklar temalardan birini oluşturmaktadır.

“Biz formasyon aldık, ama yani fazla da önem vermedik. O kadar fazla ciddi olmadı. Teorik bölümü branşla ilgili olmadığı, genel eğitim dersleriyle ilgili olduğu için...” (EAÖ2).

“Fakültedeki staj hani biraz daha buna [Aday öğretmenlik uygulamasına] göre light geçiyor” (EAÖ1). [Bu kıyaslamayı yapan EAÖ1, Eğitim Fakültesi DKAB bölümü mezunudur.]

“Bu lisans sonrasında pedagojik formasyon alan bir öğrenci grubu geldi. 6 kişi vardı. Bir tanesi hariç diğerleri laf olsun diye yaptılar. Yani çok sıkıştırılmış bir şeydi” (KDÖ5).

Adaylar bu uygulamada, stajyerlik ve adaylık arasında kalma gibi bir tereddüt yaşamaktadırlar. Bu tereddüdün ancak sınıfta öğrencinin karşısına çıkılarak yaşanan gerçek bir öğretmenlik deneyimiyle aşıldığı görülmektedir.

“Yaşayarak öğreniyorsun gerçekten birçok şeyi. O sınıf senin olduğu zaman gerçekten tecrübe edinmeye başlıyorsun” (KAÖ1).

“Bize genelde stajyer gözüyle bakıldı. Öğrenci gözüyle bakıldı ki biz bunu tamamladık, atamız gerçekleşti. Bu da tabii ilk başlarda öğretmenin özgüvenini sarsıcı mahiyette geliyor. Nasıl davranmamız gerekiyor? Tam öğretmen gibi mi davranacağız? Yoksa eğitim gören bir öğrenci gözüyle mi davranacağız” (EAÖ1)

“Korkuyordum yani açıkçası. Ders anlatmaya başlayınca aklıma konuyla ilgili ayet geliyor, hadis geliyor, diyorum ki: Vay be! Bende varmış bir şeyler. Sonraki günlerde yine hocam dedi işte çok güzel...bir de öğrencilerden aldığım tepkiler, ondan sonra alıştım sevdim. Dediğim gibi bırakmayı düşünüyorken 5 sene sonra, şimdi asla diyorum” (EAÖ3).

**İlahiyat alanında özel öğretim yöntemleri için ihtiyaçların dile getirildiği görülmektedir.**

“Tespit etmeye başladığım andan itibaren çok faydalı oldu. Çocuk neden hoşlanır? Hoşlandığı derken hani çocuğun ilgisi, merakı, seviyesine uygun gidince mesela onun daha çok ben farkına vardım. Bize bunun eğitimi çok az veriliyor” (KDÖ4).

“Az önce çok felsefi görüyoruz dedim ama mesela işin ilginç tarafı derslerde daha çok felsefi şeyler söylemeyi tercih ettim. Özellikle çocukların bilimsel şeyler böyle felsefi şeyler çok dikkatlerini çekebiliyor. Açıkçası felsefe dersi almanın verdiği bir avantaj oldu.” (KAÖ3).

**İlahiyat alan bilgisi ile öğrencinin ilgi ve ihtiyacının hangi bağlamlarda ve düzeyde ilişkilendirileceği konusunda adaylar tereddütler yaşamaktadır. Adaylar adeta alan bilgisinin derinliği ile öğrencinin talep ettiği arasında kestirilemeyen öğrenci soruları ve ilgi düzeyleri karşısında bocalama içindedirler. Fakültede alınan bilgilerin fakülte dışında hayata aktarılmasından, aynı bilgiyi dışarda da kullanmak anlaşılmakta, bu mümkün kılınamayınca da gündelik hayatla akademik bilgi arasında bir ayrışma sorunu varmış gibi bir algı ortaya çıktığı görülmektedir.**

“Yani biraz bizim hayatla bağlantılı değil de biraz daha düşünsel, felsefi açıdan verildiği için üniversitedeki eğitim biraz daha akademik. Orada öğrendiğiniz bilgileri bırakın öğrencilere anlatmayı, halktan herhangi bir insana bile anlatamıyorsunuz. Yani pratiğe dökemiyorsunuz bilgilerinizi. Onlar sizin kafanızın içinde dönüp duruyor (KAÖ3).”

“Hayatın gerçekleriyle hiç eğitim almadık. Alan dersleri hakikaten insanlara kendini yetiştirecek düzeyde veriliyor. Bunu kabul etmemiz lazım., yani epeyi kitap okumuşsunuz. Okutuyorlar zaten. Buraya [okula] geliyorsunuz, kitapların içeriği boş,

hep ortaokulda ders verdiğimiz için kitaplarda çiçekten böcekten bahsediyor.

Müfredatımız biraz o konuda hafif. O zaman da unutuyorsunuz... (EAÖ2).”

(EAÖ2) deneyiminde akademik bilgilerin öğrenci seviyesine indirilmesindeki sorunun aşıldığı belirtiliyor, ancak kitapların ve müfredatın çok basit olduğu ileri sürülüyor. Bu durum öğrencinin seviyesine karşılık gelen bilginin, aday tarafından bir anlam ifade etmediği, öğrenci seviyesinin bir algıya karşılık gelen bir fenomen değil de, gelip geçici bir durum olduğu ve ders anlatırken o seviyeye inilip sonra tekrar kendi normal seviyesine çıkılacağı şeklinde gelip geçici bir transfer biçimi benimseniyor. Ders konusu olan ilahiyat alanındaki bir bilginin öğrenci seviyesinde neye karşılık geldiğinin değeri ve anlamı kaybolduğunda, dersin konusu, kitap, öğretim programı, yöntem ve öğrenci öğretmen ilişkisi gibi temel bileşenler arasındaki bağ zayıflıyor.

“Formasyonu sonradan aldım, bir sene içerisinde. Çok faydalı oldu, öğrencilere karşı nasıl davranmam gerektiği hakkında, mesela sunum hazırladım, sunumu bile formasyonda öğrettiler. Öğretmeselerdi yapamayacaktım...Alan dersleri işte dedim ya çok şey bilmek gerekiyor. Tamam, öğrenci seviyesi diyoruz ama yani kitabın dili çok basit ama onlara anlatmak için bile çok şey bilmek gerekiyor. Ben anlatırken adaylık sürecinde olduğum için anlatıp geçiyordum, sadece kitaba bağlı kalıyordum, ama ilerleyen zamanlarda sadece alan derslerinin yeterli olmayacağı düşüncesindeyim. Kendimi bayağı geliştirmem gerekiyor” (EAÖ3).

“Öğrenci soruları bazen zorladı beni öyle söyleyeyim. Farklı şeyler bilmek gerekiyor, sadece ilahiyatta aldığımız yetmiyor. Din kültürü dersinde her soruya sadece dini açıdan cevap vermem gerekiyor gibi düşünüyordum ilk başta, o yüzden ben direkt ilahiyatta ne öğrendim diye hemen onu düşünmeye çalışıyordum. Ama sonrasında zaman geçtikçe son haftalarda özellikle farklı olarak da düşünmeye başladım, daha bilimsel yaklaşıma çalıştım. Mesela filozofların sözlerinden bile cevap vermeye başladım” (EAÖ3).

Öğretmenler; hem derse hem de kendilerine yönelik farklı meslektaşlarından, velilerden, öğrencilerden, toplumdan gelen beklentiler ve din konusundaki farklı algılama biçimleri karşısında zorluklar yaşamaktadırlar. Başarılı örneklerle bakıldığında, iletişim bakımından sorun yaşamayan, mesleği, okulu ve sınıfı ile barışık olan öğretmen deneyimlerinin öne çıktığı görülmektedir.

“Zihinsel anlamda inanç düzeyinde karma sınıflar. Ateistinden tut çok dindar aile çocukları bir arada. Dolayısıyla hepsine, her kesime hitap edecek bir konuşma dili

geliştirmemiz gerekiyor. Bunu biz yıllar içinde zaten geliştirdik ama aday öğretmenler bu süreci çok iyi bilmiyorlar. Yani konuşurken sanki camide vaaz eder gibi ilahiyatta yetiştiği ortamda konuşuyor. O adaptasyonda biraz sıkıntı yaşadık” (KDÖ2).

“Veliler de bile benim çocuğum yazın Kur’an kursuna gidiyor. Neden düşük aldı dersten? Hep bir beklenti var” (KDÖ5).

“İlk gittiğimde hatta kendi stajyer arkadaşlarım bile ilahiyat fakültesi olup da oradan din kültürü diye atanıldığını bilmiyorlarmış. İnanılmaz ön yargılar” (KAÖ5).

“[Din kültürü özelinde] Hiçbir zorluk yok. Ben hiçbir zorluk yaşamadım. Zaten okulumda benim öğretmenler, arkadaşlarımla iletişimim güçlü. Yani o da aday öğretmenimin dikkatini çekti...”(KDÖ3).

Adaylar ilahiyat alanı olarak DKAB dersinde kaynak, materyal ve ders işleniş zenginliği anlamında bir yoksunluk duygusu içinde kendilerini görüyorlar. Ayrıca öğretmenin rolü konusunda da konu, muhteva, ders işleniş süreçleri gibi hususlarda pasif bir algı geliştirmiş görünmektedirler. Diğer alanların ise ne yaptıklarını bildiklerini ve zengin ders içeriklerine sahip olduklarını ileri sürmektedirler.

“Yeterli kaynağımız yok bizim. Mesela diğer branşlara baktığımız zaman dersin başında sonunda ne yapacaklarını biliyorlar. Bizim ki tamamen afaki yani. İçerik boş bizde, kaynak eksik. Nasıl öğreteceğinizi, nasıl dolduracağınıza siz karar veriyorsunuz. Slaydı ben kendim yaptım. Mesela videodur vesairedir ben kendim ayarlayarak devam ettirdim... Bir İngilizceye baktığım zaman tüm içerik hazır,...tıkır tıkır her şeyi rahat bir şekilde yapıyor...Sadece ezberlemişiz, mesela bir şeyleri sadece öğrenmişiz, ama sınav için çalışmışım ben onu fark ettim okula geldiğim zaman...Hayatın içerisine çok fazla dökememişim, bazı şeyleri pratikleştirememişim” (KAÖ1).

### **3. Tartışma, Sonuç ve Öneriler**

#### **3.1. Öğretmen olmak**

Araştırma bulgularında ortaya çıkan boyutlarından biri öğretmen olmanın anlamı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Özellikle öğretmenlerin kişilik özellikleri üzerinde yoğun betimlemeler yapılmıştır. Öğretmen olmaya karar verme süreçlerinde öğretmenlerin kişilik özelliklerinin etkisi açıkça görülmektedir. Bu durum, öğretmen eğitimi süreçlerinde “öğretmenlik yapma” ile “öğretmen olma” kavramsallaştırması üzerinden incelenmektedir (Karadağ - Dulay, 2017).

“Öğretmen olmak” ve “öğretmenlik yapmak” şöyle ifade edilmiştir: Öğretmen olmak; yıllarca unutulmayan ve öğrencilerde derin izler bırakan özelliklere sahip olmak, belirlenmiş görevlerin ötesine geçip

mesleğini sevmek, mesleğinin gerektirdiği özverinin farkında olmak, öğretim yaklaşımlarını öğrencilerini ve onların ihtiyaçlarını gözlemleyerek oluşturmak, temelde öğrencilerle sevgi saygı ve güvene dayalı ilişkiler kurmak olarak açıklanmış, öğretmenlik yapmak ise sadece belirlenmiş ve tanımlanmış görevlerle sınırlandırılmış bir anlayış olarak belirlenmiştir (Karadağ - Dulay, 2017, 387).

Din eğitimi alanındaki aday ve danışman öğretmen deneyimleri üzerinden öğretmen olmanın anlamına yönelik kişilik özellikleri dikkate alındığında, araştırma bulgularından aşağıdaki sonuçlara varmak mümkündür.

Öğretmen olmaya karar vermede etkili olan nitelikler: İnsanlara bir şeyler öğretme arzusu içinde olmak, insan yetiştirmenin değerini Hz. Muhammed üzerinden, O'nun insanlarda ve toplumda bıraktığı etkiyi okul ve sınıf örneğinde gösterebilmek, saygılı ve kibar davranan bir öğretmen olarak öğrencinin karşısına çıkmak, "acaba sevdiğim öğretmenim nasıl anlatıyordu" diye öğrencilerinin hafızasında bir model olmayı başarmak, disiplini ve şefkatli kişiliği ile işini ve mesleğini seven, sevdiğini de hissettiren ve bunu nasıl başardığı konusunda da öğrencilerinin zihninde merak duygusu uyandırarak yer edinmek, öğrenciyi derse katan ve dersle bütünleşmiş bir şekilde yaşayarak dersi anlatabilmek, öğrenciyi dinlemek, değer verdiğini öğrenciye hissettirmek, öğrenciye umut aşılama ve zorluklar karşısında motive etmek. Bu nitelikler, bir öğretmeni öğretmenlik yapmaktan öğretmen olmaya taşıyan özellikler olarak anlam kazanmıştır.

Tartışma ve sonuçlardan hareketle şu öneriler üzerinde durulabilir:

İlk defa denenen uygulama, aksaklıklar giderilerek en kritik aşamalarından birini oluşturan adaylık eğitimi süreçlerinde tekrar yürürlüğe konabilir. Böylece aday öğretmenler atanır atanmaz sadece "öğretmenlik yapmak" için acilen derslere girmek zorunda kalmayacak, öğretmen olmayı başarmış danışmanın yanında "öğretmenlik yapmaktan öğretmen olmaya" nasıl bir dönüşüm yaşandığını deneyimleme imkânına kavuşmuş olacaklardır.



### **3.2. Öğrenmenin ve Öğretmenin Yeniden Keşfi: Adaylık ve Danışmanlık**

Günümüzde yaşanan hızlı ve yoğun değişim dikkate alındığında, öğretmenlerin öğrenme ortamlarında yaşadıkları zorlukların neleri talep ettiği çok yönlü yaklaşımları kaçınılmaz kılmaktadır. Süreç, öğretmenlerin hizmet öncesinde yetiştirilmesi kadar içinde buldukları ve yüzleştikleri gerçekliği dikkate alan mesleki gelişim boyutunun da farkında olan arayışları zorunlu hale getirmektedir. Bu bağlamda pek çok yaklaşım ve arayış üzerinde durulmaktadır (Güneş, 2016, 415).

Özellikle iki temel yaklaşıma dikkat çekmekte fayda vardır. İlk yaklaşımda öğretmen eğitiminin sadece yetiştirme boyutu üzerinde durulur, mesleki gelişimine gereken önem verilmeyebilir; oysa diğer öğretmen eğitimi yaklaşımında mesleki gelişim tam da öğretmenin kendi, öğretme ortam ve uygulamalarının bir bileşenidir ve öğretmen kendi bilgisini kuramsal ve uygulama boyutuyla geliştirmeye açık tutar (Atay, 2003, 51).

Farklı ülkelerde aday öğretmen eğitimi ve danışman öğretmenlerin süreçte aldıkları görevin işlevi üzerinde durulmakta, özellikle adayların göreve başladıkları çok erken bir zamanda ayrılıyor olmaları, hatta deneyimli öğretmenlerin tüm birikimleriyle mesleği bırakmaları, öğretmen eğitimi sisteminin temel sorunlarından biri olarak görülmektedir (Darlink – Hammond, 2016, 117). Bu sorun çerçevesinde yapılan araştırmalarda, adaylık eğitiminde danışmanlık (mentörlük) sisteminin etkisine dikkat çekilmekte, iyi tasarlanmış mentörlük programlarının öğretmenlerin tutumlarını ve mesleki becerilerini geliştirerek adaylar için görevde kalma oranını artırdığı, deneme yanılma ile adaylık sürecini geçiren öğretmenlere kıyasla daha kısa sürede uzmanlaştıklarını, aynı şekilde kıdemli öğretmenlerin de yeni bir soluk kazandıkları, adaylara deneyimleriyle rehberlik yapmanın yanı sıra meslekte daha uzun süre kalmalarını sağladığı belirtilmektedir (Darlink – Hammond, 2016, 118).

Farklı çalışmalarda, ülkemizdeki yeni uygulamanın adayların eğitim süreçlerine katkı yaptığı yönündeki bulgular, bizim çalışmamızla örtüşmektedir (Sarıkaya vd., 2017, 939; Kozikoğlu - Soyalp, 2018, 934; Ulubey, 2018, 480; Cengiz, 2018, 932). Çalışmamızda diğer çalışmalardan farklı olan bulgu ise, aday eğitiminin aynı zamanda danışman

öğretmenlerin mesleki gelişimleri açısından da katkı yaptığı yönünde olmuştur.

Öğretmen eğitime bir bütünlük içinde bakıldığında, araştırma bulgularından ve tartışmalardan aşağıdaki sonuçlara varmak mümkündür:

Ülkemizde bir kez denenmiş olan aday öğretmen eğitimi hem adaylara yönelik mesleğe başlarken hem de danışmanların mesleki gelişimleri açısından öğretici ve destekleyici bir işlev görmüş, adaylar ve danışmanlar arasında etkileşim ortamı oluşturmuştur.

Yeni uygulama, aksayan yönlerine rağmen adayları kritik geçiş sürecinde daha hazırlıklı hale getirmiş, danışmaları da mesleki gelişimleri bakımından sisteme daha aktif bir şekilde katabilmiştir.

Danışman öğretmenlere, uygulama öncesinde verilen eğitimler destekleyici bulunmuştur. Ancak bu eğitimlerin eğitimciler, ortam, içerik, zaman ve danışmanların sürece katılma biçimlerine göre verimlilik durumları değişkenlik göstermiştir.

Tartışma ve sonuçlardan hareketle aşağıdaki öneriler üzerinde durulabilir.

Aday öğretmenler çoğu zaman dolu olan merkezi okullara gelebilme ve okulların kurum kültüründen yararlanma imkânından meslek hayatlarında uzun süre mahrum kalmaktadırlar. Yeni başlayan aday öğretmenler için bu engelleyici durumu ortadan kaldırmanın bir yolu olarak, incelenen uygulamada olduğu üzere aday öğretmenliğin ilk altı ayında atandıkları okullarda direk derse girmeden ve deneme yanılma süreçlerine maruz kalmadan, merkezi okullarda ve danışman öğretmenlerin rehberliğinde göreve başlamaları sağlanabilir.

Aday öğretmen eğitimi için danışman (mentör) öğretmenlere ve koordinatörlere verilen eğitimlerde ortam, amaçlar, temel konular, zaman ve eğitici gibi bileşenlerin tüm gruplar için eşit bir program çerçevesinde yürütülmesi sağlanabilir.

Lisans döneminde inanç/kültür farklılığını ve öğretim yaklaşımlarını konu alan seçmeli derslere programlarda daha etkin bir şekilde yer verilebilir.

### 3.3. Aday Öğretmen Danışman Öğretmen Uygulaması ve İşleyişi

Aday öğretmen eğitiminde benimsenen model ve programların daha işlevsel hale gelmesi için yeterli veri setini oluşturabilmek önem arz etmektedir (Ingersoll, 2016; K. Wong vd., 2016). Bu bağlamda farklı ülke deneyimlerinde adaylık programlarının verimli olması için bazı etkenler üzerinde durulmaktadır. Aday öğretmenlik programlarının kapsamlı tutulması, adaylar için azaltılmış ders yükü, aynı branştan öğretmenlerden planlama ve danışmalık desteği almak gibi bileşenler ön plana çıkmaktadır (Ingersoll, 2016, 266).

Ülkemizde de ilk defa uygulanan adaylık programı, diğer uygulamalarla kıyaslandığında adaylar için ilk dönem ders yükü getirmemesi ve yoğun danışman desteği sunması bakımından işlevsel olduğu araştırma bulgularında görülmüştür.

Aday öğretmen eğitimiyle ilgili iş ve işlemleri konu alan farklı çalışmalarda da aşağıdaki bulgular üzerinde durulmuştur.

Uygulama pek çok yönden olumlu bulunmakla birlikte evrak yoğunluğunun fazla olması yakınma konusu olmuş, aday öğretmenlerin tamamı kitap okuma, film izleme ve yapılan ziyaretleri olumlu bulmakla birlikte önerilen kitaplar okunduktan sonra özet yazmak zorunda bırakılmalarına anlam verememiştir (Topsakal - Duysak, 2017, 629 – 630). Özlük hakları bakımından süreçte emeği geçenlere belirli ödemelerin yapılmasının güdülenmeyi arttıracığı üzerinde durulmuştur (Topsakal - Duysak, 632). Programın olumlu yönlerine rağmen paydaşlar tarafından anlaşılmasından kaynaklı sorunların yaşandığı, programın uygulanması ve denetiminde de sorunlar olduğu belirtilmiştir (Ulubey, 2018, 485). Okul içi, okul dışı ve hizmet içi eğitim faaliyetlerinin yüksek oranda gerçekleştirildiği ifade edilmiş, süreçte bilgilendirme yetersizliği, aday öğretmenlerin okulda kendilerini değersiz hissetmeleri gibi konular aday öğretmenler tarafından çoğunlukla sorun olarak görülmüştür (Alataş, 2017).

Uygulamanın işleyişi ile ilgili hem bizim araştırmamız hem de diğer çalışmalardan hareketle aşağıdaki sonuçlar üzerinde durulabilir.

Söz konusu uygulama, mesleğin kritik aşamasında adayları doğrudan derse sokmayarak yoğun gelebilecek ders yükü karşısında daha hazırlıklı olmalarını sağlamıştır. Hem adaylar hem de danışmanlar bu durumu olumlu karşılamışlardır. Farklı ülke deneyimlerinde de yeni

başlayanlar için bu durum odak konulardan biri olarak ele alınmaktadır. Öğretmenlik mesleğinin sınıf gerçeğinde çoğu zaman diğer meslektaşlardan izole bir şekilde gerçekleştiği belirtilmekte ve bu izolasyonun getirdiği yalnızlık ve zorluk özellikle yeni başlayanlar için “denizde kaybol, bat ya da çık, ateşle oynamak, ya da gençleri parçalayan bir meslek olarak öğretmenlik” gibi ifadelerle tartışma konusu edilmektedir (Ingersoll, 2016, 261). Bu çerçevede yeni uygulamanın adaylık sürecindeki pek çok mesleki zorluğu giderdiği söylenebilir.

Aday öğretmen programına yönelik bir kez denenen bu uygulamaya ilişkin elde edilen veriler alanda bir canlılık oluşturmuş ve öğretmen eğitimine yönelik ülkemizde yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.

Adaylık eğitiminde aşırı derecede form doldurma, raporlama ve kırtasiye işlemleri, uygulamanın özüne katkı yapmayan bir iş yükü olmanın ötesinde bir anlam taşımamıştır.

Bazı adayların, danışmalarının okullarına karşı ilk haftalarda aidiyet konusunda zorluklar yaşadıkları görülmüştür. Ancak bu durum danışmanların, okul idaresinin ve ilerleyen haftalarda öğrencilerin yaklaşımlarına göre değişiklik göstermiştir. Çoğu örnekte iyi yönde ilerleme olmuştur.

Özlük hakları ile ilgili belirsiz işlemler, programın verimini olumsuz etkilemiştir. Özellikle stajyerlikte uygulama öğrencileri için uygulama öğretmenlerine ödenen ücretin, aday öğretmen eğitimi sürecinde danışmanlar için verilmemesi çelişkili bir durum olarak görülmüştür.

Alanında başarılı ve okulda iletişimi iyi olan danışmaların uygulamada yer alması, özellikle ilahiyat alanında DKAB adayları için diğer branşlardan meslektaşları, sınıf ve veli iletişimi açısından işlevsel bulunmuştur.

Bu sonuçlardan hareketle aşağıdaki öneriler üzerinde durulabilir.

Diğer uygulamalardan farklı olarak bu yeni uygulamada işlevsel hale gelen, atandıkları ilk dönemde adayların yalnız başına derse girmeme ve nöbet tutmama görevi aday öğretmen eğitiminde devam ettirilebilir.

Adayların adaylık süreçlerinde hem çalıştıkları okula hem de bakanlığın tüm diğer birimlerine aidiyet duygusu kazanmaları konusunda gerekli etkinliklere ağırlık verilebilir.

Uygulamanın özünü değiştirmeyecek sayı ve yoğunluktaki form doldurma ve kırtasiye işlemleri azaltılabilir.

Aday eğitiminde danışman öğretmenlerin özlük hakları, çalışma saatleri, ücretlendirilmeleri ve iş yükleri dikkate alınarak düzenlemeler yapılabilir, danışmanlık için teşvik edici dönütler verilebilir.

Gönüllülük esasının danışman öğretmenlerin seçilmesinde işlevsel olması sağlanabilir.

Adaylık süreçlerinde verimli okul iklimi oluşturan yöneticiler onure edilebilir.

#### **3.4. Bir Öğretmen Nasıl ve Ne Zaman Mutlu Olabilir?**

Aday eğitimi sürecinde adayların ve danışmanların duygu, değer ve anlam dünyasında neler deneyimlenmiştir ve öğretmenler için bu deneyimler ne anlama gelmektedir? sorusu, uygulama boyunca belirgin boyutlardan bir diğerini oluşturmuştur.

Literatüre bakıldığında öğretmenlerin, iş yaşamındaki motivasyonları, mesleki değerleri, mesleğin icrasında elde edeceği doyum, yaşayacağı mutluluk ve anlamlı çalışma gibi bireyin psikolojik ihtiyaçları belirgin eksenleri oluşturmaktadır (Çetin, 2018, 171).

Aday öğretmen olma süreci ve uygulamalarına ilişkin yapılan çalışmalarda, duyguların öğretmenlik mesleğinin güçlü yanlarından birini oluşturduğu, öğretmene atfedilen önem ve öğrenme - öğretme çabasında başta adaylar olmak üzere öğretmenlerin hak ettiği değeri görüp görmeyeceği endişesi, gönüllü dahi olsa gerçekleştirilen çalışmaların kalitesini etkilediği üzerinde durulmaktadır (Kılıç ve Özbey, 2016, 35).

Bu anlamda öğretmenin kim olduğunu bilmesi, iyi bir öğretim için en az öğretilecek konu ve öğrenci kadar değerli ve önemli görülmemekte, bu öncüllerden hareketle iyi bir öğretimin ortaya konması için öğretmenin hayatında kendine yönelik daha derin bir çerçeve oluşturacak alanlar açılmasının imkânına vurgu yapılmaktadır (Palmer, 2016, 58).

Araştırma bulgularından ve tartışmalardan hareketle öğretmenlerin duyuşsal ihtiyaçları ile ilgili olarak aşağıdaki sonuçlar üzerinde durulabilir.

Yeni uygulamanın getirdiği bir fırsat olarak öncelikle adayların ve danışmanların birbirlerine verdikleri dönütler, öğrencilerden, velilerden ve çevreden aldıkları tepkiler, gördükleri ilgi, üst birimler nezdinde taşıdıkları değer, öğretim süreçlerinde kim olduklarını daha da güçlü bir şekilde anlamlandırmalarını sağlayan etkenler olarak görülmüştür.

Özellikle öğretmenliğin yeniden ayağa kaldırılmasında güzel, verimli bir uygulama hissini uyandırdığı, dışardan bakılınca artık deneyimli öğretmen olarak görülmenin; imzasına ve inisiyatifine güvenilerek danışman seçilmenin, bir öğretmenin kendini yeniden değerlendirme anlamında başlı başına bir değer taşıdığı ortaya çıkmıştır.

Uygulamadaki yoğun koşuşturmaların, bir plaket ya da ücret olarak karşılığının takdir edilmemesi çok üzücü karşılanmıştır.

Aday eğitimi süreci, hem adaylar hem de danışmanlar için meslek hayatında unutulmayacak çok hoş ve değerli bir anı olarak anlamlandırılmıştır.

Deneyimlerini anlatmalarına ve içlerini dökmelerine fırsat vermesi nedeniyle bu tür nitel araştırma görüşmeleri çok değerli bulunmuştur.

Genç aday öğretmenlerle bir dönem boyunca yoğun deneyim paylaşımı, danışmanlar için taze kan gibi yenileyici bir anlam taşımıştır.

Yukardaki sonuçlardan hareketle aşağıdaki öneriler üzerinde durulabilir:

Mesleki gelişim seminerleri ve müfettişlerin rehberlik çalışmaları, özellikle öğretmenlerin ihtiyaçları ve önerileri çerçevesinde daha işlevsel hale getirilebilir.

Aday eğitiminde sürece gönüllü olarak katılan ve uygulamalarda aktif görev alan danışman öğretmenler plaket (onurluk) ve ek ücret ile takdir edilebilir.

### **3.5. Alan Saha İlişkisi ve Formasyon Eğitimi**

Alan saha ilişkisi ve formasyon süreci hem hizmet öncesi hem de hizmet içi boyutları ile ilahiyat alanına bağlı öğretmenlikler açısından pek çok araştırmaya ve tartışmaya konu olmaktadır.

En belirgin tartışmalardan biri formasyon eğitimi üzerinde yapılmaktadır. Sertifika şeklinde yürütülen formasyon eğitiminin lisans içinde alınan formasyon eğitimine, özellikle bu çalışmada incelenen

adaylık eğitimi süreçlerine kıyasla pek çok açıdan yetersiz olduğu ifade edilmektedir.

Çınar (2016, 493)'ın çalışmasında öğretmenlik formasyon derslerinin lisans eğitimi içerisinde verilmesinin, sertifika programı şeklinde verilmesine kıyasla, öğretmen adaylarının öğretmenlik tutum ve yeterliklerinde ve tüm alt boyutlarında (DKAB bölümü lehine) anlamlı düzeyde farklılık oluşturduğu belirtilmiştir. Gün (2017, 125)'ün çalışmasında da öğretmen adayları, mezun olduktan sonra sertifika şeklindeki formasyon eğitiminin verimli olmadığını belirterek, pedagojik formasyon eğitiminin lisans eğitimine dahil edilmesini ve daha uzun bir sürece yayılmasını gerekli gördüklerini ifade etmişlerdir.

Yazıbaşı (2018, 39)'nın çalışmasında İlahiyat/İslami İlimler, İslam ve Din Bilimleri, Dini İlimler Fakülteleri lisans programları içinde 2017-2018 eğitim-öğretim yılından itibaren seçmeli olarak verilmeye başlanan formasyon derslerine yönelik yapılan çalışmada, öğretmen adaylarının öğretmen olma yeterliği bakımından olumlu algı içinde oldukları üzerinde durulmuştur.

Diğer yandan hizmet öncesinde formasyon derslerini lisans aşamasında almış olmak, sertifika şeklinde dışardan alınan eğitime kıyasla verimli olmakla beraber, lisans döneminde formasyon eğitiminin niteliği ve imkanı bir başka tartışma alanını oluşturmaktadır.

Örneğin aday öğretmenlerin değer eğitimi etkinliklerine yönelik görüşleri üzerinde yapılan bir çalışmada ilginç bir sonuç ortaya çıkmıştır. Hizmet öncesi lisans döneminde değer eğitimi dersini okuyan aday öğretmenlerin, öğretmenlik uygulaması yaparken derslerde öğrencilerin pasif olduğu etkinlikleri daha çok tercih etmeleri istatistiksel olarak anlamlı bulunmuş, lisans döneminde değer eğitimi almayan adaylarla kıyaslandığında bu anlamlı fark dikkat çeken bir bulgu olmuştur (Algur, 2019, 349 - 350). Bu durum yazarın da vurguladığı gibi lisans döneminde bir dersin yer alıp almaması kadar o dersin hangi yaklaşım, yöntem, materyal ve yetkinlik içinde verilir verilmemesinin de dikkate alınmasını önemli hale getirmektedir.

Süreç içinde formasyon eğitimini verimli yapan ya da başarısız kılan temel etkenler nelerdir sorusu anlam kazanmaktadır. Ayrıca Akyıldız, Altun ve Kasım (2020, 123 - 126)'ın çalışmasında da belirtilen, sınıfların belirli bir alan açısından homojen olma niteliği, stajyer olmanın

daha çok mesleğe başlamamış bir öğrenci olarak algılanması gibi ana temalar hem bizim çalışmamızda hem de farklı çalışmalarda tartışılan odak noktaları oluşturmaktadır.

Özellikle alan saha ilişkisi ve formasyon eğitimi arasındaki bağlantının lisans eğitiminde nasıl kurulduğu odak noktayı oluşturmaktadır.

Alan saha ilişkisinin teorik temelleri ve dayandığı saha deneyimleri, bir lisans öğrencisinin zihin dünyasında kurulamadığı durumlarda oluşan ayrışma, sınıf ve okul pratiğinde sadece formasyon dersleri ile kapatılamayacak boyutlara ulaşabilmektedir. Hatta bu durumda formasyon dersleri, yerine getirilmesi gereken sadece bir prosedür olarak görülmektedir. Örgün eğitim kurumlarındaki öğrencilerin ve velilerinin ilahiyat alanından beklenti, talep ve ihtiyaçları ile derslerin öğretim içerikleri aday öğretmenin gözünde karşılıksız kalabilmektedir.

Çalışmamızdan elde edilen bulgularda, alan saha ilişkisinin iyi kurulduğu aday öğretmen deneyimlerinde, hem formasyon eğitimi hem de alan bilgisi bakımından sınıf pratiğinde sorun yaşanmadığı görülmektedir.

Alan derslerinin içerikleri, felsefi yaklaşımları, program tasarımları, ihtiyaç analizlerinin yapılaş durumları ve öğretim yaklaşım biçimleri, bu bağlamda tartışılması gereken eksenleri oluşturmaktadır. Söz konusu arayıştan hareketle, lisans döneminde din felsefesinin okullarda öğretime yansması bakımından sunacağı katkının boyutları farklı çalışmalara konu olmaktadır (Altaş – Büyük, 2018, 130).

Bu anlamda DKAB bölüm mezunlarının alanı isteyerek tercih etmeleri (Özdemir - Kavak, 2012, 549) ve öğretmenlik uygulamasına bu bölümden katılan öğretmen adaylarının alan saha ilişkisi ve formasyon eğitimi açısından hem zihinsel hem de öğretmenlik uygulaması bakımından daha hazır oldukları yönündeki bulgular, çalışmamızla örtüşen veriler sunmaktadır (Çapcıoğlu - Kızılabdullah, 2020, 67).

Araştırma bulgularından hareketle şu sonuçlar üzerinde durulabilir.

- Formasyon eğitiminin verimliliğine yönelik yapılan değerlendirmelerde bazı etkenlerin belirgin olduğu görülmüştür.



1. Formasyon derslerinin yaklaşım, yöntem ve teknik olarak veriliş biçimleri,

2. Formasyon derslerinin alanında uzman akademisyenlerce verilip verilmediği ve fakültelerin bu anlamda yeterli öğretim elemanlarına sahip olma durumu,

3. Formasyon derslerine ve uygulamalarına ayrılan zamanın yıllar ve dönemler açısından yeterli sürelerle yayılması,

4. İlahiyat alan derslerinin alınış süreci ile formasyon dersleri arasında yaşanan disiplinler arası ilişkisel durum ve alan saha ilişkisinin niteliği,

5. Stajyerlikte formasyon eğitiminin, öğrenci gözünde bir öğretmenlik meslek eğitimi değil, geçilmesi gereken bir ders olarak algılanmasından doğan motivasyon durumu,

6. Formasyon derslerinde sınıfların belirli bir alan açısından homojen/heterojen olma (sınıf, matematik DKAB öğretmenliği) niteliği.

• Lisans içinde verilen formasyon eğitimi, sertifika formasyon eğitimine kıyasla daha verimli ve başarılı olarak deneyimlenmiştir.

• Stajyer öğretmen adaylarının öğrenci olmaları nedeniyle yaşadıkları motivasyon düşüklüğü, ancak göreve başladıktan sonra doğrudan sınıfa girmeden danışman öğretmen rehberliğindeki adaylık sürecinde okul - sınıf pratiği ve öğretmenlik uygulaması ile giderilebilmiştir.

• İlahiyat alan dersleri ile sahanın ihtiyaç ve talepleri arasındaki ilişkinin teorik ve pratik temelleri iyi kurulamadığında, hem alan dersleri hem de formasyon dersleri açısından, aday öğretmenlik döneminden başlamak üzere mesleki gelişimin ilerleyen aşamalarında yetersizlik algısı ortaya çıkmaktadır.

Bu sonuçlardan hareketle şu öneriler üzerinde durulabilir.

• Okul deneyimi ve öğretmenlik uygulaması bakımından, lisansta formasyon eğitiminde öğrenci olma nedeniyle yaşanan motivasyon düşüklüğünü gidermek amacıyla, atandıktan sonra adaylık eğitimi öğrencilikten mesleğe başlama bakımından gerekli olan hazırlayıcı bir aşama olarak ele alınabilir. Bu iki aşama birbirinin alternatifi olarak değil, birbirinin tamamlayıcısı olarak görülebilir.

• Aday öğretmenler, doğrudan öğrenci ile karşı karşıya bırakılmadan ve deneme yanılma sürecine maruz kalmadan okula, sınıfa

ve öğrenciye kısaca mesleğe yeterince ısındıktan sonra tek başlarına derslere ve nöbetlere devam edebilirler.

• İlahiyat alan dersleri ile sahanın ihtiyaç ve talepleri arasındaki ilişkinin teorik ve pratik temellerini saptayan çok yönlü ihtiyaç analizleri yapılabilir.

### Kaynakça

- Akyıldız, Salih vd.. "Adaylık Eğitimi Uygulama Sürecinin Aday Öğretmenlerin Görüşlerine Göre İncelenmesi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2020), 117-131. DOI: 10.21733/ibad.655108
- Akyüz, Yahya. "Öğretmen Yetiştirme Tarihimizde Nitelik Arayışına İki Örnek". *Eğitimde Nitelik Geliştirme: Eğitimde Arayışlar I. Sempozyumu Bildiri Metinleri*. ed. İlhami Fındıkçı. 222-227. İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 1991.
- Akyüz, Yahya. *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişmedeki Etkileri (1839 - 1950)*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Alataş, Hürriyet. *Türkiye'de 2016 Yılında Uygulanan "Aday Öğretmen Yetiştirme Programı" Uygulamasının Değerlendirilmesi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Algur, Hüseyin. "Adaylık Eğitimi Alan Öğretmenlerin Değer Öğretimi Etkinlikleri Hakkındaki Görüşleri". *Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal* 12 (Haziran 2019), 319-356. <https://doi.org/10.18498/amailad.579981>
- Altaş, Nurullah - Büyük, Celal. "Öğretmen Yetiştiren Bir Kurum Olarak İlahiyat Eğitiminin Genel Hedefleri Altında Din Eğitimi ve Din Felsefesi Eğitimi İlişkisi (Din Eğitimi ve Din Felsefesi İlişkisi Özel Amaçlara Nasıl Yansımaları?)". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 1/2 (Aralık 2018), 115-133. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/udfad/issue/42095/506389>
- Atay, Demir Yalaz. *Öğretmen Eğitiminin Değişen Yüzü*. Ankara: Nobel Yayınları, 2003.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

Balkar, Betül - Şahin, Sevilay. "Aday Öğretmenlere Yönelik Mentörlük Programının Uygulanmasına İlişkin Eğitimcilerin Görüşleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 29 (2014), 83-100. doi number: <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2547>

Balkar, Betül - Şahin, Sevilay. "Yeni Bir Öğretmen Yetiştirme Yaklaşımı Olarak Göreve Başlatma Programı". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/1 (2015), 1-19. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/161068>

Binbaşıoğlu, Cavit. *Öğretmen Yetiştirme Açısından Türkiye'de Eğitim Bilimleri Tarihi*. İstanbul: MEB. Yayınları, 1995.

Cengiz, Ekrem. "Türkiye'de İlk Kez Uygulanan Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (2018), 932-968. <http://dx.doi.org/10.23891/efdyyu.2018.92>

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir vd.. Ankara: Siyasal Kitapevi, 3. Basım, 2016.

Çapcıoğlu, Fatma - Kızılabdullah, Yıldız. "Uygulama Öğretmeni ve Öğrencilerinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Uygulaması Sürecine Yönelik Görüşleri". *Dini Araştırmalar Dergisi Prof. Dr. Beyza Bilgin Özel Sayısı* 23 (58) (2020), 51-78. <https://doi.org/10.15745/da.797997>

Çetin, Şaban. "Öğretmenlik Mesleğinde Değerler". *Öğretmen Yetiştirme Sistemimiz*. ed. Mustafa Ergün vd.. 165-191. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018.

Çınar, Fatih. "Din Öğretiminde Öğretmen Yetiştirme Sorunu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 493-513. [https://www.sosyalarastirmalar.com/cilt9/sayi46\\_pdf/5egitim/cinar\\_fatih.pdf](https://www.sosyalarastirmalar.com/cilt9/sayi46_pdf/5egitim/cinar_fatih.pdf)

Darlink – Hammond, Linda. "İyi Öğretmenlerin Mesleği Bırakmasını Engellemek Neden Önemlidir, Liderler Neler Yapabilir". çev. Esra Çakar Özkan vd.. *Eğitim Programlarında Güncel Sorunlar*. Ornstein C. Allan vd.. 111-119. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.

- Doğan, Recai - Altaş, Nurullah. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 109-122.
- Ev, Halit. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakülteleri ve Öğretmen Yetiştirme Sistemini Yeniden Yapılandırma". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/4 (Aralık 2015), 83-100. <https://doi.org/10.18026/cbusos.41399>
- Gökçe Toker, Asiye. "Sınıf Öğretmenlerinin Adaylık Dönemlerinde Yaşadıkları Mesleki Sorunlar". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 21 (2013), 137-156. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/786874>
- Gökkyer, Necmi. "Öğretmen Adaylarının Hizmet Öncesi Eğitimleri Sürecinde Derslerin İşlenişine İlişkin Görüşleri". *Milli Eğitim* 196, (2012), 124-141. Erişim 24 Haziran 2020. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/442222>
- Gültekin, Mehmet. "Dünyada Öğretmen Yetiştirme". *Öğretmen Yetiştirme Sistemimiz: Dün, Bugün ve Yarın*. ed. Mustafa Ergün vd. 403-440. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018.
- Gün, Ayşegül. "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Yeterlik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri: Amasya Üniversitesi Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 8 (Haziran 2017), 125-171. <https://doi.org/10.18498/amauidf.325833>
- Güneş, Firdevs. "Öğretmen Yetiştirme Yaklaşım ve Modelleri". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17/3 (Aralık 2016), 413-435. [http://kefad2.ahievran.edu.tr/archieve/pdfiler/Cilt17Sayi3/JKEF\\_17\\_3\\_2016\\_413-435.pdf](http://kefad2.ahievran.edu.tr/archieve/pdfiler/Cilt17Sayi3/JKEF_17_3_2016_413-435.pdf)
- Hurn, Christopher J. *Eğitim Sosyolojisi: Okulun İmkân ve Sınırları*. çev. Mustafa Sever vd.. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018.
- Ingersoll, Richard. "Yeni Başlayan Öğretmenlerin Adaylık Eğitimi: Veriler Bize ne Anlatıyor?". çev. Öner Uslu vd.. *Eğitim Programlarında Güncel Sorunlar*. Ornstein C. Allan vd.. 261-268. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.

- Işıkdoğan, Davut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*. ed. Recep Kaymakcan vd.. 553-569. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011.
- İlyas, İbrahim Emre vd.. *Türkiye'de Aday Öğretmen Yetiştirme Modeli İzleme ve Değerlendirme*. Siyaset Ekonomi ve Toplumsal Araştırma Vakfı SETA, 2016. Erişim Temmuz 2019. <https://setav.org/assets/uploads/2017/04/AdayOgretmenler.pdf>
- Karadağ, Engin - Dulay, Sabiha. *Öğretmen Tipolojileri: Öğretmenler Sınıfta Nasıl Davranır*. Ankara: Pegem Akademi yayınları, 2017.
- Kılıç, Burcu - Özbey, Nüket. "Tek Başına Yaşayarak Öğretmenliği Öğrenme: 'Yapılandırmacı Stajyerlik'". *Öğretmenlik Halleri: Türkiye'de Öğretmen Olmak Üzerine Nitel Bir Araştırma*. ed. Mustafa Sever - Ahmet Aypay. 1-47. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Koç, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri". *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*. ed. Recep Kaymakcan vd.. 523-552. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011.
- Kozikoğlu, İshak - Senemoğlu, Nuray. "Mesleğe Yeni Başlayan Öğretmenlerin Karşılaştıkları Güçlükler: Nitel Bir Çözümleme". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi, – Journal of Qualitative Research in Education*, 6/3 (2018), 341-371. Erişim 2019 <https://dergipark.org.tr/tr/pub/enad/issue/40655/490127>
- Kozikoğlu, İshak - Soyalp, Hayriye. "Aday Öğretmenlerin, Danışman Öğretmenlerin ve Okul Yöneticilerinin Aday Öğretmen Yetiştirme Programına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33/4 (2018), 934-952. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/557828>
- K. Wong, Harry vd.. "Dünya Yeni Adaylık Eğitimiyle İlgili Bize Neler Öğretebilir?". çev. Öner Uslu vd.. *Eğitim Programlarında Güncel Sorunlar*. Ornstein C. Allan vd.. 242-249. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.
- Mayring, Philip. *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. çev. Adnan Gümüş vd.. Ankara: BilgeSu, 2001.

- A. YEMENİCİ / Teacher Candidate Training and Training Process from the Perspective of Religious Culture and Moral Knowledge Teacher Candidates and Adviser Teachers | 265
- MEBTTKBÖAK, Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığının 29 Haziran 2020 tarih ve 12 sayılı Öğretmenlik Alanları Kararı. Türkiye: *Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi* 2754 (Temmuz 2020). Erişim 11 Ekim 2020. [file:///C:/Users/YBU/Downloads/2754\\_Temmuz\\_2020.pdf](file:///C:/Users/YBU/Downloads/2754_Temmuz_2020.pdf)
- MEBAÖYP, Milli Eğitim Bakanlığı Aday Öğretmen Yetiştirme Programı Konulu Valiliklere Gönderilen Bakanlık Yazısı/ 17 Ekim 2016, İlgi d. Erişim Temmuz 2020. [https://kirikkale.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2016\\_10/18125853\\_a\\_day\\_ogretmen\\_yetistirme\\_programi.pdf](https://kirikkale.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2016_10/18125853_a_day_ogretmen_yetistirme_programi.pdf)
- MEBAÖYS, Milli Eğitim Bakanlığı Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Ayrıntıları Belli Oldu/ 18 Şubat 2016. Erişim 20 Şubat 2016. <http://www.meb.gov.tr/aday-ogretmen-yetistirme-surecinin-ayrintilari-belli-oldu/haber/10465/tr>
- MEBAÖYSİY. Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Yönerge. Türkiye: Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi 2702 (Mart 2016). Erişim 28 Haziran 2020. <http://mevzuat.meb.gov.tr/dosyalar/1769.pdf>
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. çev. Selahattin Turan vd.. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- ÖAYDY, Öğretmen Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği, *Resmi Gazete* 29329 (17 Nisan 2015). Erişim 14 Eylül 2019. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/04/20150417-4.htm>
- ÖSB, Öğretmen Strateji Belgesi 2017 – 2023. *Resmi Gazete* 30091 (9 Haziran 2017). Erişim 24 Haziran 2020. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2017/06/20170609-13.htm>
- Özdemir, Şuayip – Kavak, Rahime. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri ve Sorunları (Atatürk ve Erciyes Üniversiteleri Örneği)”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/7, (2012), 529-551.
- Özan, Mukadder Boydak - Nanto, Zülküf. “Okul Yöneticilerinin Aday Öğretmenlik Süreci ile İlgili Görüşleri”. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (KÜSBD)* 8/1 (Ocak 2018), 187-202. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/434439>

- Özoğlu, Murat vd.. *Türkiye ve Dünyada Öğretmenlik: Retorik ve Pratik*. Ankara: Eğitim Birsen Yayınları, 2013.
- Öztürk, Cemil. *Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.
- Palmer, Parker J. "Öğretmenin Kalbi". çev. Esra Çakar Özkan vd.. *Eğitim Programlarında Güncel Sorunlar*. Ornstein C. Allan vd.. 55-67. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (ed.). Pegem Akademi Yayınları. Ankara: 2014.
- Saldana, Johnny. *Nitel Araştırmacılar İçin Kodlama El Kitabı*. çev. Aysel Tüfekçi Akcan - Süleyman Nihat Şad (ed.). Pegem Akademi Yayınları. Ankara: 2019
- Sarıkaya, İsmail vd.. "Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecinin Aday ve Danışman Sınıf Öğretmenlerinin Görüşleri Kapsamında Değerlendirilmesi: Bir Karma Yöntem Çalışması". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi [GEFAD / GUJGEF]* 37/3 (Aralık 2017), 939-989. <http://www.gefad.gazi.edu.tr/tr/download/article-file/393029>
- Seferoğlu, Süleyman S. "Öğretmen Yeterlikleri ve Mesleki Gelişim". *Bilim ve Aklın Aydınlanışında Eğitim*. 58 (2004), 40-45. Erişim 24 Haziran 2018. [http://yunus.hacettepe.edu.tr/~%20sadi/yayin/Seferoglu\\_Ogretmen\\_Yeterlikleri\\_BAAE\\_2004-58.pdf](http://yunus.hacettepe.edu.tr/~%20sadi/yayin/Seferoglu_Ogretmen_Yeterlikleri_BAAE_2004-58.pdf)
- Topsakal, Cem - Duysak, Ahmet. "Aday Öğretmen Yetiştirme Sürecine İlişkin Aday Öğretmenler ve Diğer Paydaşların Görüşleri". *Sakarya University Journal of Education* 7/3 (Aralık 2017), 625-638. <https://doi.org/10.19126/suje.368228>
- Yazıbaşı, Muhammet Ali. "İlahiyat/İslami İlimler Fakültesinde Pedagojik Formasyon Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Derslerle İlgili Değerlendirmeleri". *İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar*. ed. Ramazan Biçer. 19-40. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.
- Zengin, Zeki S. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*. İstanbul: MEB Yayınları, 2004.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2021, 16: 267-299

## **İslam Fıkhdında Ölüünün Yaşayanlar Üzerindeki Hakları**

**Mesut BAYAR**

Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Dicle University, Faculty of Theology,  
Department of İslamic Law  
Diyarbakır, Turkey  
mesalem6@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-0119-7792

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 10 Mayıs / May 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 267-299

**Atf / Cite as:** Bayar, Mesut. “İslam Fıkhdında Ölüünün Yaşayanlar Üzerindeki Hakları [The Rights of the Dead Over the Alives in İslamic Fiqh]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 267-299.

<https://doi.org/10.18498/amailad.895211>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.



## The Rights of the Dead Over the Alive in Islamic Fiqh

### Abstract

Death is a reality that will happen to every person. As long as the person is in this world, he has responsibilities and rights. With death, the responsibility of the person ends. But their rights continue for a certain period of time. These rights were explained in our article. The aim of the article is to determine the rights of the deceased on the living and to explain the jurisprudence rights in terms of fiqh. For, understanding the rights of the dead; are discussed in three parts. the rights to the deceased's estate, rights to the body of the deceased and the rights to the soul of the dead. The continuation of legal regulations to a person after death shows that man has never been neglected by his Lord. Because these rights for the dead are provided by Him. Nobody can take away this right. The existence of rights regarding the body of the dead shows the value given to man. As the living thing of man is valuable, his dead body is also valuable. For these reasons, it is haram to harm the body of the living like to harm the body of the dead. Practices such as performing the funeral prayer of the dead, shrouding, washing, and burial are signs of the spiritual value given to the body of the deceased. With death, the rights of the deceased pass from him responsibility to him estate after a certain period of time. The deceased has both financial rights and personal rights, and sometimes two rights together. Personal rights end with death and do not pass on to heirs, on the other hand, solely financial rights pass on to heirs. Unless the financial rights of the deceased are paid, his estate is not distributed to the heirs. The debts of Allah; under normal conditions, not fall. However, if a person is unable to do this as long as he lives, this debt is deducted by ransom, as in fasting. The possibility of this after death; there are different judgments on this subject according to worship and different opinions of jurists in details. After death, the soul leaves the corpse, and with the grip of the soul, its disposition on the body ends. When the savings of the soul in the body cease, the field of action also disappears. On the other hand, there are practices that the dead have no effect and those who live after him death do for his. The performance of these practices by the living can be regarded as a right for the soul of the dead. In our study, were explained the rights to the soul and the fiqh judgements of the issues believed to affect the soul. Accordingly, it is unanimously accepted as a right that the living pray for the souls of the dead and make forgiveness their sins. It is also accepted by the majority that the recited Quran will be donated to the souls. These jurisprudences constitute the most important evidence of the existence of

rights for the souls of the dead. There are new developments about the nature of death every day. The fact that death includes a process until the person who completes this worldly life is resurrected makes the subject important. In this respect, Muslims need to be informed about the consequences of death. Considering that there is also information pollution on this subject today, the necessity of bringing together our duties against the dead in a study emerges. It is thought that this study contributes to death issue within the framework of the deceased's rights. The article consists of three titles following the introduction. In the first title, the concepts of death and right, which constitute the basic concepts of the research, were explained in proportion to their relevance to the subject. General results of death were given under the second title. In the third title, the rights of the deceased over the living were classified as one of these results and the rights to the body, estate and soul of the deceased are mentioned in turn.

**Keywords:** Islamic Law, Death, Dead, Right, Corpse.

### İslam Fıkında Ölünün Yaşayanlar Üzerindeki Hakları

#### Öz

Ölüm, her insanın başına gelecek olan bir gerçektir. Kişi bu dünyada olduğu sürece sorumluluklar yüklenmekte ve haklara sahip olmaktadır. Ölümle birlikte kişinin sorumluluğu bitmektedir. Fakat hakları belli bir süre devam etmektedir. Bu haklara literatürde ölünün hakları denilmektedir. Makalemizde söz konusu haklar açıklanmıştır. Makalenin amacı, ölünün yaşayanlar üzerinde haklarını tespit etmek ve bu hakların fıkıh açısından hükümlerini açıklamaktır. Hükümlerin anlaşılabilmesi için ölünün hakları; ölünün terikesine yönelik haklar, ölünün bedenine yönelik haklar ve ölünün ruhuna yönelik haklar olmak üzere üç kısımda ele alınmıştır. Ölümünden sonra da kişi ile ilgili hukuki düzenlemelerin devam etmesi insanın Rabbi tarafından hiçbir zaman ihmal edilmediğini göstermektedir. Çünkü ölü için haklar O'nun tarafından verilmiştir. Hiç kimsenin bu hakkı ortadan kaldırma yetkisi yoktur. Ölünün bedenine yönelik hakların var olması insana verilmiş olan değeri göstermektedir. İnsanın dirisine değer verildiği gibi ölüsüne de değer verilmiştir. Bu sebeplerle dirinin de ölünün de bedenine zarar vermek haram kılınmıştır. Ölünün cenaze namazının kılınması, kefenlenmesi, yıkanması ve gömülmesi gibi uygulamalar ölünün bedenine verilen manevi değer diğer belirtileridir. Ölümle birlikte ölünün hakları belli bir süre sonra zimmetinden terikesine geçer. Ölünün sırf mali hakları ve sırf şahsi hakları olduğu gibi bazen de bu iki hakkı beraber

bulunmaktadır. Şahsa bağılı haklar ölüümle sona ermekte ve mirasçılara intikal etmemektedir. Buna karşılık sırf mali hakları varislere intikal etmektedir. Bundan hareketle ölüünün mali hakları ödenmeden terikesi varislere taksim edilmemektedir. Allah haklarına gelince; normal şartlarda Allah hakkı sakıt olmaz. Ancak kişı yaşadığı sürece bunu yapamayacak durumda ise oruçta olduğu gibi fidye vermek suretiyle bu borcu düşürme hakkına sahiptir. Öldükten sonra bunun imkânına gelince; bu konuda ibadete göre değışen hükümler ve fakihlerin detaylarda farklı görüşleri bulunmaktadır. Ölüüden sonra ruh cesetten ayrılmakta, ruhun kabzedilmesi ile beden üzerindeki tasarrufu sona ermektedir. Ruhun bedendeki tasarrufu kesilince amel etme sahası da ortadan kalkmaktadır. Diğer yandan ölüünün yaşarken üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı ve ölüüünden sonra yaşayanların kendisi için yerine getirdikleri bazı ameller mevcuttur. Bu amellerin diriler tarafından ifası ölüünün ruhu için bir hak olarak değerlendirilebilir. Çalışmamızda ruha yönelik haklar ile ruha etki edildiğine inanılan meselelerin de fıkhî hükümleri açıklanmıştır. Buna göre dirilerin ölüüleri ruhları için dua okumaları ve günahlarının bağışlanması için istiğfarda bulunmaları ittifakla bir hak olarak kabul edilmektedir. Okunan Kur'an'ın ölüüleri ruhlarına bağışlanacağı da çoğunluk tarafından kabul edilmiştir. Bu hükümler ölüünün ruhlarına yönelik hakların mevcut olduğunun en önemli delillerini oluşturmaktadır. Ölüüün mahiyeti hakkında her geçen gün yeni gelişmeler meydana gelmektedir. Ölüü, bu dünya hayatını tamamlayan kişinin tekrar diriltileceğı güne kadarki bir süreci içine alması, ölüümlü olan insan için konuyu önemli hale getirmektedir. Bu açıdan Müslümanların ölüüün sonuçları konusunda bilgi sahibi olmaları bir vecibedir. Günümüzde bu konuda bilgi kirliliğinin de mevcut olduğü düşünöldüğünde ölüye karşı vazifelerimizi bir çalışmada bir araya getirmenin gerekliliğı ve önemi bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmayla ölüünün hakları çerçevesinde ölüü konusuna katkıda bulunulduğü düşünölmektedir. Makale, girişı takip eden üç başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta, araştırmanın temel kavramlarını oluşturan ölüü ve hak kavramları konu ile ilgileri oranında açıklanmıştır. İkinci başlık altında ölüüün genel olarak sonuçları verilmiştir. Üçüncü başlıkta ise bu sonuçlardan biri olarak ölüünün yaşayanlar üzerindeki hakları tasnif edilmiş ve ölüüün bedenine, terikesine ve ruhuna yönelik haklar sırayla zikredilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Ölüü, Ölü, Hak, Ceset.

## Giriş

İslam'a göre insanın yaşamı, dünya hayatıyla sınırlı değildir. İnsanın ruhunun ölmediğine, ölümlerle birlikte sadece bedenden ayrıldığına ve dünya hayatından sonra yeni bir hayatın başlayacağına inanılmaktadır. Bu gerçeğe binaen ölen bir insan ile ilgili birtakım haklar ortaya çıkmaktadır. Fıkıh eserlerinde ölünün hakları daha ziyade cenazenin teşhiz-teşyi işlemlerini, bu işlemlerden doğan masrafları ve ölünün borçlarının ödemesini ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Bu sebeple ölünün hakları denildiğinde ölünün bedenine ve terikesine yönelik haklar öne çıkmaktadır. Ancak İzz. b. Abdüsselâm (öl. 660/1262) yukarıda zikredilenlere ek olarak ölüye dua etme ve onun için istiğfarda bulunma gibi durumları da ölünün yaşayanlar üzerindeki haklarına örnek olarak vermiştir.<sup>2</sup> Ulaştığımız eserlerden Muhammed Hasen Ebû Yahyâ da *Hukûku'l-meyyit ve Ahkâmuh fi'l-İslâm* adlı eserinde ölünün haklarını açıklarken ölüye istiğfarda bulunma gibi manevi hakları da çalışmasına dâhil etmiştir.<sup>3</sup> Bu iki eserde verilen bilgilerden ölünün bedenine, terikesine ve ruhuna yönelik üç hak türünün mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bundan hareketle ölünün haklarının; bedenine yönelik haklar, terikesine yönelik haklar ve ruhuna yönelik haklar şeklinde tasnif edilmesi tarafımızdan uygun görülmüştür.

---

<sup>1</sup> Ölünün hakları kavramının cenazeye katılma, teşhiz ve teşyi işlemlerinin için kullanılmasına örnek olarak bk. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik*, thk. Muhammed b. el-Süleymânî vd. (y.y: Dârü'l-Arabî'l-İslâmî, 1428/2007), 3/505; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1425/2004), 1/238; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuh* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1405/1985), 2/457.

<sup>2</sup> Kendisi ölü haklarını kul hakkının bir parçası olarak zikrederek kul haklarını hayattaki kul hakları ve öldükten sonraki kul hakları diye ikiye ayırmaktadır. Ardından ölünün haklarını teşhiz, teşyi, tedfin, onlara dua ve istiğfarda bulunma, kabirlerinin ziyaret edilmesi şeklinde sıralamaktadır. Bk. Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi masâlihi'l-enâm*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1414/1994), 1/166-167.

<sup>3</sup> Muhammed Hasen Ebû Yahyâ, *Hukûku'l-meyyit ve ahkâmuh fi'l-İslâm* (Umman: Dârü Yafa'l-İlmiyye, 1431/2010), 423.

Konu ile ilgili diğer araştırmalarda ise ölünün terikesine<sup>4</sup> veya bedenine yönelik haklar bir araya getirilmiştir. Ölümün terike haklarına etkisi konusunda Murat Tala'nın *Ölümün Özel Haklara Etkisi* ile Hüseyin Esen'in *İslam Hukukunda Ölümün Malî Hak ve Borçlara Etkisi* adlı çalışmaları bulunmaktadır. Ölünün bedenine yönelik ise Rukiye Es`ad Sâlih Arâr'ın *Ahkâmü't-tasarruf bi'l- cüsse fi'l-Fıkhı'l-İslâmî* adlı Arapça çalışmasına ulaşılmıştır. Ölünün ruhuna yönelik haklarını tek bir başlık altında işleyen çalışmalara ise ulaşılmamıştır.

Makalenin amacı, ölünün yaşayanlar üzerinde haklarını tespit etmek ve bu hakların fıkıh açısından hükümlerini açıklamaktır. Araştırmanın yöntemi, ölünün haklarını bedenine, terikesine ve ruhuna yönelik haklar olarak tasnif edip ölünün yaşayanlar üzerindeki haklarına genel bir bakış açısını sağlamaya dayanmaktadır. Araştırmanın problemi, ölünün ne gibi haklarının bulunduğunu ortaya çıkarmak ve öldükten sonra dirilerin kendilerine yönelik yapacakları amellerin fikhî hükmünü tespit etmektir. Araştırmanın hipotezi, fikhî hükümleri ele alırken bir bütünlük içerisinde değerlendirmek gerektiğidir. Makalenin temel problemi ve hipotezi doğrultusunda, ölülerin terikelerine ve bedenlerine yönelik hakların yanında ruhlarına yönelik hakların da mevcut olduğu, yaşayanlar tarafından ölülerin ruhlarına yönelik uygulamaların ise bazı şartlar dâhilinde caiz olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmamızda üç hak türü dört mezhebin mutemed eserleri işığında değerlendirilmiştir. Gerekli görülen yerlerde çağdaş eserlere de atıfta bulunulmuştur.

Makale, girişi takip eden üç başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta, araştırmanın temel kavramları olan ölüm ve hak kavramları konu ile ilgileri oranında açıklanacaktır. İkinci başlık altında ölümün genel olarak sonuçları verilecektir. Üçüncü bölümde ise bu sonuçlardan biri olarak ölünün yaşayanlar üzerindeki hakları tasnif edilecek ve ardından bedenine, terikesine ve ruhuna yönelik haklar sırayla zikredilecektir.

---

<sup>4</sup> Çalışmamızda terike kavramı, cumhurun bakış açısıyla hem malî hem de malî olmayan hakları kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Terikenin kapsamı, yeri geldiğinde mezheplerin farklı görüşleri işığında açıklanacaktır.

## 1. Araştırmanın Kavramları

### 1.1. Ölüm

#### 1.1.1. Tanımı

Ölüm, kelimesinin Arapça karşılığı mevt olup bir şeyin gücünün gitmesi ve yaşamın zıddı anlamına gelmektedir. Ölüm halinde insan ve diğer canlılardaki can gücü gittiğinden bu duruma mevt denilmiştir.<sup>5</sup> Fakihler tarafından ölüm, ruhun bedenden ayrılması<sup>6</sup> ve beden üzerindeki tasarrufunun kesilmesi olarak tarif edilmiştir.<sup>7</sup> Buna göre bedenün yükümlülüğü ruha bağlıdır. Ruhun bedenden ayrılması ile tasarrufu bittiğinden bedenün de ehliyeti sona ermektedir.

Fıkıh açısından bir insanın ölmüş sayılması bir süreliğine belli olmadığından ölüm için ruhun bedenden çıktığını gösteren alametler beden üzerindeki değişikliklerle ifade edilmektedir. Fakihlere göre bedeninin gevşemesi, burnun eğilmesi, şakakların sarkması, yüzün uzaması, derinin sarkması ve benzeri ölüm belirtileri bulunmaktadır.<sup>8</sup>

#### 1.1.2. Çeşitleri

Kişinin ölümünün bir gerçeklik ve bir eyleme dönüştüğü, kişinin bedeninin ruhsuz bir vücuda dönüştüğü fiziksel ölüme gerçek ölüm, gerçekte yaşıyor olsa bile mahkemenin bir kişinin ölü olduğuna

---

<sup>5</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî, *Mu`cemü makâyisi'l-luğa*, thk. Muhammed Abdüsselâm Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399/1979), "mevt", 5/283.

<sup>6</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû` Şerhü'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mufîî (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 5/96.

<sup>7</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 4/493-494.

<sup>8</sup> Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfi'î, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 2/395; Ebû Muhammed Muvafakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 2/337.

hükmetmesine hükmî ölüm,<sup>9</sup> annesine karşı işlenen cinayet sonucu ölü olarak doğan ceninin ölümüne ise takdiri ölüm denir.<sup>10</sup>

Gerçek ölüm de somatik ve klinik ölüm olmak üzere ikiye ayrılır. Çağdaş hekimlere göre somatik ölüm temel vücut fonksiyonları olarak kabul edilen merkezi sinir sistemi, solunum ve dolaşım fonksiyonlarının dönüşsüz kaybıdır. Somatik ölümle birlikte, özellikle beyin sapındaki solunum ve dolaşım merkezinin devre dışı kalması sonucu süreç kaçınılmaz olarak tüm organ ve dokuların canlılık durumunu yitirmesi ile sonuçlanmaktadır. Buna da “hücrel ölüm” (biyolojik ölüm) denmektedir.<sup>11</sup> Günümüzde bu iki ölüm türüne beyin ölümü de eklenmekte ve beyin ölümüyle ölümün gerçekleştiği genel olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte hangi ölüm türünün fıkhen geçerli olduğu yönündeki tartışmalar devam etmektedir. Beyin ölümünün değil de kalbin durması gerektiği görüşünde olanlar da vardır. Tezinde konuya değinen Özdemir, kalp ölümünü esas alan âlimlerin bir kısmının ismini zikretmektedir.<sup>12</sup> Ölümün tanısının yapılması ve zamanının tespiti önem arz etmektedir. Çünkü ölüye ait hakların intikali buna göre gerçekleşecektir.<sup>13</sup>

## 1.2. Hak

### 1.2.1. Tanımı

Hak, sözlükte, gerçek, sabit, batılın zıddı ve inkâr edilmesi mümkün olmayan sabite gibi anlamlara gelmektedir. Bu sebeple Allah

<sup>9</sup> Hanefîler'e göre hakkında öldürölme kararı çıkmış olan ve düşman ülkeye sığınmış olan mürted ile Mâlikîlere göre mefkûd bazı şartlar dâhilinde hâkimin karar vermesinden sonra hükmen ölü olarak kabul edilmektedir. Bkz Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 10/103; Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haçî vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994), 13/23.

<sup>10</sup> Hüseyin Esen, “Ölüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/39.

<sup>11</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Sermet Koç - Muhammed Can, “Ölüm Kavramı ve Ölüm Muayenesi”, *Klinik Değişim* 22/Özel Sayı (2009), 11.

<sup>12</sup> Bk. Merve Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 221.

<sup>13</sup> Murat Tala, *Ölümün Özel Haklara Etkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 20.

Teâlâ'ya Hakk denilmektedir.<sup>14</sup> Terim olarak ise hakkın ele alındığı alan ile ilgili tanımlar yapılmış olduğundan hakkı tüm yönleriyle ele alan tanımlar bulunmamaktadır. Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ, tüm tarifleri içine alan bir hak tanımına rastlamadığını belirttikten sonra tarifini "hukuk düzeninin kendisiyle bir hâkimiyet ve sorumluluk öngördüğü bir şey" olarak açıklamıştır.<sup>15</sup>

### 1.2.2. Unsurları ve Çeşitleri

Hakkın unsurları konusunda çağdaş fakihler arasında değişik görüşler bulunmaktadır. Vehbe Zuhaylî'nin görüşü hak sahibi ve hakkın konusu olmak üzere iki unsurunun bulunduğu yönündedir.<sup>16</sup> Ali Bardakoğlu ise Diyanet İslam Ansiklopedisi "hak" maddesini ele alırken hak sahibi, hak borçlusu, hakkın konusu ve meşruiyeti olmak üzere dört maddeyi zikretmiştir.<sup>17</sup>

Hak kavramının kapsamının geniş olması çeşitlerini bir çatı altında toplamayı zorlaştırmaktadır. Bu sebeple tasnifler, hak sahibi veya hakkın konusu gibi hakkın unsurlarına göre yapılmaktadır. Hakkın sahibi açısından sırf Allah hakkı, sırf kul hakkı ve müşterek haklar olmak üzere üç tür haktan bahsedilmektedir. Diğer bir ayırım ise hakkın konusu ile ilgilidir. Bu ayırmada ise hakkın şahıslara mı yoksa bir nesneye mi yönelik olduğu veya malî bir özelliğinin bulunup bulunmadığına bakılmaktadır. Haklar, kişiye yönelik ise ister malî bir özelliği olsun ister olmasın buna şahsî haklar denir. Nesneye yönelik haklara ise aynî hak denilmekte ve kişinin bu nesne(ayn) üzerindeki hâkimiyet ve otoritesinin derecesine göre bir taksimat yapılmaktadır.<sup>18</sup>

## 2. Ölümün Fikhî Sonuçları

Ölümün biri ölü açısından diğeri yaşayanlar açısından olmak üzere iki sonucu vardır. Ölen kişi açısından da biri dünyevî, diğeri uhrevî olmak üzere iki sonucu vardır. Dünyevî sonucu hukukî kişiliğin

---

<sup>14</sup> Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Mısbahu'l-münîr* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987), "hakk", 55.

<sup>15</sup> Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'amme fi'l-fıkhı'l-İslâmî* (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1420/1999), 19.

<sup>16</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4/10.

<sup>17</sup> Ali Bardakoğlu, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/141.

<sup>18</sup> Hakkın çeşitleri ile ilgi bk. Bardakoğlu, "Hak" 15/142-146.



(ehliyetinin) sona ermesi ve zimmetin zayıflamasıdır. Buna göre ölüm, hem vucûb hem de eda ehliyetini ortadan kaldırmaktadır. Ancak Hanefiler; kişinin sağlığında başlayan ve ölümü sonrasında sonuçlanan teçhiz, tekfin ve tedfin gibi fiilleri zimmet ile ilişkili olduğundan ölüm sonrasında da vucûb ehliyetinin belli bir dönem devam ettiğinin delili olarak kabul etmektedir.<sup>19</sup>

Aynı şekilde ölümle birlikte zimmetin keskin ve ani bir şekilde sonlandırılması bazı hakların kaybına yol açabileceğinden zimmetin kural olarak keskin bir şekilde ve aniden sonlanmadığı ilkesi benimsenmiştir. Bundan dolayı klasik literatürde zimmetin ölüm sonrasında terekeye dair haklar tasfiye edilene kadar devam ettiği veya zayıfladığı yönünde ifadeler rastlansa da ağırlıklı görüş zimmetin ölümle “harap olduğu”, istisnâ bazı hak ve borçlara ehliyet hariç, hukukî anlamda bu zimmetin davaya konu edilerek zimmete yönelik bir alacak hakkı iddiasında bulunulamayacağı yönündedir.<sup>20</sup>

Uhrevî sonucu ise ölünün amellerinin kesilmesidir. Tüm amellerin kayıt altına alındığı bir defter vardır ve kıyamet gününde kişiye verilecektir.<sup>21</sup> Âyetlerde ve hadislerde belirtildiği üzere ölümden sonra amelin değerlendirilmesi bitmektedir. Âyette ölümü gelen bir kişinin salih amel temenni edeceği ancak buna izin verilmeyeceği belirtilir.<sup>22</sup> Bir hadiste belirtildiği gibi ölümle birlikte insanın ameli kesilir. Ancak kendisinin hayatta iken vasıta olduğu ameller devam eder. Bunlar hayatında iken sebep olduğu salih ameller olup sadaka-ı cariye salih evlat ve faydalanılan ilim gibi şeylerdir.<sup>23</sup> Başka bir hadise göre de iyi bir çıkır açanın iyilikleri veya kötü bir çıkır açanın kötülükleri devamlı yazılır.<sup>24</sup>

Ölümün yaşayanlar üzerinde de bazı sonuçları vardır. Buna göre ölüm, ölünün yakınları başta olmak üzere yaşayanlara bazı

<sup>19</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/182.

<sup>20</sup> Eyyüp Said Kaya - Hasan Hacak, “Zimmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/426.

<sup>21</sup> el-İsrâ 17/13-14.

<sup>22</sup> el-Mü'minûn /99-100.

<sup>23</sup> Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen 'ü's-şuğrâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Matbû'âtı'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Vesâyâ”, 30 (No. 3651).

<sup>24</sup> Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.) “Zekât”, 20.

sorumluluklar yüklemektedir. Bu sorumlulukları yerine getirmek ölümlerin onlar üzerindeki hakkıdır.

### 3. Ölünün Yaşayanlar Üzerindeki Hakları

Ölünün diriler üzerindeki hakları hakkın unsurları açısından değerlendirildiğinde ölü hak sahibi, diriler ise hak borçlusu olmaktadır. Ölünün diriler üzerindeki bu hakkı, hakkın sahipliği açısından ise kul hakkı kapsamına girmektedir. Mezkûr kul hakkının sırf kul hakkı mı olduğu yoksa Allah hakkı ile beraber müşterek bir hak mı olduğu önem kazanmaktadır. İzz b. Abdüsselâm, ölünün diriler üzerindeki hakların kul haklarının bir kısmını oluşturduğunu ancak içinde Allah hakkı da bulunduğundan yıkanmamayı, defnedilmemeyi ve üzerinde namaz kılınmamasını isteyen ölünün vasiyetinin bu sebeple yerine getirilmeyeceğini belirtmektedir.<sup>25</sup>

Ölünün yaşayanlar üzerindeki haklarını yakın akrabaları üzerindeki hakları ve tüm Müslümanlar üzerindeki hakları olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutmak mümkündür. Konumuz tüm Müslümanlar üzerindeki hakları ise de yakın akrabaları üzerindeki haklarından bahsetmek yerinde olacaktır.

Ölümlerle birlikte nikâh akdi sona ermektedir. Bu da ölünün hanımı için ölüm iddetini doğurmaktadır. Ölen erkeğin hanımı üzerindeki hakkı hanımının 4 ay 10 gün ölüm iddetini beklemesidir.<sup>26</sup>

Ölünün birtakım terike hakları bazı şartlar dâhilinde varislerine geçmektedir. Varisler de akrabalarından oluşmaktadır. Akrabaları olmadığında hakları başkalarına intikal etmektedir. Nitekim ölüm, hakkın intikal sebeplerinden biri olarak gösterilmektedir.<sup>27</sup> Ancak ölünün zimmetinde olan borçlar ödendikten sonra bu hak ortaya çıkmaktadır.

Ölünün akrabaları üzerindeki haklarından biri de ölümünün onlar tarafından duyurulmasıdır. Çünkü ölünün öldüğünün duyurulması, bedenine yönelik hakların yerine getirilmesini sağlayacaktır.<sup>28</sup>

Ölümün, yaşayan Müslümanların geneli üzerindeki doğurduğu haklar da bulunmaktadır. Bunlardan biri cenazesinde bulunma hakkıdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) Müslüman'ın Müslüman üzerindeki

<sup>25</sup> İzzüddîn b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/166.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/234.

<sup>27</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 4/39; Bardakoğlu, "Hak", 15/149-150.

<sup>28</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/216.

haklarından bahsederken biri öldüğünde geride kalanların ölünün cenazesine katılmalarını<sup>29</sup> bu haklardan biri olarak zikretmiştir. Şimdi bunlar açıklanacaktır.

### 3.1. Ölünün Bedenine Yönelik Haklar

Hak konusunun ele alındığı çağdaş eserlerde genel anlamda beden haklarından bahsedilmemektedir. Ancak Hasan Hacak hak kavramının gelişimi ile ilgili çalışmasında bedenî hak kavramının nadir de olsa kullanıldığını belirttikten sonra mali haklar-bedeni haklar şeklinde bir tasnif yapmıştır.<sup>30</sup> Bedeni hakların da olduğu kabulü çerçevesinde ölünün bedenine yönelik hak, insan bedenine yönelik hakkın bir parçasıdır. Çünkü insanın bedeni muhteremdir. Ölü veya diri olması arasında fark yoktur. Ölünün bedenine yönelik haklar, teçhiz öncesi haklar, teçhiz hakları ve bedeni üzerinde operasyon yapılmaması hakkı olmak üzere üç kısımda incelenecektir.

#### 3.1.1. Cenazenin Teçhizine Başlanmadan Önceki Hakları

Fıkıh kitaplarında her şeyden önce ölünün gözlerinin yumulmasına değinilmektedir. Ölünün başına gelen ilk alamet, gözün ruhun arından bakakalmasıdır. Hz. Peygamber (s. a. v): "*Ruh kabzedilince göz ona tabi olur (onu izler)*"<sup>31</sup> buyurmaktadır. Kendileri Ebu Seleme'nin vefatında bunu belirtmiş ve onun gözlerini kapatmıştır. Bu konuda fakihlerin görüş birliği vardır.<sup>32</sup>

Ardından ölünün erkek olduğunda sakalının sıkılması ve eklemelerinin yumuşatılması uygulaması tavsiye edilmektedir. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra bir süre bedende ısı bırakır. O süreçte eklemeler sertleşmediğinden rahat yumuşatılabilmektedir. Aksi takdirde bu artık mümkün olmaz.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi' u's-şâhih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dârü Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Cenâiz", 2 (No. 1240).

<sup>30</sup> Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 120.

<sup>31</sup> Müslim, "Cenâiz", 7 (920).

<sup>32</sup> Alâuddîn b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi` fi tertîbi'ş-şerâi`* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/299; Muhammed b. Abdullâh el-Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/122; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma`rifeti me`ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/331; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/336.

<sup>33</sup> Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl*, 2/122.

Ölünün kıbleye döndürülmesinin ve bunun da mümkün olduğu takdirde sağ tarafıyla yapılmasının müstehap olduğu konusunda da fakihler görüş birliği içindedir. Çünkü kible, yönlerin en şerefliisidir. Sadece bu kible yönünün yol ve yöntemi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.<sup>34</sup>

### 3.1.2. Ölünün Teçhizi

Teçhiz, sözlükte bir konuda acele etmek, bir şeyi hazırlamak ve yolcuyu donatmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>35</sup> Fikhî bir terim olarak ise ölünün yıkanması, kefenlenmesi, üzerine namaz kılınması, taşınması ve defnedilmesi gibi işlemlerden oluşmaktadır.<sup>36</sup> Ölü, ahiret yolcusu hükmünde olduğundan defne kadar devam eden uygulamalara teçhiz denilmiştir.<sup>37</sup>

Teçhiz sürecinin bir an önce başlatılması önemlidir. Çünkü ölünün kokması ve insanların bundan rahatsızlık duymaları mümkündür. Ancak önce ölünün teçhizine mi yoksa borçlarının ödenmesinden mi başlanması gerektiği konusu doktrinde tartışmalıdır. Bununla ilgili fakihlerin görüşlerine ölünün terikesine yönelik haklar kısmında değinilecektir.

#### 3.1.2.1. Yıkanması

Ölüyü yıkamanın diriler üzerinde bir hak olduğu konusunda fakihlerin görüş birliği vardır. Ancak farz olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Âlimlerin çoğunluğuna göre ölünün yıkanması farz-ı kifâyedir.<sup>38</sup> Ayrıca farz olan bir defa yıkamadır, üç defa yıkama sünnettir.<sup>39</sup> Bazı Mâlikîler'e, ölüyü yıkamanın sünnet olduğu şeklinde bir görüş nispet edilmektedir.<sup>40</sup>

Ölüyü yıkamada niyet çoğunluğa göre gerekmez. Sadece Şâfiî ve Hanefîler'den bir görüş niyeti şart koşturmaktadır. Cumhura göre kâfir bile

<sup>34</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/457.

<sup>35</sup> Feyyûmî, *el-Mısbahu'l-münîr*, "cehz", 44.

<sup>36</sup> Ebû Habîb S`adî, *el-Kâmûsu'l-fikhî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), "meyyit", 343.

<sup>37</sup> Muhammed Umeym el-İhsan el-Müceddidî b. Abdülmenan el-Bereketî, *et-Ta`rîfâtü'l-fıkhîyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), "techîz", 52.

<sup>38</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/263; Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl*, 2/113; Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn umdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 2/98; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kıma` an metni'l-İkna`* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/85.

<sup>39</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 2/101; Kâsânî, *Bedâi`u's-sanâi`*, 1/301.

<sup>40</sup> Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl*, 2/113.

olsa ölü necis değildir. Hadesten dolayı yıkanmaktadır.<sup>41</sup> Hangi niyetle olursa olsun ölü yıkamada kullanılan suyun da diğer temizlemelerde olduğu gibi tahûr (temizleyici) olması gerekir.

Öncelik hem cinslerin birbirlerini yıkamalarıdır. Erkeği erkek, kadını kadın yıkar. Bu konuda fakihlerin görüş birliği vardır.<sup>42</sup> Tertip konusunda ise mezheplerin değişik görüşleri vardır. Cumhura göre eşler birbirlerini yıkayabilir.<sup>43</sup> Hanefîler'e göre ise arada ölümle beraber nikâh bağı kalmadığı için yıkayamazlar. Ancak kadın, riddet veya talak gibi ayrılık sebepleri olan iddetlerden değil de sırf ölüm iddeti bekliyorsa kocasını yıkayabilir.<sup>44</sup> Bir kadın ölür ve onu yıkayacak hemcinsi ve akrabaları yoksa cumhura göre teyemmümü yapmakla yetinilir<sup>45</sup> ancak bazı Şâfiîler'e göre ölü sarılmış bir halde olur ve gasil de gözleri kapalı bir şekilde ölüyü yıkar.<sup>46</sup>

Kimlerin yıkanamayacağı konusunda mezheplerin farklı bakış açıları vardır. Tüm mezhepler şehidin yıkanmayacağı konusunda görüş birliği içindedir.<sup>47</sup> Salgın hastalıklardan ölenler gibi uhrevî şehid<sup>48</sup>

<sup>41</sup> Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhtû'ü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 2/153; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş *Minehü'l-celîl Şerhü Muhtasari Halil* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1409/1989).1/478.

<sup>42</sup> Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 241.

<sup>43</sup> İliş, *Minehü'l-celîl*, 1/478.

<sup>44</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 241.

<sup>45</sup> Buhârî, *el-Muhtû'ü'l-Burhânî*, 2/155; İliş, *Minehü'l-celîl*, 2/212; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 2/105; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/394.

<sup>46</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/416.

<sup>47</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/49; Tâcüddîn Behrâm b. Abdillâh b. Abdilazîz ed-Demîrî; *Tahbîru'l-Muhtasar*, thk. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb vd. (Saraybosna: Merkezi Necibuevî, 1434/2013), 1/611; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 2/118; Buhârî, *Keşşâfü'l-kıma*, 1/146.

<sup>48</sup> Fakihler, şehitleri hem dünya hem ahiret şehidi, sadece dünya şehidi ve sadece ahiret şehidi olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Buna göre niyeti Allah rızası olup cephede öldürülen hem dünya hem ahiret şehididir. Cephede öldürülmekle beraber niyeti gösteriş ve ganimet gibi dünyalık olanlar sadece dünya şehididir. Herhangi bir savaşa katılmayıp da salgın hastalıktan ölen, boğulan, yanan, vb. ise sadece ahiret

hükmünde olanlar ise yıkanır. Ancak yıkanması durumunda hastalığın başkasına bulaşması tehlikesi varsa ölüye sadece su dökülür bu imkân da yoksa teyemmüm aldırılır.<sup>49</sup>

### 3.1.2.2. Kefenlenmesi

Ölünün kefenlenmesinin hükmü yıkanmasının hükmü ile benzerlik göstermektedir. Bu sebeple kefenlenmesinin farzı kifaye olduğu konusunda da görüş birliği vardır.<sup>50</sup> Yıkamakla verilen değer, kefenlemeyle adeta tamamlanmaktadır.<sup>51</sup>

Kefen, bedeni örtebilecek durumdaysa vacip olan tek parçadır. Kefende müstehap olan ise erkeğin üç kadının beş parça olmasıdır.<sup>52</sup> Kefen, hayatta giyilmesi caiz olan bir örtüden oluşmalıdır.<sup>53</sup> Şehidin kefeni ise savaştığı elbisesidir.<sup>54</sup>

---

şehididirler. Ahiret şehitlerinin cenazelerine özel bir muamele yapılmaz. Dünya şehitlerine de şehid uygulaması yapılır ancak ahirette ecri yoktur. bk. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 1/320-325; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 2/118-220.

<sup>49</sup> Nitekim halen aktif bir hastalık olan koronavirüs hastasının yıkanmasının keyfiyeti ile ilgili bu yönde fetvalar verilmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu 22.03.2020 de konu ile ilgili yayınladığı fetvanın ölünün yıkanması ile ilgili bölümünde tüm şartların zorlanması gerektiğine hükmetmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı" (Erişim:19.03.2021) Bu fetvalarda sağlık uzmanlarının tavsiyelerinin yerine getirilmesi önerilmektedir. Nitekim hastalığa salgın hükmünü verenler sağlık uzmanlarıdır.

<sup>50</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 1/306; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî (Mısır: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 1/1133; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 2/109; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kıma'*, 2/104.

<sup>51</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 1/306.

<sup>52</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 1/306; Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/133; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 2/109; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kıma'*, 2/105.

<sup>53</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'* 1/307; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/336.

<sup>54</sup> Buhârî, *el-Muhtâfü'l-Burhânî*, 2/170; Ahmed b. Gunaym b. Sâlim en-Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî Alâ Risâleti İbn Ebî Zeydi'l-Kayravânî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 1/289; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc İlä şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404/1984), 2/45; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/396.

### 3.1.2.3. Cenaze Namazının Kılınması

Diğer uygulamalarda olduğu gibi cenaze namazı da farz-ı kifayedir.<sup>55</sup> Cumhura göre namazın cemaatle kılınması şart değilken<sup>56</sup> Mâlikîlerde bir görüşe göre şarttır.<sup>57</sup>

Cenaze namazı kılınış şekli ile diğer namazlardan ayrılmaktadır. Bu sebeple şart ve rükünleri diğer namazlardan farklıdır. Ancak hadesten taharet, necasetten taharet setr-i avret, istikbali kible ve niyet gibi şartlar cenaze namazı için de geçerlidir. Cenaze namazında sadece vakit şartı yoktur.<sup>58</sup>

Yıkınması caiz olan her ölünün üzerine cenaze namazı da kılınır. Çünkü yıkama, ölüyü üzerinde namaz kılınabilecek duruma getirmektir.<sup>59</sup> Sadece şehidin yıkınmayacağı ittifakla kabul edilirken üzerinde namaz kılınıp kılınmayacağı ihtilafıdır. Hanefîler'e göre şehid olanın üzerine namaz kılınır<sup>60</sup> diğer mezheplere göre ise namazları kılınmaz.<sup>61</sup>

Hanefîler'de ve Mâlikîler'de cenaze hazır olmalıdır. Gıyâbî cenaze namazı yoktur.<sup>62</sup> Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise gıyâben cenaze namazı kılınabilmektedir.<sup>63</sup> Bu son görüş, ölünün ruhuna yönelik hakların da mevcut olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Hazır olan cenazenin durabileceği yer konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Cenazenin cemaatin ön tarafında ve cemaatin bulunduğu hizada ve taşınır halde değil de yerde bulunması gerektiği konusunda ittifak olmakla beraber bunun başı hizasında mı yoksa gövdesi hizasında

<sup>55</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 1/313.

<sup>56</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/126; Ahmed b. Muhammed b. Alî b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Mustafâ Muhammed (Beyrut: Dârü l-hyâi't-Türasi'l-Arabî, 1357/1983), 3/147; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kıma*, 2/111.

<sup>57</sup> Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl*, 2/17.

<sup>58</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/499.

<sup>59</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 1/306.

<sup>60</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 1/325.

<sup>61</sup> Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/1185-1186, Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 3/164; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/390.

<sup>62</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 1/312; Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halîl*, 2/141.

<sup>63</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Alî Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 3/51; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/396.

mı olacağı konusu tartışmalıdır. Çoğunluğun kanaati erkek olduğu takdirde başın hizasında bulunması gerektiği yönündedir.<sup>64</sup>

Cenaze namazında rükû, secde ve oturuşlar olmadığı için bunlarda okunan zikirler de yoktur. Bu bağlamda ayakta durmak ve ayakta iken dört tekbir getirmek ittifakla rükün olarak kabul edilmiş ancak bu tekbirlerin mahalli konusunda görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Hanefîler'in dışındaki Cumhura göre selam da bir rükündür. Rükünlerden niyet ve duada Mâlikî ve Şâfiîler, Fatihâ'yı okuma ve Hz. Peygamber'e (s.a.v) salavat getirmede ise Hanbelîler'le Şâfiîler görüş birliği içindedir. Bütün bunlara ek olarak Hanbelîler'de tertip bir rükün olarak zikredilmektedir. Niyet ise Hanefî ve Hanbelîler'de rükün değil şarttır.<sup>65</sup>

#### 3.1.2.4. Teşyi

Teşyi geniş anlamıyla ölünün ilk ölüm anında cenazesinde bulunmasından defnedildikten sonraya kadar uzanan bir süreçtir. Ancak dar anlamıyla ölünün bulunduğu yerden namaz kılınan yere veya bu yerden de defnedilmeye götürülmesi sürecidir. Omuzlarda taşınması, taşımayanların da beraberinde yürümesi veya cenazeyi takip etmesi süreçlerini içermektedir.

Ölünün teşhiz işlemleri bittikten sonra teşyiine sıra gelir. Ölünün defnedilecek yere götürülmek üzere taşınmasının farzı kifaye olduğu konusunda görüş birliği vardır. Yolun çok uzun olması gibi bir özür yoksa omuzlarda taşınması binek üzerinde taşınmasından daha faziletlidir.<sup>66</sup> Çünkü bu huşuyu daha artırır ve ölüye de daha çok değer verilmiş olur. Ayrıca normal bir hızda olmak en doğrusudur.<sup>67</sup>

#### 3.1.2.5. Defnedilmesi

Ölünün defnedilmesinin farz-ı kifaye olduğu konusunda da icmâ` vardır.<sup>68</sup> Gömülen yerin kokuyu giderecek ve kefenin bir şekilde çıkarılmasını engelleyecek derinlikte olması yeterlidir. İdeal olan derinlik miktarında ise fukahânın farklı görüşleri vardır.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2/500.

<sup>65</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2/486-491.

<sup>66</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 1/309.

<sup>67</sup> Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halîl*, 2/128.

<sup>68</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2/519.

<sup>69</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2/521-522.



Ölü kefen olan bir örtü ile defnedilir. Ölü denizde olup karaya çıkarılması tehlikeli ise veya karaya taşınana kadar kokma ihtimali varsa denize atılmak zorundadır.<sup>70</sup> Ölünün öldüğü yerde ve beldede gömülmesi Şâfi'î ve Hanbelîler'de vacip iken<sup>71</sup> Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde öldüğü yerin dışında da gömülmesine cevaz vardır.<sup>72</sup>

### 3.1.3. Bedeni Üzerinde Operasyon Yapılmaması

Özel bir durum olmadığı zaman defnedilmeyle beraber ölünün bedenine yönelik haklar sona erer. Bu bağlamda mezkûr muameleler dışında ölünün bedeni üzerinde tasarrufta bulunmak ve ona zarar vermek caiz değildir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) "*Ölünün kemiklerinin kırılması diri iken kırılması gibidir*"<sup>73</sup> buyurmuştur. Bu yasağın zaruretten kaynaklanan bazı istisnaları bulunmaktadır. Klasik dönemde ölünün bedeni üzerinde tasarrufta bulunma ölen annenin karnında yaşayan ceninin kurtarılıp kurtarılamayacağı meselesinde tartışma konusu olmuştur. Ölen kadının karnında bulunan çocuğun canlı olarak kurtarılması ve yaşamaya devam etme ümidi olması durumunda karnının açılacağı hükmü Hanbelîler'in<sup>74</sup> dışındaki çoğunluk tarafından caiz görülmüştür. Zira sağ doğabilecek bir çocuğun yaşatılması maslahatı, ölü birinin bedeninin açılmaması maslahatından daha büyüktür. <sup>75</sup> Ölen kadının karnındaki çocuğun yaşam emareleri devam ettiği sürece gömülmemesi gerektiği konusunda ise görüş birliği bulunmaktadır.

Günümüzde ise ölünün bedenine yönelik müdahale daha ziyade tıbbi ve adli gerekçelerle otopsi yapma veya organ nakli gibi amaçlarla yapılmaktadır. Otopsi, insan vücudunu daha yakından tanıma, ölüm ve hastalık sebeplerinin belirlenmesinde hastalığın vücutta bıraktığı etkiyi görme ve inceleme, cinayet gibi kriminal olaylarda suçun işleniş biçimini

<sup>70</sup> Muhammed b. Ahmed el-Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba`a* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003) 1/485.

<sup>71</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 2/143; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/380.

<sup>72</sup> Buhârî, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 5/359; Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/1201.

<sup>73</sup> Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş`as el-Ezdî es Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Cenâiz", 20 (No: 3207).

<sup>74</sup> Buhârî, *Keşşâfü'l-kıma`*, 2/146.

<sup>75</sup> Nevevî, *el-Mecmû`*, 5/301.

teşhir etme işlemidir.<sup>76</sup> Otopsi; tıbbî ve adlî otopsi olmak üzere iki çeşittir. Tıbbî otopsi; hastalıklar hakkında yeni ve geniş bilgiler sunmak ve insan anatomisini tespit etmek niyetiyle tıp öğrencilerine yaptırılmaktadır. Adli otopsi ise ölümü doğal yoldan gelişmeyen bir kişinin ölüm sebebinin araştırılması için beden üzerinde gerekli müdahalenin yapılmasıdır.<sup>77</sup> Doktrinde otopsi ile daha ziyade bu tür otopsi kastedilmektedir. Diğer otopsi işlemi için ise kadavra kavramı kullanılmaktadır. Çünkü bu tür otopside yasal süresi bittikten sonra sahipsiz kalan cesetler kadavra olarak verilmektedir.

Müdahalenin boyutu açısından ise bedenin dışının otopsisini ve içinin otopsisini olmak üzere iki tür otopside bahsedilmektedir. Dış bedenin otopsisinde genelin görüşü caiz olduğu yönündedir. Çünkü bu durum, yaralı olan bir kişinin yara durumunu incelemekten ibarettir. İçi otopsinin hükmü konusunda ise farklı görüşler bulunmaktadır. Çağdaş İslam hukukçularının çoğunun görüşü otopsinin caiz olduğu yönündedir. Çünkü tıp eğitiminin verilmesi ve doğal olmayan ölümlerin muhtemel faillerinin tespit edilmesi işlemlerinde bedene zarar vermeme maslahatından daha büyük maslahatlar bulunmaktadır.<sup>78</sup>

Organ nakli de iç otopside farklıdır. Ancak oluşum sebebiyle otopside ayrılmaktadır. Otopside geçmediği sürece organ nakli de gerçekleşmemektedir. Otopsi engeline takılan organ nakilleri olabilmektedir.<sup>79</sup> Organ nakli de diriden diriye organ nakli ve ölüden diriye organ nakli olmak üzere iki kısma ayrılır. Konumuz ile ilgili olan ölüden diriye yönelik organ nakline gelince; bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. İnsan bedeninin ölü de olsa dokunulmaz olduğu ilkesinden yola çıkanlar organ naklinin caiz olmadığını belirtirken, bir diriyi yaşatmanın bir ölünün bedenine zarar vermeme maslahatından daha büyük olduğunu söyleyenler ise caiz olduğu yönünde karar

---

<sup>76</sup> Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lugatı* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991) 272; M. Fatih Turan, "Fıkhî Açından Otopsi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 273.

<sup>77</sup> Turan, "Fıkhî Açından Otopsi", 274.

<sup>78</sup> Geniş bilgi için bk. Turan, "Fıkhî Açından Otopsi", 290-293.

<sup>79</sup> Örneğin bk. Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı, "Anadolu Ajansı" (Son Erişim: 19.03.2021).

vermişlerdir. Başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere diğer fetva kurullarının mütalaası bu yöndedir.<sup>80</sup>

### 3.2. Ölünün Terikesine İlişkin Haklar

Ölünün ardından bıraktıklarına terike denilmektedir.<sup>81</sup> Hanefî mezhebinde terike ile kastedilen mali haklar iken cumhura göre terike ölünün bıraktığı hakların tamamına denir.<sup>82</sup> Pozitif Türk hukukunda da terike malvarlığı olarak ele alınmakta ancak küçük bir değişikliklerle tereke olarak ifade edilmektedir. Oysa Türk Hukuk Lügatinde tereke şeklindeki telaffuzun galat olduğu belirtilmiştir.<sup>83</sup>

Ölümlerle birlikte ölünün hakları zimmetinden terikesine geçer.<sup>84</sup> Ölünün sırf mali hakları ve sırf şahsi haklarının yanında bazen de iki hakkın beraber bulunduğunu belirtmek gerekir. Yukarıda ölünün zimmetindeki hakların bir kısmının belirli bir süre devam ettiği açıklanmıştı. Şahsa bağlı hakların ölümle sona ereceği ve mirasçılara intikal etmeyeceği, buna karşılık ölümün sırf mala bağlı hakları düşürmeyeceği genellikle kabul edilir.<sup>85</sup> Alacak ve irtifak hakkı gibi malvarlığı hakları varisler intikal eder. Hanefîler hanım nafakasını bu genel kuraldan istisna etmişlerdir. Onlara göre, ister karşılıklı rıza ile isterse mahkeme kararıyla belirlenmiş olsun, nafakasını alamadan ölen hanımın nafaka alacağı düşer.<sup>86</sup> Hidane ve beden bütünlüğü gibi şahıs hakları ise ölümle biter ve varislerine intikal etmez. Şahsî ve malî hakların karma olduğu haklarda ise fakihlerin bakış açılarına bağlı olarak değişik görüşler mevcuttur.<sup>87</sup>

Terikeye geçen hakların yaşayanlar tarafından hangi aşamada ifa edileceği konusu da fıkıh eserlerinde ele alınmaktadır. Ölünün teçhizinin

<sup>80</sup> Fetva kurullarının kararları için bk. Ahmet Yaman, "İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü", *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli Sorunlar ve Çözüm Önerileri Sempozyumu* (Malatya: y.y., 2014), 30-32.

<sup>81</sup> Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999), "terike", 46.

<sup>82</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 8/269-270.

<sup>83</sup> Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, 336.

<sup>84</sup> Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 6/273.

<sup>85</sup> Esen, "Ölüm", 34/39.

<sup>86</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 5/19/6; Hüseyin Esen, "İslâm Hukukunda Ölümün Mali Hak ve Borçlara Etkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 60.

<sup>87</sup> Geniş bilgi için bk. Tala, *Ölümün Özel Haklara Etkisi*, 58 vd.

ve borçlarının ödenmesinin vasiyetini yerine getirilmesinden ve miras olarak varislerine dağıtılmasından önce olacağı konusunda ittifak olmakla beraber teçhiz ve borçların ödenmesi işlemlerinden hangisinin önce yerine getirileceği konusunda ihtilaf vardır. Ölünün borçları varsa Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîler'e göre önce borçları ödenir sonra teçhizine başlanır.<sup>88</sup> Hanbelîler'e göre ise teçhiz borçların ödenmesinden önce olur.<sup>89</sup>

### 3.2.1. Borçlarının Ödenmesi

Ölünün borçları ödenmeden terikesinin varislere taksim edilmeyeceği konusunda görüş birliği vardır. Ancak bunun hangi tür borçlar olduğu konusu ihtilafıdır. Borçları aynı borçlar ve zimmetteki borçlar diye ikiye taksim ettiğimizde burada kastedilen aynı borçlar olmaktadır. Zimmetindeki borçlar ise yukarıda belirtildiği gibi düşmekte veya terikeye intikal etmektedir.

Borçları kul hakkı ve Allah hakkı olarak değerlendirdiğimizde ise ölünün teçhizi Allah hakkı, bahsedilen borçlar ise kul hakkı olmaktadır. Bu konudaki fakihlerin ihtilafı da söz konusu bakış açısına dayanmaktadır. Şâfiîler hac ve kefaretlere de Allah hakkı bağlamında örnek verip bir görüşlerinde bunların kul haklarından önce verilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>90</sup> Hanefîler ölümle Allah haklarının sakıt olduğunu belirtirken<sup>91</sup>Mâlikîler kul haklarının Allah haklarından öncelikli olduğunu düşünmektedir.<sup>92</sup> Hanbelîler ve diğer görüşlerinde Şâfiîler ikisinin müsavi olduğu görüşünü öne sürmüşlerdir.<sup>93</sup> Hanefîler'e göre ayrıca ölünün hayatta sağlıklı iken belirttiği borçlar veya ölüm hastası iken belirtip de delillerle onaylanan borçları kendisinin ölüm hastalığı

<sup>88</sup> Muhammed Emîn Alâuddîn b. Ömer. b. Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 6/759; Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî*, 2/33; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 6/3.

<sup>89</sup> Buhûtî, *Keşşâfü'l-kıma*, 2/106.

<sup>90</sup> Ebü'l-Meâli Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1428/2007), 3/396.

<sup>91</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/53.

<sup>92</sup> Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl*, 8/197.

<sup>93</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 3/396; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kıma*, 2/182.

anında belirttiği borçlarından önce verilir.<sup>94</sup> Cumhura göre ise hepsi müsavidir.<sup>95</sup>

Kul haklarında borçların ödenmesi ile ölü zimmetteki haklardan beri olur. Allah haklarındaki borçların ne olacağı ile ilgili mesele ölüünün ruhuna yönelik haklar başlığında zikredilecektir.

### 3.2.2. Vasiyetinin Yerine Getirilmesi

Bahsedilen prosedüre göre borçlar ödendikten sonra ölüünün hayatta iken vasiyet ettiklerinin yerine getirilmesine sıra gelir. Vasiyet edilen malın murisin malının üçte birini geçmemesi gerekir. Ancak varislerin rızası varsa daha fazlası da vasiyet edilebilir. Vasiyetlerin yerine getirilmesinin borç ve teçhizden sonra mirasın varislere dağıtılmasından önce olduğu konusunda ittifak vardır.<sup>96</sup>

### 3.2.3. Mirasın Taksim Edilmesi

Son olarak ölüünün malları varisleri arasında bölünür. Böylece ölüünün hiçbir borcunun kalmadığı varsayılır. Teçhiz hakkının dışındaki haklar aslında ölü için bir borç sayıldığından yaşayanların da haklarıdır. Bu bakımdan mirasın dağıtılması varislerin de hakkının ödenmesi anlamına gelmektedir. Mirasın dağıtılması ve kimlere verileceği ile ilgili büyük bir ilim doğmuş olup bu ilme feraiz denilmektedir. Kuralları hayli fazla olduğundan burada zikredilmeyecektir. Çalışmamızın muhtevası açısından ölüünün terikesine ilişkin son hak olduğunun bilinmesi kâfidir.

## 3.3. Ölüünün Ruhuna Yönelik Haklar

Ölüm tariflerinde de görüldüğü üzere ölüümle birlikte ruh cesetten ayrılmakta, ruhun kabzedilmesi ile beden üzerindeki tasarrufu sona ermektedir. Ruhun bedendeki tasarrufu kesilince amel sahası da ortadan kalkmaktadır. Diğer yandan ölüünün herhangi bir etkisinin olmadığı ve ölüümünden sonra yaşayanların kendisi için yerine getirdikleri ameller de mevcuttur. Bu amellerin diriler tarafından ifası ölüünün ruhu için bir hak olarak değerlendirilebilir. Bu bölümde ruha yönelik haklar ile ruha etki edildiğine inanılan meselelerin fiki hükümlerinden bahsedilecektir.

### 3.3.1. Kelime-i Tevhidin veya Kelime-i Şehadetin Telkini

Telkin, ölüüm döşegindeki kişiye kelime-i tevhidin veya kelime-i şehadetin hatırlatılması ve cenazenin defnedilmesinin ardından bir

<sup>94</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 18/26-27.

<sup>95</sup> Karâfî, *ez-Zahîre*, 9/261; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/2; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/158.

<sup>96</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 8/276.

kişinin kabrin başında yüksek sesle ölüye iman esaslarını okuması işlemleridir.<sup>97</sup> Buna göre biri ölmek üzere iken diğeri defnedildikten sonra okunan iki tür telkin bulunmaktadır. Ölmek üzere olana kelime-i tevhidi veya kelime-i şehadeti telkin edip söylemesine yardımcı olmak ittifakla sünnettir.<sup>98</sup> Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) “Ölülerinize *La İlahe İllallah’ı telkin edin*”<sup>99</sup> buyurmuştur.

Bununla birlikte telkin denildiğinde öldükten sonra mezar başında ölüye bazı sözlerin hatırlatılması akla gelmektedir. Bu kısımdaki telkin, ruhun tekrar bedene dönmüş olduğu ve sorgu meleklerinin ölüyü sorguya çekmeye başlayacakları inancına bağlı olarak ölüye yardımcı olma maksadıyla okunmaktadır.

Ölünün defnedildikten sonra mezarının başında okunan telkinin hükmü konusunda İslam hukukçularının farklı görüşleri vardır. Genel eğilim mükellef için telkin okumanın caiz olduğu yönündedir. Bu telkinin vacip olmadığı konusunda ittifak olmakla beraber müstehap, mübah veya mekruh mu olduğu tartışmalıdır. Hanefîler’e ve Mâlikîler’e göre ne nehyedilir ne de emredilir<sup>100</sup> Şâfiî ve Hanbelîler ise telkini müstehap olarak görmektedir.<sup>101</sup> Meselenin uhrevi boyutunun olması sebebiyle âlimler öteden beri bu uygulamaya şahit oldukları halde müdahalede bulunmamış ve adeta bu konuda sükûtî icmâ` meydana gelmiştir.

### 3.3.2. Kendisine Dua ve İstiğfarda Bulunulması

Ölünün amellerinin kesildiği ancak müminlerin ona dua etmeleri veya kendisinin bir sadak-ı cariyeye bırakması gibi yaşarken sebep olduğu amellerin değerlendirilmesinin devam ettiği yukarıda söylenmişti. Kendisinin yaşarken sebep olmadığı bir amelin hükmü konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ölünün sebep olmadığı amellerin başında kendisine dua ve istiğfarda bulunulması gelmektedir. Çoğunluk

<sup>97</sup> Hacı Mehmet Günay, “Telkin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/404.

<sup>98</sup> Kâsânî, *Bedâi’ u’s-sanâi’*, 1/299; Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halil*, 2/122; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/5; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/335.

<sup>99</sup> Müslim, “Cenâiz”, 11.

<sup>100</sup> Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmurz b. Alî. *Dürerü’l- hükkâm fî şerhi Ğureri’l-ahkâm*. (Mısır: Dârü İhyâi Kütübî’l-Arabî, ts.), 1/160; Nefrâvî, *el-Fevâkihu’d-Devoânî*, 1/284.

<sup>101</sup> Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/60; Zeynüddîn Mer’î b. Yûsuf b. Ebî Bekr el-Kermî, *Delîlü’l- tâlib li-neyli’l-me tâlib*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî (Riyad: Dâru’t-Tayyibe, 1425/2004), 71; Zuhaylî, *el-Fikhu’l-İslâmî*, 2/536.

bunun caiz olduğu kanaatindedir. Bu konudaki en büyük delil “*Onlardan sonra gelenler: Rabbimiz bizi ve bizden önce imanla geçenleri bağışla*”<sup>102</sup> âyetidir.

Mütevâtir sünnetle sabit olan cenaze namazından maksadın da ölüye dua olduğu belirtilmektedir.<sup>103</sup> Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ölen oğlu Hz. İbrahim’in namazını çocuk masum olduğu için kılmadığı şeklindeki rivayetler bize namazın istiğfar işlevini gördüğünün diğer bir delilidir.<sup>104</sup> Hz. Peygamber’in (s.a.v.) defnedilen biri için de, “*Kardeşiniz için istiğfar ediniz ve ona tesbit (sorular karşısında şaşırmadan cevap verme hali) isteyiniz. Çünkü o şu anda sorguya çekilmektedir*”<sup>105</sup> buyurduğu nakledilmektedir. Yanı sıra ölenlere Hz. Peygamber’in (s.a.v.), dua ettiğine dair birçok yoldan sahih hadisler gelmiştir.

İman ehli olmayana istiğfarın ise herhangi bir karşılığı yoktur.<sup>106</sup> İmansızlık onların bağışlanması önünde bir engeldir.<sup>107</sup> İmansız ölen bir kişinin iman etmesi geçersiz olduğu gibi başkalarının onlar için amel etmeleri de geçersizdir.

### 3.3.3. Kuran Okumaktan Elde Edilen Sevabın Hediye Edilmesi

Ölüye Kur’ân okuma konusunda kısmen ihtilaf mevcuttur. İhtilafın sebebi, dua ve istiğfar yerine yaşayan kişi tarafından okumadan elde edilen sevabın ölünün ruhuna hediye edilmesi işlemidir. Ölünün üzerine okuma ile ilgili olarak Hanefîler’in ve Hanbelîler’in görüşü caiz olduğu yönündedir.<sup>108</sup> Ancak bunun ücret karşılığında yapılmaması önem arz etmektedir.<sup>109</sup> İlk dönem Mâlikîler ve Şâfiîler ölünün ruhuna okumadan

<sup>102</sup> el-Haşr 59/10.

<sup>103</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1/313-314; Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halîl*,1/211; Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2/501.

<sup>104</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, 5/216.

<sup>105</sup> Ebû Davud, “*Cenâiz*”, 72.

<sup>106</sup> et-Tevbe 9/80.

<sup>107</sup> et-Tevbe 9/84.

<sup>108</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/243; Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma’rifeti’r-râcihi mine’l-hilâf* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), 2/559.

<sup>109</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu fetvalarında, “*Pazarlık yapılmadan ve paradan söz edilmeden Allah rızası için Kur’an okumuş veya hatim indirmiş olan bir kimseye, hediye olarak münasip bir miktar teberruda bulunmakta dinen bir sakınca görülmemektedir. Fakat bir kimsenin, geçmişlerinin ruhuna bağışlanmak üzere başka kimselere*

elde edilen sevabı bağışlamayı “Kişiye ancak çalıştığının karşılığı vardır”<sup>110</sup> ayetinin hükmünden yola çıkarak kabul etmemişlerse de daha sonraki Mâlikîler ve Şâfiîler caiz görmeye başlamışlardır.<sup>111</sup>

Şâfiî mezhebinde bir görüş daha vardır. Bu görüşe göre, Kur’ân okuma sevabının ulaşması için, ölünün arkasından dua edilmesi lazımdır. Dua edilmezse, sevap ölüye ulaşmaz. Bundan dolayı Şâfiîler, Kur’an okuduktan sonra şöyle derler: “Allah’ım! Okumuş olduğum Kur’an’ın sevabının bir mislini, falanca kişiye ulaştır.”<sup>112</sup>

Ölü yakınlarının taziyeleri üç gün kabul ettikten sonra ölü için ayrı bir toplantı yapılarak mevlit okunması ise caiz görülmemektedir. Çünkü yedinci, kırkıncı ve elli ikinci gün merasimi veya duası gibi zaman ve şekle bağlanmış bir görev yoktur. Bunların hiçbir dinî dayanağı da bulunmamaktadır.<sup>113</sup>

### 3.3.4. Eda Edemediği İbadetlerine İlişkin Hakların İfası

Terikeye yönelik haklar başlığı altında ölünün kul haklarına ilişkin hükümlerine değinilmişti. Allah hakları ile ilgili hükümleri terike kapsamına dâhil olmadığından ölünün ruhuna yönelik haklar başlığında zikretmeyi uygun bulduk.

Normal şartlarda Allah hakkı sakıt olmaz. Ancak kişi yaşadığı sürece bunu yapamayacak durumda ise oruçta olduğu gibi fidye ile bu borcu düşürebilmektedir. Öldükten sonra bunun imkânına gelince; bu konuda ibadete göre değişen hükümler ve fakihlerin detaylarda farklı görüşleri bulunmaktadır. Bir kişi öldüğünde üzerinde kaza namazı veya kaza orucu varken yahut veremediği zekâtı ve ifa edemediği haccı varsa neler yapılabilir?

Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre namaz kılmayan ve kazasını kılmadan ölen kişinin yerine kaza namazı kılınmaz. Ölümle birlikte bu hak sakıt olur.<sup>114</sup> Hanefî ve Şâfiîler’in bir görüşlerine göre ölünün

---

*Kur’an-ı Kerim okutması, hatim indirtmesi yerine, bildiği kısa sureleri tekrar etmek suretiyle de olsa, bizzat kendisinin okuması daha faziletli ve daha sevaptır”, demektedir. Bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, Fetvalar (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 416.*

<sup>110</sup> en-Necm 53/59.

<sup>111</sup> Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halîl*, 2/137; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 7/74.

<sup>112</sup> Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 6/159.

<sup>113</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 222.

<sup>114</sup> Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî b. Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/307; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed



kılmadığı namazlarının yerine belirli miktarda yoksullara yedirme şeklinde fidyesinin verilmesi caizdir.<sup>115</sup>

Orucun tutulmama sebebine gelince; oruç tutmama ya ölene kadar süren bir mazeret durumundan kaynaklanır veya mazeret olmadan erteleme sebebiyle olur. İkisi farklı hükümlere tabidir. Ölene kadar şer'î bir engel sebebiyle oruç tutamayan bir kişinin hiçbir şekilde sorumlu olmadığı konusunda fakihlerin görüş birliği vardır. Bu sebeple bunun yerine oruç tutulması veya fide yedirilmesine gerek yoktur. Şer'î bir mazeret olmadan erteleyen kişinin de yerine oruç tutulmayacağı konusunda çoğunluk hem fikirdir.<sup>116</sup>

Zekât konusunda ise âlimlerin farklı görüşleri vardır. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ölüm zekât hakkını ortadan kaldırmaz. Bu sebeple ölünün veremediği zekâtları terikesinden karşılanır.<sup>117</sup> Hanefîler'e göre ölü vasiyet etmemişse terikesinden karşılanmaz.<sup>118</sup> Mâlikîler ise malın zekâtını ve ürünlerin zekâtını farklı değerlendirmişlerdir. Onlara göre mali olmayan zekâtlar terikeden karşılanır ancak mali olanlar ölünün vasiyet durumuna göre değişir.<sup>119</sup>

Haccın ifasının kendisi vasiyet etmesi durumunda bunun yerine getirileceği konusunda ittifak vardır. Vasiyet etmediği takdirde mezheplerin bu konuda farklı görüşleri vardır.<sup>120</sup>

Görüldüğü kadarıyla ölünün ifa etmediği ibadetlerin sorumluluğunun ortadan kaldırılması ya yerine aynı ibadet ifa edilerek veya fidyesi verilerek yapılmaktadır. Fidyesinin verilmesinin özellikle bedeni ibadetlerde ön planda olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.3.5. Mezarına Zarar Verilmemesi

Mezara ilişkin hakların ilki mezarın yapısı, diğeri ise yaşayanlar tarafından ziyaret edilmesidir. Ölünün gömülmesi kısmında da

---

b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl* (b.y.: Dârü'l-fik, 1412/1992), 2/543; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/173; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kına*, 2/336.

<sup>115</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/307; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/173.

<sup>116</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/103; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/172; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kına*, 2/336.

<sup>117</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 7/106; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/509.

<sup>118</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/54.

<sup>119</sup> Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halîl*, 8/184.

<sup>120</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/222; Nevevî, *el-Mecmû'* 7/98; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kına*, 2/336.

belirtildiği üzere kabir belirli bir derinlikte olmalıdır. Böylece mezara zarar verme ihtimalinin önüne geçilmiş olur. Mümkün merteye iki kişi aynı kabre konulmamalıdır. Ancak ölü sayısı çok, yer sınırlı ve kazıma imkânları da yok ise aynı yere gömülebilirler.<sup>121</sup>

Mezar tahripten, kaba davranışlardan muhafaza edilmelidir. Mezarların üzerinde yürümekten kaçınmalıdır.<sup>122</sup> Bu ölünün manevi değerine bir hakaret içermektedir.

Mezarlar ziyaret edilebilir. Hz. Peygamber (s.a.v) şirk tehlikesi sebebiyle önceleri bunu nehyettiğini artık ziyaret edebileceklerini bir hadisinde bildirmektedir.<sup>123</sup> Ancak ziyaretin ölüye dua veya Kur'an okuma ile sınırlı tutulması gerekir. Mezarı takdis etmekten sakınılmalıdır. Yaşayanların ölümü hatırlamaları açısından da mezarların ziyareti önemlidir.

### 3.3.6. Hakkında Güzel Konuşulması

Diri hakkında kötü konuşmak bile haram iken kendisini savunmaktan mahrum olan bir ölü hakkında kötü konuşmak daha büyük bir günahdır. Diri olanın gıybeti ölü eti yemekse ölü olanın gıybetini yapmak bundan daha kötüdür. Kaldı ki ölü yaptıkları hakkında hesabını vermeye başlamıştır. Onu hala dünyada düşünerek ondan hesap sormak çok çirkin bir iştir.

Ancak ölü açıktan günah işliyorsa ve bidat ehli biri ise yaşayanları ondan korumak gibi bir maslahata binaen kötülüklerini anlatmak caiz görülmektedir. Müslümanları uyarmak, yolundan yürümelerini önlemek, halinden ibret almalarını temin etmek niyetiyle bazı ölülerin kötülüklerini anmak caizdir.<sup>124</sup> Bu yönüyle diri olanın gıybetiyle aynı hükümlere tabi olduğu görülmektedir.

### Sonuç

Ölümün bir yok oluş olmadığı bir alameti olarak ölü, diriler üzerinde birçok sorumlulukları doğurmak suretiyle bu âlemden diğer âleme geçmektedir. Kendisinin genel anlamda amel defteri kapanıyorsa da geride kalanlara yönelik bir etki /eser bırakmışsa veya dirilerin ona karşı yerine getirmeleri gereken bazı görevlerin yerine getirilmesi gibi

<sup>121</sup> Haraşî, *Şerhu Muhtasar-i Halil*, 2/133.

<sup>122</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 1/320.

<sup>123</sup> Müslim, "Cenâiz", 11 (977).

<sup>124</sup> Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1397/1977), 558.

sebeplerle açık kalmaya devam etmektedir. Bu sebeple öldükten sonra sadece terikesine yönelik değil, bedenine ve ruhuna da yönelik dirilerin sorumlulukları bulunmaktadır.

Konu ile ilgili hükümlerden anlaşıldığı üzere insanın ölüsü de dirisi gibi değerlidir. Diğer canlılarda olduğu gibi doğrudan değil bir dizi dini vecibe yerine getirildikten sonra mezar denilen özel bir yerde defnedilmektedir. İnsanda öldükten sonra sadece ruh kalmakta ise de beden Allah'ın özel bir ikramıyla en güzel şekilde yaratılmış olması ve ruhun yerleşim yeri olması gibi sebeplerle ölümden sonra da değeri ve dokunulmazlığı devam etmektedir.

Ölüm konusu ile ilgili diğer çalışmalara bakıldığında ölümler ile ilgili hükümlerin genel olarak terike çerçevesinde ele alındıkları veya cenaze ahkâmı konusu başlığı altında teferruata girildiği görülmektedir. Bu çalışmayla birlikte kısaca da olsa ölümlere yönelik hakların kapsamının çıkarılmış olduğu, dar anlamda ölüünün haklarının sadece terikesiyle sınırlı olmadığı bedeni üzerinde ve ruhuna yönelik haklarının da olduğu gerçeğinin gösterilmiş olduğu düşünülmektedir.

Ölüünün ruhlarına dua ve ölüünün bedenine müdahalelerin hükümleri başta olmak üzere kimi uygulamalar günümüz Müslümanları tarafından hala da araştırılmaktadır. Çalışmada bu tür güncel meselelere detaylarına girmeye gerek kalmaksızın değinilmiştir. Böylece ölüye ilişkin hakları çerçevesinde güncel bazı meselelerin çözümüne de katkıda bulunduğu düşünülmektedir.

Ölüünün mahiyeti hakkında her geçen gün yeni gelişmelerin meydana geldiği açıktır. Ölüünün bir gün herkesin başına gelecek bir olay olması ve bu dünya hayatını tamamlayan kişinin tekrar diriltileceği güne kadar geçen bir süreci içermesi konuyu önemli kılmaktadır. Konu ile ilgili çalışmaların her alanda olduğu gibi fıkıh alanında belli aralıklarla sürdürülmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmayla kısmen de olsa konunun güncelliğine yardımcı olduğu ümit edilmektedir.

### Kaynakça

- Bardakoğlu, Ali. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/139-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *et-Tehzîb*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd.. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Bereketî, Muhammed Umeym el-İhsan el-Müceddidî. *et-Ta'rîfâtü'l-fikhiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhtâü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kına`an metni'l-İkna`*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Cezîri, Muhammed b. Ahmed. *el-Fikh ale'l-mezâhibi'l-erba`a*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı. "Anadolu Ajansı". (Son Erişim: 19.03.2021). <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/organ-nakli-otopsi-engeline-takildi/183067>.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1428/2007.
- Demîrî, Tâcüddîn Behrâm b. Abdillâh b. Abdilazîz. *Tahbîru'l-Muhtasar*. thk. Ahmed b. Abdilkerîm Necîb vd.. 5 Cilt. Saraybosna: Merkezi Necibuveyh, 1434/2013.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı". (Son Erişim 19.03.2021). <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/38362/salgin-hastalik-durumunda-cenaze-namaz-ve-defin-islemlerinin-dini-hukmu-nedir-?enc=OisAbR4bAkZg1HImMxXRn2t8ij%2beDtMkJdRGirgyeb8%3d>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş`as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Yahyâ Muhammed Hasen. *Hukûku'l-meyyit ve Ahkâmuh fi'l-İslâm*. Umman: Dârü Yafa'l-İlmiyye, 1431/2010.
- Esen, Hüseyin. "İslam Hukukunda Ölümün Mâlî Hak ve Borçlara Etkisi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 55-86.
- Esen, Hüseyin. "Ölüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/38-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Mısbahu'l-münîr*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Günay, Hacı Mehmet. "Telkin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/404-406. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Haraşî, Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*. b.y.: Dârü'l-fik, 1412/1992.
- İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Minehü'l-celîl Şerhü Muhtasari Halil*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1409/1989.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn Alâuddîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî. *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta`i Mâlik*. thk. Muhammed b. el-Süleymânî vd.. 8 Cilt. b. y.: Dârü'l-Arabî'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin b. Zekeriyâ er-Râzî. *Mu`cemü makâyisi'l-luğa*. thk. Muhammed Abdüsselâm Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1399/1979.

- İbn Hacer, Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Heytemî. *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*. thk. Mustafâ Muhammed. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1357/1983.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Tekmile ile birlikte). 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 4 Cilt Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1425/2004.
- İzzüddîn Ebû Muhammed Abdülazîz b. Abdisselâm es-Sülemî ed-Dimaşkî. *Kavâidü'l-ahkâm fî masâlihi'l-enâm*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1414/1994.
- Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Hacî vd.. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994.
- Kâsânî, Alâuddîn b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kaya, Eyyüp Said - Hacak, Hasan. "Zimmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kermî, Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr. *Delîlü't-tâlib li-neyli'l-me'tâlib*. Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî. Riyad: Dârü't-Tayyibe, 1425/2004.
- Koç, Sermet - Can, Muhammed. "Ölüm Kavramı ve Ölüm Muayenesi". *Klinik Değişim* 22/Özel Sayı (2009), 11-22.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Muavviz vd.. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Şerhu't-Telkîn*. thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî. 5 Cilt. Mısır: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. 12 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Alî. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-aĥkâm*. 2 Cilt. Mısır: Dârü İhyâi Kütübî'l-Arabî, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nefrâvî, Ahmed b. Gunaym b. Sâlim. *el-Fevâkihu'd-Devvânî Alâ Risâleti İbn Ebî Zeydi'l-Kayravânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen ü's-şuğrâ*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhü'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necib el-Mutîî. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991.
- Özdemir, Merve. *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Râfi'î, Ebû'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed. *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd.. 13 Cilt. Beyrut. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-Muhtâc İlä şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404/1984.
- Sa'dî, Ebû Habîb. *el-Kâmûsu'l-fikhî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1408/1988.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Seyyid Sâbık, *Fikhü's-sünne*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-Arabî, 1397/1977.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

- Tala, Murat. *Ölümün Özel Haklara Etkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Turan, M. Fatih. "Fıkhî Açından Otopsi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 271-296.
- Türk Hukuk Kurumu. *Türk Hukuk Lugatı*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991.
- Yaman, Ahmet. "İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü". *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli Sorunlar ve Çözüm Önerileri Sempozyumu*. Malatya: y.y., Mayıs 2014, 26-36.
- Zerkâ, Mustafâ Ahmed. *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'amme fi'l-fıkhı'l-İslâmî*. Dımaşk: Darü'l-Kalem, 1420/1999.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*. 8 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 2. Basım, 1405/1985.



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2021, 16: 301-335

## **Kur’ân’ın Beyânî İ’câzı Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa**

**Mehmet ALTIN**

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor, Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Hadith

Bitlis, Turkey

mehmet\_altin13@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-4441-0821

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 19 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 11 Mayıs / May 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 301-335

**Atıf / Cite as:** Altın, Mehmet. “Kur’ân’ın Beyânî İ’câzı Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa [The Cut Letters/al-Huruf al-Muqattaa in Which they are Mentioned in the Context of the Statement Miracles of the Qur’an]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 301-335.

<https://doi.org/10.18498/amailad.899697>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **The Cut Letters/al-Huruf al-Muqattaa in Which they are Mentioned in the Context of the Statement Miracles of the Qur'an**

### **Abstract**

Holy Qur'an is a divine book which human beings have been incapacitated to bring its similar version since it started to be revealed. This is explained as the miraculous feature of Qur'an. Since IV century Hegira, numerous miraculous aspects of Qur'an have been found; and they have been investigated in exegesis books and especially independent works called 'I'jazu'l-Qur'an' (Miraculous aspects of Qur'an). The scholars, who carry out studies on 'I'jazu'l-Qur'an', have not been able to reach a consensus on what aspect of Qur'an is miraculous. On one hand, some scholars state that there are three, seven or ten miraculous features in Qur'an, the others increase them up to forty on the other. These opinions have been formed around issues such as *sarfe*, the feature of Qur'an informing about invisible and unknown news, its extraordinary statement style, and provisions that it established for dissemination, and its announcement by an illiterate prophet, and its scientific issues.

According to some of Islamic scholar, one of the features that exhibit the Miraculous and tehaddî (challenging) aspects of the Qur'an is the the cut letters/al-huruf al-muqattaa, at the beginning of some surahs. The disjointed letters take place at the beginning of 29 surahs either as a verse or as the beginning of a verse; and they are the letters, which consist of one or more letters, and are read as they are named. This term is mostly used in Turkish as hurûf-ı mukattaa or mukattaa. These letters are also called as hurûf-ı teheccî, hurûf-ı mübheme, hurûf-ı mu'cem and hurûf-ı mebânî. The letters in question are also named as fevâtihu's-suver or evâilu's-suver since they make the first letters of some surahs. There is a consensus among the scholars that the disjointed letters are of muteshabihat. However, there is disagreement about what they mean, and to some scholars it is impossible to know the meaning of the disjointed letters. On the other hand, many other scholars said that these letters convey some meanings; and these scholars have put forth several opinions about the meanings they point out. To summarize these opinions, while some scholars state that each of hurûf-ı mukattaa is a symbol and can be the names of Qur'an surahs containing them, some other scholars claim that each of these letters are for oath or they exhibit the names of Allah. The aim of the disjointed letters mentioned in Qur'an is to attract attention to Holy Qur'an, and to point out that it is

miraculous, and challenge human beings to bring its similar and to prove that Qur'an is speech of Allah.

The disjointed letters in question are seen as one of the beyânî i'câz of Qur'an. As a result, the scholars, who work in various fields such as I'jazu'l-Qur'an, Mecâzü'l-Qur'an, Nazmü'l-Qur'an, Muşkilü'l-Qur'an, have mentioned both miraculous aspects of the disjointed letters in surahs and their connections and relations with surahs, which expresses the beyânî i'câz of Qur'an. When the beyânî i'câz of these letters and the relations and connections of these letters with verses coming after them and the surahs in which they are mentioned the surahs which start with them are examined, it is possible to conclude these results briefly: 1. Since there is a mutual relationship between Qur'an and the disjointed letters, it is clear that the miraculous aspect of Qur'an is more emphasized by mentioning Qur'anic verses after these letters. 2. When the surahs starting with the disjointed letters are examined, it is seen that there is a close connection between these letters and the content of surahs. 3. It is remarkable that the letters taking part in the category of the disjointed letters have close relationship with the general content of the surahs in which they are mentioned both in terms of vocabulary and in terms of meaning. 4. When we study the surahs of Baqarah, Yûnus, Hûd in which tehaddî (challenging) verses are mentioned and which start with the disjointed letters, we can see a close relationship between the beginning of these surahs which start with the disjointed letters and before mentioned tehaddî verses. All these also emphasize the miraculous aspect of Qur'an.

In this article, 'beyânî i'câz of the disjointed letters are studied. Initially, the miraculous and tehaddî aspects of the disjointed letters are investigated; after that, the relations of these letters with the content of the surah are examined.

**Keywords:** Commentary, Qur'an, Verse, al-Huruf al-muqatta'a, I'jazu'l-Qur'an.

### **Kur'ân'ın Beyânî İ'câzı Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa**

#### **Öz**

Kur'ân'ı Kerîm indirilmeye başlandığı günden beri, insanların benzerini getirmekten âciz kaldıkları ilâhî bir kitaptır. Bu durum Kur'ân'ın i'câzı olarak ifade edilmiştir. Hicrî IV. asırdan itibaren Kur'ân'ın birçok i'câz yönü tespit edilerek tefsir kitaplarında ve özellikle de 'İ'câzü'l-Kur'ân' adlı müstakil eserlerde detaylı olarak incelenmiştir. İ'câzü'l-Kur'ân konusunda çalışma yapan âlimler, Kur'ân-ı Kerîm'in hangi yönüyle mu'ciz olduğu hususunda bir görüş birliğine varamamışlardır. Kur'ân'ın i'câz yönünün üç, yedi ya da on olduğunu

ifade edenler var olduğu gibi bu sayıyı kırka kadar çıkanlar da olmuştur. Bu görüşlerin; sarfe, Kur'an'ın gaybî haberler verme, olağanüstü beyân üslûbu, teşrî için koyduğu hükümler, ümmî bir peygamber tarafından tebliğ edilmesi ve ilmî muhteva gibi konular etrafında şekillenmiştir.

İslâm düşünürlerin bir kısmına göre Kur'an'ın i'câz ve tehattî yönünü ortaya koyan hususlardan birisi de bazı sûrelerin başlarında bulunan el-Hurûfu'l-mukattaa. el-Hurûfu'l-mukattaa, Kur'an-ı Kerîm'de 29 sûrenin başında ya bir âyet ya da bir âyetin başlangıcı olarak bulunan, bir veya daha fazla harften oluşan ve isimleriyle okunan harflere denir. Bu terkip, Türkçede daha çok hurûf-ı mukattaa veya mukattaa harfleri şekliyle kullanılmaktadır. Bu harflere, hurûf-ı teheccî, hurûf-ı mübheme, hurûf-ı mu'cem ve hurûf-ı mebânî de denilmektedir. Söz konusu harfler, sûrelerin ilk harflerini oluşturduklarından fevâihu's-suver ya da evâilu's-suver diye de adlandırılmaktadır. Hurûf-ı mukattaa'nın müteşabihattan olduğu hususunda âlimlerin ittifakı söz konusudur. Ancak ne anlama geldiği konusunda ihtilaf edilmiş olup bir kısım âlime göre mukattaa harflerin anlamlarının bilinmesi mümkün değildir. Birçok âlim ise bu harflerin birtakım anlamlar içerdiğini söylemiş ve delalet ettiği manalar hususunda çok çeşitli görüşler serdetmişlerdir. Bu görüşler özet olarak vermek gerekirse bazı âlimler, hurûf-ı mukattaa'nın birer sembol olduğu ya da Kur'an-ı Kerîm ve sûrelerine isim olabileceğini belirtirken, bir kısım âlimlere göre ise bu harflerin her biri kaseim içindir veya Allah'ın isimlerinden birine işaret etmektedir. Mukattaa harflerinin Kur'an'da zikredilme gayesi ise Kur'an-ı Kerîm'e dikkat çekmek, onun i'câzına işaret etmek, benzerini getirmek hususunda insanlara meydan okumak ve Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ispat etmek için olduğu ifade edilmiştir.

Söz konusu ettiğimiz hurûf-ı mukattaa Kur'an'ın 'beyânî i'câz'ından birisi olarak görülmüştür. Nitekim İ'câzü'l-Kur'an, Mecâzü'l-Kur'an, Nazmü'l-Kur'an, Muşkilü'l-Kur'an, Münâsebetü'l-Kur'an gibi alanlarda eser veren âlimler mukattaa harflerin hem i'câz yönüne hem de zikredildikleri sûrelerle olan irtibât ve münâsebetlerine değinmişlerdir ki bu da Kur'an'ın 'beyânî i'câz'ını ifade eder. Bu harflerin beyânî i'câz yönü, kendisinden sonra gelen âyetler, zikredildikleri sûre ve kendisiyle başlayan sûreler ile olan irtibât ve münâsebetleri incelendiğinde özetle şu neticelere varmak mümkündür: 1. Hurûf-ı mukattaa ile Kur'an arasında ikili bir münâsebet söz konusu olduğundan, i'câz vecihlerinden biri olan mukattaa harflerinin akabinde Kur'an'a dair pasajlar zikredilmekle Kur'an'ın i'câzı daha da pekiştirilmiş olunur. 2. Mukattaa harfleriyle başlayan

sûreler incelendiğinde bu harflerle sûredeki muhteva arasında sıkı bir bütünlüğün var olduğu görülmektedir. 3. Hurûf-ı mukattaa da yer alan harflerin zikredildikleri sûrelerin genel muhtevasıyla hem lafız, hem de anlam yönüyle yakın bir ilişkisinin söz konusu olması dikkat çekici bir durumdur. 4. Tehaddî âyetlerin zikredildiği ve mukattaa harfleriyle başlayan Bakara, Yûnus, Hûd sûreleri incelediğimizde hurûf-ı mukattaa ile başlayan bu sûrelerin; sûre girişleri ile sûre içinde zikredilen tehadî âyetleri arasında sıkı bir münâsebetin olduğunu görürüz. Bu da Kur'ân'ın i'câzını ayrıca vurgulamaktadır.

Bu makalede hurûf-ı mukataanın 'beyânî i'câz' yönü ele alınmaktadır. Evvela mukattaa harflerinin i'câz ve tehadî yönü irdelenmekte, ardında bu harflerin, başında buldukları sûrenin muhtevasıyla olan münâsebeti incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Âyet, Hurûf-ı Mukattaa, İ'câzü'l-Kur'ân.

## Giriş

Yüce Allah, göndermiş olduğu her peygambere nübüvvetini tasdik eden mu'cizeler vermiştir. Peygamberlere verilen mu'cizeler genellikle o dönemde kendi toplumlarında en çok revaç bulan konular cinsinden olmuştur. Hz. Peygamber'in en büyük mu'cizesi ise Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'ân, Arapların belâgat ve fesâhat yönünden en yüksek mertebeye ulaştığı, Arap dilinin adeta altın çağını yaşadığı ve panayırlarda seçilen en güzel şiirlerin Kâbe duvarına asıldığı bir dönemde nâzil olmuştur. O, Hz. Peygamber'i yalanlayanları, kendisinin benzerini getirmeye davet etmiş ve bunun imkânsız olduğunu vurgulayarak onlara meydan okumuştur.<sup>1</sup> Böylece Kur'ân, Hz. Peygamber'in en somut ve nesnel mu'cizesi olmuştur.

İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in en büyük mu'cizesinin Kur'ân olduğu konusunda ittifak etmişler ve hicrî IV. asırdan itibaren Kur'ân'ın birçok i'câz yönünü tespit ederek bir 'İ'câzü'l-Kur'ân' ilim dalını geliştirme çabasında olmuşlardır. Bir terim olarak i'câz genellikle

---

<sup>1</sup> Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Meraşlî vd. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 2/224, 229; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011), 156, 163; Ali Bakkal, "Kur'ân'ın İ'câzı Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 2 (Eylül 2016), 1-2.

“Kur'ân'ın, sahip bulunduğu edebî üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin ortaya konulamaması”<sup>2</sup> şeklinde tarif edilmiştir. *İ'câzü'l-Kur'ân* ise hem Kur'ân-ı Kerîm'in erişilmez üstünlüğünü ifade etmek hem de bu konuda yazılan eserlerin ortak adı için kullanılan bir terimdir. Tespit edilebildiğine göre *İ'câzü'l-Kur'ân* meselesini ilk defa Mu'tezile âlimleri ele almıştır. Hicrî V. yüzyılda ise Ebû Bekr el-Bâkılânî (öl. 403/1013), Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) ve Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1079) gibi âlimlerin sürdürdüğü çalışmalar sayesinde *İ'câzü'l-Kur'ân* araştırmaları altın çağını yaşamıştır.<sup>3</sup>

*İ'câzü'l-Kur'ân* konusunda çalışma yapan âlimler, Kur'ân-ı Kerîm'in hangi yönüyle mu'ciz olduğu hususunda bir görüş birliğine varamamışlardır. Örneğin Ebü'l-Hasan er-Rummânî (öl. 384/994), Kur'ân'ın tehaddî, sarfe, belâgat, gaybî haberler verme gibi yedi *İ'câz* yönünün olduğunu belirtmektedir.<sup>4</sup> Öte yandan Ebû Süleyman el-Hattâbî (öl. 388/998) Kur'ân'ın *İ'câz* yönlerini üç, Bâkılânî on, Ebü'l-Fazl es-Süyûtî (öl. 911/1505) otuz beş ve Said Nursî (öl. 1960) ise kırk olarak ifade etmektedir.<sup>5</sup> Bu görüşler incelendiğinde çoğunun birbiriyle bağlantılı ve iç içe olduğu, genel bir tasnife tabi tutulduğunda ise bu görüşlerin; sarfe, Kur'ân'ın gaybî haberler verme, olağanüstü beyân üslûbu, teşrî için koyduğu hükümler, ümmî bir Peygamber tarafından tebliğ edilmesi, psikolojik etkileme ve ilmî muhteva gibi konular etrafında şekillendiği görülür.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-'Arâbî, 1995), 2/224-225.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “*İ'câzü'l-Kur'ân*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406.

<sup>4</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* (*Selasu resâil fi i'câzil-Kurân*), thk. Muhammed Halefullah Ahmed - Muhammed Zelûl Selâm (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 75.

<sup>5</sup> Ebû Süleymân b. Muhammed b. Hattâb el-Hattâbî, *Beyânu'l-i'câzi'l-Kur'ân* (*Selasu resâil fi i'câzil-Kurân*), thk. Muhammed Halefullah Ahmed - Muhammed Zelûl Selâm (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 27; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakar (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 69-71; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Muterekü'l-akran fi i'câzi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-'İlmiyye, 1988), 1/12; Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Tenvir Neşriyat, 2010), 322.

<sup>6</sup> Abdülmuttalip Arpa, “Fahredden er-Râzî'nin *İ'câzü'l-Kur'ân* Anlayışı”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (Ekim 2013), 782.

Âlimlerimizin büyük bir kısmı, Kur'ân'ın i'câz yönlerinin başında 'edebî/beyânî i'câz'ın geldiğini; çünkü nazım ve üslûp açısından değerlendirildiğinde Kur'ân'ın telif güzelliği ile üslûbundaki eşsizliği görmenin mümkün olduğunu dile getirmiştir.<sup>7</sup> Nitekim indiği dönem itibariyle Kur'ân i'câzının; belki de en belirgin olan yönü, onun nazım, üslûp ve kelimelerden oluşan beyânî yönü olduğu söylenebilir.<sup>8</sup> Beyân yönüyle i'câz, daha çok Kur'ân'ın harfleri, kelimeleri, ifadeleri ve kalıplarının kullanılış şeklini konu edinmektedir. Bu yaklaşımın temel dayanağı, tehdâdinin/meydan okumanın,<sup>9</sup> vahyin gönderildiği kavmin uzman oldukları, yetenekli oldukları alanda olmasıdır.<sup>10</sup>

Mecâzü'l-Kur'ân, Nazmü'l-Kur'ân, Muşkilü'l-Kur'ân, İ'câzü'l-Kur'ân, Münâsebetü'l-Kur'ân gibi alanlarda eser veren âlimler, daha çok Kur'ân'ın 'beyânî i'câz'ını ortaya koymayı hedeflemişlerdir. Ancak her bir âlim bu konuyu farklı bir isimle ifade etmiştir. Rummânî'nin belâgat olarak isimlendirdiği bu konuyu, Hattâbî ve Cürcânî nazım, Kâdî Abdülcebâr ise fesâhat olarak ifade etmiştir.<sup>11</sup> Kur'ân'ın bu i'câz yönünün daha iyi anlaşılması için öncelikle konuyla doğrudan alakalı olan belâgat, fesâhat ve nazım gibi kavramlara kısaca değinmekte fayda vardır.

*Belâgat*, bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesi şeklinde tanımlanırken; *fesâhat* ise sözün

---

<sup>7</sup> Bk. Süyûtî, *Mu'terakü'l-akrân*, 1/6; Şahin Güven, "Celâleddîn es-Suyûtî'nin Merâsîdu'l-Metâlî' fi Tenâsübi'l-Mekâtî' Ve'l-Metâlî' İsimli Eseri Bağlamında Sûrelerin Başı İle Sonu Arasındaki Münasebet", *Bilimname* 2017/34 (Ekim 2017), 318.

<sup>8</sup> Cüneyt Eren, "Kur'an-ı Kerim'in İ'caz Çeşitleri", *Diyanet İlmi Dergi* 46/3 (Temmuz 2010), 130.

<sup>9</sup> Tehaddî: "Ortaya koyduğu mu'cizelerin benzerini getirmeleri hususunda Hz. Peygamber'in insanlara meydan okuması" olarak tanımlanmaktadır. Geniş bilgi için bk. Muhammed b. Hasan b. Akil Mûsa, *İ'cazu'l-Kur'âni'l-kerîm beyne'l-imam es-Suyûtî ve'l-'ulemâ* (Cidde: Dârü'l-Endülüs el-Hadra, 1997), 34.

<sup>10</sup> Mehmet Zeki Doğan, *Bilimsel Tefsir Açısından Kur'ân'ın İ'câzı* (Van: Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 46; Harun Bulanık, *Nesefî Tefsirinde İ'câzu'l-Kur'an* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 89.

<sup>11</sup> Bk. Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*, 75-76; Hattâbî, *Beyânu'l-i'câzi'l-Kur'ân*, 26.

kusursuz ve açık olması demektir.<sup>12</sup> Arap belâgat ilminin gelişmesinde Kur'an i'câzının önemli bir rolü söz konusudur. Zira Kur'an'ın i'câz cihetlerinden birisi de onun belâgat ve beyân yönüdür. Kur'an'ın belâgat ve fesâhat yönüyle bir mu'cize olduğunu dile getiren ve bununla meşhur olan ilk kişi Rummânî'dir.<sup>13</sup> Hattâbî, Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009), Bâkîllânî, Kâdî Abdülcebâr ve Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229) gibi âlimler de belâgat ve fesâhati Kur'an'ın en önemli i'câz yönlerinden biri olarak görmüşlerdir.<sup>14</sup> Gerek Ehl-i Sünnet ve gerekse Mu'tezile mezhebine mensup olsun İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre Kur'an'ın asıl i'câzı nazımından doğan fesâhat ve belâgatindedir.<sup>15</sup> Böylece Kur'an'da yapılan meydan okumanın esasen onun beyân, belâgat ve fesâhatiyle ilgili olduğu ve Arapların tehdîye karşı acziyetlerinin de beyânî bir acziyet olduğu âlimler tarafından ifade edilmiştir.<sup>16</sup>

Kur'an'ın 'beyânî i'câz'ının bir boyutu da sahip olduğu nazım ve üslûpla<sup>17</sup> alakalıdır. Kur'an Araplarca bilinen şiir, hitâbet gibi söz sanatlarından farklı ve üstün bir nazım yapısına sahiptir. Onun üslûbundan kastedilen, lafızlarının seçiminde ve kelamının telifindeki farklılığıdır.<sup>18</sup> İslâm âlimlerinin çoğunluğunun Kur'an'ın nazım ve üslûbuyla i'câz niteliğini taşıdığını kabul ettikleri görülmektedir. Nitekim Ebû Osman el-Câhîz (öl. 255/869), Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935), Hattâbî, Bâkîllânî ve Cürcânî gibi âlimler, Kur'an'ın nazımını onun önemli bir i'câz yönü olarak kabul etmişlerdir.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Bk. Hulusi Kılıç, "Fesahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/384; Mustafa Çuhadar, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/423.

<sup>13</sup> Bk. Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an*, 75-76.

<sup>14</sup> Bk. Hattâbî, *Beyânu'l-i'câzi'l-Kur'an*, 26; Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 69-70; Râzî, *Nihâyetu'l-icâz*, 31.

<sup>15</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/229-230.

<sup>16</sup> Mehmet Salmazzem, *Kur'an'ın İ'câzi Tarihsel Serencam-Tartışmalar-Güncel Yorumlar*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 50.

<sup>17</sup> Nazm ve üslup kelimelerin tanımı için bk. Ebü'l-Hasen b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 238.

<sup>18</sup> Zürcânî, *Menâhilu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 2/225.

<sup>19</sup> Bk. Hattâbî, *Beyânu'l-i'câzi'l-Kur'an*, 26; Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 69-70; İsmail Karaçam, *En Büyük Mucize Kur'an-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları* (İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2005), 315-316.



Bir kısım âlimlere göre Kur'ân'ın 'beyânî i'câz'ından birisi de bazı sûrelerin başlarında bulunan hurûf-ı mukattaa'dır.<sup>20</sup> Biz de bu makalemizde mukattaa harflerinin bu yönünü ele almaya gayret edeceğiz. Evvela hurûf-ı mukataanın i'câz ve tehadî yönü ele alınacak ardında bu harflerin, başında buldukları sûrenin muhtevasıyla irtibât ve insicâmı irdelenecektir.

### 1. Hurûf-ı Mukattaa'nın İ'câz ve Tehaddî Yönü

المقطعة/el-Hurûfu'l-mukattaa, iki kelimeden oluşan bir sıfat terkididir. Bu terkinin ilk sözcüğü olan الحروف/Hurûf, حرف/Harf sözcüğünün çoğuludur. Harf ise, bir şeyin ucu, kenarı anlamındadır.<sup>21</sup> Terkinin ikinci kısmı olan المقطعة/Mukattaa ise قطع/Kataa kökünden türetilmiş bir ism-i meful kelime olup kesilmiş, ayrılmış demektir.<sup>22</sup> el-Hurûfu'l-mukattaa, Kur'ân-ı Kerîm'de 29 sûrenin başında ya bir âyet ya da bir âyetin başlangıcı olarak bulunan, bir veya daha fazla harften oluşan ve isimleriyle okunan harflere denir. Bu terkip, Türkçede daha çok hurûf-ı mukattaa veya mukattaa harfleri şekliyle kullanılmaktadır. Bu harflere, hurûf-ı mu'cem, hurûf-ı mübheme, hurûf-ı mebânî ve hurûf-ı teheccî de denilmektedir. Söz konusu harfler, sûrelerin ilk harflerini oluşturduklarından "evâilu's-suver" ve "fevâtihu's-suver" diye de adlandırılmaktadır.<sup>23</sup>

Hurûf-ı mukattaa Arap alfabesindeki on dört harften (ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، هـ، ي) oluşmuş olup 13 şekil altında görünürler. Bunların bazısı tek bir harften, bazısı iki, bazısı üç, bazısı dört, bazısı da beş harften meydana gelmiştir. Bu harfler ikisi medenî olmak üzere yirmi dokuz

<sup>20</sup> Bk. Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-tevîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Riyâd: Mektebetu'l-Abîkân, 1998), 1/138; Süyûtî, *Muterekü'l-akran*, 1/55.

<sup>21</sup> Ebü'l-Kasım er-Râgîb el-İsfahânî *el-Mufredât fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî (Beyrut: Dârü'l-Maârif, ts.), "hrf", 114; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), "hrf", 2/838.

<sup>22</sup> Bk. İbn Manzûr, "kta", 5/3674-3677.

<sup>23</sup> M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/401-402; Ayrıca bk. Nesrişah Saylan, "Hurûf-ı Mukattaa'nın Kıraatler Açısından İncelenmesi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29/1 (Ocak 2019), 323-324; Hacı Önen, "Erken Dönem Tefsirlerde Hurûf-ı Mukattaa'nın Anlamı ve İ'rabı" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research* 12/68 (Aralık 2019), 1360.

sûrenin başında yer alır.<sup>24</sup> Birçok âlimin işaret ettiği gibi hurûf-ı mukattaa Arap alfabesinin yarısını içerdiği gibi mehmûse-mechûre, şedîde-rihve gibi harf cinslerinin de yarısını içermektedir.<sup>25</sup>

Hem zikrediliş şekilleri, hem de başında buldukları sûreler şu şekildedir:

1. Ankebût, Rûm, Lokmân ve Secde sûrelerinin başlarında الم harflerinin tekrar edildiği görülmektedir. Ra'd sûresinde ise bu harflere ر/râ harfi eklenerek المر şeklinde gelir.

2. Yûnus, Hûd, Yûsuf, İbrâhîm ve Hicr sûrelerinin başlarında الr harfleri tekrar edilmektedir.

3. Kur'ân'da طسم harfleri Şuârâ ve Kasas sûrelerinin başlarında tekrarlanır. Neml sûresinin başında ise م harfi eksik olarak طس şeklinde gelir.

4. Kur'ân'da حم harfleri, Mü'min, Fussilet, Şurâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sûrelerinin başlarında tekrar edilir. Bu sûrelerden sadece Şurâ sûresinde حم عشق şeklinde zikredilir.

5. Meryem sûresinde كهيعص, A'râf sûresinde المص, Tâhâ sûresinde طه, Yâsin sûresinde يس, Sâd sûresinde ص, Kâf sûresinde ق ve Kalem sûresinde ن şeklinde gelmektedir.

Bir kısım sûrelerin hurûf-ı mukattaa ile başlaması, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslüman âlimlerin dikkatini çekmiş, âlimler bu harfler üzerine eğilerek anlama gayreti içinde olmuşlardır.<sup>26</sup> Dolayısıyla bugüne kadar mukattaa harflerinin anlamı hakkında çok şey söylenmiştir. Hemen ifade edelim ki bu harflerin müteşabihattan olduğu hususunda âlimlerin ittifakı söz konusudur. Ancak ne anlama geldiği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bazı âlimlere göre, bu harflerin anlamlarını bilmemiz mümkün değildir. Bunlar Kur'ân'ın esrarındandır

<sup>24</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 134-135.

<sup>25</sup> Bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/138-139; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/255; Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz* (İstanbul: Tenvir Neşriyat, ts.), 33-34.

<sup>26</sup> Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an tevîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki vd. (Kâhire: y.y., 2001), 1/204-226; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/128-141.

ve anlamlarını yalnızca Allah bilir.<sup>27</sup> Birçok âlim ise bu harflerin birtakım anlamlar içerdiğini söylemiş ve delalet ettiği manalar hususunda çok çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşlerden bir kısmını kısaca şöyle sıralamak mümkündür:<sup>28</sup>

1. Hurûf-ı mukattaa birer semboldür.
2. Bu harfler Kur'ân-ı Kerîm ve sûrelerin isimleridir.
3. Mukattaa harflerinden her biri Allah'ın isimlerinden birine işaret eder.
4. Hurûf-ı mukattaadan bazıları Allah'ın, bazıları diğer varlıkların isimlerinin kısaltmasıdır. Örneğin ط deki 'elif' Allah'a; 'lâm' Hz. Cebrail'e; 'mîm' ise Hz. Muhammed'e delalet eder.
5. Mukattaa harfleri kalem içindir.
6. Bu harflerle yazının önemine işaret edilmiştir.
7. Hurûf-ı mukattaa Kur'ân'a dikkat çekmek içindir.
8. Bu harfler tehdâdî yönüyle Kur'ân'ın i'câzına delâlet ederler.

Hurûf-ı mukattaa ile ilgi verdiğimiz bu bilgilerden sonra asıl konumuz olan bu harflerin i'câz ve tehdâdî yönünü incelemeye başlayalım.

İslâm düşünürlerinin büyük bir çoğunluğuna göre mukattaa harfleri, Kur'ân-ı Kerîm'in vahiy yoluyla Allah'tan geldiğine inanmayanlara meydan okumak ve âciz olduklarını ortaya çıkartmak için zikredilmiştir. Başka bir ifadeyle bu harflerin gayesi Kur'ân-ı Kerîm'in niteliğine dikkat çekmek, onun i'câzına işaret etmek, benzerini getirmek hususunda insanlara meydan okumak ve Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu kesin olarak ispat etmektir.<sup>29</sup> Söz konusu harflerle Kur'ân, muhataplarına adeta şöyle seslenir: "Kur'ân'ın cümleleri, ibareleri, herkesin bildiği bu basit harflerden meydana gelmektedir. Öyleyse uğraşın bakalım, siz de elinizde olan tüm imkânları kullanarak benzerini

---

<sup>27</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/261-262. Geniş bilgi için bk. Muhittin Akgül, "Mukattaa Harfleri ve Kur'an İ'câzındaki Yeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/14 (Aralık 2006), 53-54.

<sup>28</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/204-226; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/138-141; Fahrudin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 2/2-15; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/255; Akgül, "Mukattaa Harfleri ve Kur'an İ'câzındaki Yeri", 55-64; Duman - Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", 18/401-408.

<sup>29</sup> Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Şam: y.y., 2009), 1/40-42.

getirmeye çalışın. Siz benzerini yapamadığınız/yapamayacağınıza göre o, mu'cizedir."<sup>30</sup>

Hurûf-ı mukattaa'nın Kur'ân'ın i'câz ve tehaddî yönünü ortaya koyduğunu belirten bazı âlimlerin görüşlerini zikretmekte fayda vardır.

Ebû Zekerriyya el-Ferra (öl. 207/822), Ebû Ali Kutrub (öl. 210/825) ve Ebü'l-Abbas el-Müberred (öl. 286/900) gibi âlimlere göre hurûf-ı mukattaa'nın gayesi müşriklerin dikkatlerini çekmektir. Kur'ân bu harflerle tehaddîde bulunmaktadır. Allah, müşriklere Kur'ân'ın bir mislini getirmelerini söylemişse de onlar ona benzer bir sûre dahi getirmekte âciz kalmışlardır. Bu harflerde şöyle bir tenbih/dikkat çekme vardır: Kur'ân bu harflerden başka bir şey değildir. Siz de bu harfleri biliyorsunuz ve fesâhat kaidelerine de sahipsiniz. O halde onun gibi bir kitabı siz de yapabilirsiniz. Ancak muhataplar bunu yapamadılar. Bu da onun beşer tarafından telif edilmeyip; Allah katından geldiğini göstermektedir.<sup>31</sup>

Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), hurûf-ı mukattaa konusunun Kur'ân'ın i'câzına olan delaletini şöyle ele almaktadır:

"Muhakkik âlimlerden büyük bir çoğunluğa göre Yüce Allah, bu harfleri, kâfirlerin aleyhine delil olmak üzere zikretmiştir. Çünkü Hz. Peygamber, onlara Kur'ân'ın benzerini veya on sûresinin ya da tek bir sûresinin benzerini getirmelerini meydan okuyarak teklif etmiştir. Onlar bunu yapamayınca, Allah Kur'ân'ın bu harflerden başka bir şeyden müteşekkil olmadığına, onların da bu harflere sahip olduğuna, fesâhat kaidelerini bildiklerine, bu sebeple de Kur'ân'ın bir benzerini getirebilmeleri gerektiğine dikkatlerini çekmek için hurûf-ı mukattaa'yı indirmiştir. Kâfirler bunu yapamayınca, bu durum Kur'ân'ın bir insan tarafından değil de Allah tarafından indirildiğine delâlet etmiştir".<sup>32</sup>

Ebü'l-Kasım ez-Zemahşerî (öl. 538/1144), Bakara sûresinin ilk âyetini tefsir ederken hurûf-ı mukattaa'nın tehaddî ve tenbih için getirildiğini belirterek şöyle der: "Bütün bu mukattaa harfler Kur'ân-ı Kerîm'in başında bir defa vârid olmamış, meydan okuma ve ikazın tesirini artırmak için defalarca tekrar edilmişlerdir".<sup>33</sup> Ebü'l-Berekât en-

<sup>30</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: y.y., 1984), 1/216.

<sup>31</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/7; İsmail Cerrahoğlu, "Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/107 (Nisan 1971), 78.

<sup>32</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/7-9.

<sup>33</sup> *el-Keşşâf*, 1/136-137.

Nesefî (öl. 710/1310) de, hurûf-ı mukattaayı bir i'câz vechi olarak değerlendirir ve bu konuyla ilgili şunları ifade eder: "Bu isimlerin adeta bir metodu izler gibi gelmiş olması Kur'ân'a meydan okuyan kişilere bir uyarıdır".<sup>34</sup>

Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr (öl. 774/1373), hecâ harfleriyle başlayan her sûrede mutlaka Kur'ân'ın zaferi, i'câzı ve azametinin zikredildiğini belirterek şöyle der: "Sûre başlarında bu harflerin zikredilmesi, Kur'ân'ın i'câzını açıklamak ve insanların kendi konuşmalarında kullandıkları harf ve kelimelerden meydana geldiği halde onun bir benzerini getirmekten âciz olduklarını göstermek içindir".<sup>35</sup>

İbn-i Ravk (öl. 168/784) ve Kutrub, mukattaa harflerinin zikredilmelerinin farklı bir gayesine dikkat çekmişlerdir. Onlara göre bu harflerin gayesi Kur'ân'a karşı direnen ve başkalarını da dinlemekten engelleyen kimselerin<sup>36</sup> dikkatlerini çekmek içindir. Allah bu harfleri, sûrelerin başlarında kullanarak dinleyenlerin ilgisini çekmiş, kulak vermelerine sebep olmuş, devamındaki âyetleri de bu dikkatle dinlemişler. Böylelikle kalpleri yumuşamış ve Kur'ân'dan istifade etmelerine sebep olmuştur.<sup>37</sup>

Nursî ise bu harflerin farklı yönünü şöyle izah eder:

"Kur'ân, hiçbir sûre ve pasajında hiçbir kimseyi taklit etmediği gibi, hiç kimse de onu taklit edememiştir. Kur'ân nasıl nâzil olduysa, üslûp bakımından bugün de aynı zerâfeti ve tazeliğini muhafaza etmektedir. Meselâ, bazı sûrelerin başlarında şifreye benzer şekilde طه - الر - عسق - حم - يس - طه - الر gibi mukattaât harfleri bulunmaktadır. Bedî bir üslûp açısından bakıldığında bu harflerde birkaç i'câz parıltısı bulunduğu görülür. Sûrelerin başında zikredilen bu harflerde, mechûre, mehmûse, şedîde, rihve, zelâka, kalkale gibi isimlerle anılan her bir kısımdan ortalama yarısı mevcuttur. İkiye bölünmesi mümkün olmayan kısmın hafif olanlarından daha çok olan yarıyı, ağırından ise daha az olan yarıyı ihtiva etmektedir. Şu girift ve birbiri içine girmiş olan harf kısımlarının her birinden

<sup>34</sup> Ebu'l-Berekât Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-tevîl* (Beyrut: y.y., 1999), 1/35.

<sup>35</sup> Hafız İmaduddin Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Kâhire: y.y., 2000), 1/256-257.

<sup>36</sup> 'İnkârcılar dediler ki: Bu Kur'an'a kulak vermeyin, okunurken gürültü yapın, belki bastırırız.' Fussilet 41/26. (*Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.)

<sup>37</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/7; Cerrahoğlu, "Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri", 78.

yarıyı almak 200 ihtimalden bir ihtimaldir. Bu ihtimali de düşünerek tutturmak mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı harfleri bu şekilde seçmek beşer işi olmadığı gibi, buna tesadüf de karışamaz. Hâsılı süre başlarında bulunan bu harfler, birer ilâhî şifre olup Kur'ân'ın i'câz parlıtlarını gösterirler".<sup>38</sup>

Ayrıca Nursî, bu harflerin Kur'ân'ın kullandığı şekliyle bir ilk olduğunu ve Kur'ân'ın i'câz yönlerinden birini oluşturduğunu belirterek şöyle der:

"Hatip ve belîğlerin âdetindedir ki, mesleklerinde daima bir misale tabi olur, bir örnek üzerine nakış dokur ve işlenmiş bir yolda yürürler. Hâlbuki bu harflerden anlaşıldığına göre, Kur'ân hiçbir misale tabi olmamış, hiçbir belâgat örneği üzerine nakış yapmamış ve işlenmemiş bir yolda yürümüştür".<sup>39</sup>

Son dönem ilmi tefsir geleneğinin önde gelen isimlerinden Tantâvî b. Cevherî (öl. 1940), hurûf-ı mukattaaaya oldukça farklı bir açıdan bakmış ve Kur'ân'ın i'câzını, kullanılan harflerin sayısında aramıştır. Mukattaa harfleriyle ilgili uzun izahlar yaptıktan sonra bu harflerle Allah'ın sanki şöyle dediğini ifade eder:

"Ey kullarım, ayın iki kısım olmak üzere 28 evresi, aynı şekilde ellerin iki kısım olmak üzere 28 eklemi ve iki kısımdan oluşan 28 harf vardır. Bununla şunu bilin ki, bu Kur'ân benim tarafımdan indirilmiştir. Çünkü onun harflerini, ayın evreleri, insan ve hayvan eklemeleri, hece harflerinin dizilişi ve sayısı gibi haber verip yaptığım şekilde kıldım. Durum böyle olunca, nasıl olur da Muhammed (s.a.v.) veya başka bir beşer böyle hassas ve mükemmel bir sistemi kursun, bu sayıları kâinatdaki diğer sayılara, bu kanunları, diğer prensiplere uygun bir şekilde uydursun? İşte bundan ötürüdür ki, Kur'ân benim sözümdür. Böyle bir neticeye varmanız için de işte sürelerin başlarındaki bu harfleri koydum. Ta ki yer gök ve onların ikisi arasındakilerin boşu boşuna yaratılmadığını bilesiniz. Kâinat kitabıyla vahiy kitabı arasındaki mükemmel uygunluğun farkına varasınız".<sup>40</sup>

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız konuyla ilgili görüşler birçok yönden akla uygun geliyorsa da hemen hemen hepsinin tenkide açık bir kapı bıraktıkları gözden kaçmamaktadır. Akla en uygun olanı, mukattaa

<sup>38</sup> Nursî, *Sözler*, 364.

<sup>39</sup> Nursî, *İşarâtü'l-i'câz*, 36.

<sup>40</sup> Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim* (Mısır: y.y., 1931), 2/7.

harflerinin tenbih ve bunların Kur'ân'ın i'câzını beyân eden delillerden biri oluşudur.<sup>41</sup>

## 2. Hurûf-ı Mukattanın 'Beyânî İ'câz'a Bakan Yönü

Hurûf-ı mukattaa hakkında âlimlerimizin çok yönlü incelemelerde bulduklarını ve birçok görüş ortaya koyduklarını yukarıda özetlemeye gayret ettik. Ancak bu harflerin, kendisinden sonra gelen âyetler, zikredildikleri sûre ve kendisiyle başlayan sûreler ile olan irtibât ve münâsebetleri fazlaca ele alınmadığı kanaatindeyiz. Gerçi Zemahşerî, Nâsırüddin el-Beyzâvî (öl. 685/1286) ve Râzî gibi bazı müfessirler zaman zaman bu hususa dikkat çekmişlerdir.<sup>42</sup> Son dönemde Muhammed Abduh (öl. 1905), Reşit Rıza (öl. 1935), Nursî ve Âişe Abdurrahman (öl. 1998) gibi bazı müfessirlerin bu konuya daha fazla yoğunlaştıkları görülmektedir. Örneğin Âişe Abdurrahman *el-İ'cazu'l-beyânî* adlı eserinde bu konuya uzunca değinerek şöyle der:

"Hurûf-ı mukattaa muhtevî inen ilk sure Kalem sûresidir. Daha sonra Mekke döneminin ortalarında, nüzûl sırası 34 olan Kâf sûresinden nüzûl sırası 49 olan Kasas sûresine kadar bu tür sûreler peş peşe ve sık olarak nâzil oldu. Özellikle hurûf-ı mukattaa ile başlayan bu sûrelerde Kur'ân'a dair deliller daha çok zikredilir. Kur'ân'ın Allah katından indiğine dair ve Kur'ân hakkında tartışanların iddialarını çürüten deliller sıkça sıralanmaktadır. Aynı şekilde mukattaa harfleriyle başlayan sûrelerin çoğu müşriklerin baskılarının en fazla olduğu, vahiy için şiir, kehanet ve iftira diyerek hakaret ettikleri dönemde inerek muarız ve mühlitlerini âciz bırakmıştır".<sup>43</sup>

Biz burada evvela münâsebetü'l-Kur'ân ile ilgili özet bilgi vereceğiz, akabinde hurûf-ı mukattaa'nın kendisinden sonra gelen âyetler, zikredildikleri sûre ve kendisiyle başlayan sûreler ile olan irtibât ve münâsebetini incelemeye gayret edeceğiz.

Kur'ân'ın bir beşer sözü olmayıp Allah'a ait bir kelâm olduğu, onun i'câzıyla ispat edilmiş bir durumdur. Kur'ân'ın i'câz yönlerinden biri de; onda hiçbir çelişkinin olmaması ve bu bağlamda onun sûrelerinin, âyetlerinin, lafızlarının ve hatta harflerinin birbiriyle anlam ve fonetik

<sup>41</sup> Cerrahoğlu, "Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri" *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/109 (Haziran 1971), 168.

<sup>42</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/138-141; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/2-15.

<sup>43</sup> Âişe Abdurrahman Bintu's-Şatî, *el-İ'cazu'l-beyânî li'l-Kur'ân* (Dârü'l-Maârif: y.y., ts.), 179-180.

yönden uyum ve bütünlük içinde bulunmasıdır.<sup>44</sup> Tarihî süreç içerisinde Kur'ân'ı birçok yönüyle inceleyen Müslüman âlimler, “sûreler ve âyetler arasında münâsebet ve insicâm” konusunu da titizlikle inceleyerek bir münâsebet ilim dalını geliştirme çabasında olmuşlardır. Âyetler ve sûreler arasında münâsebet konusuna dâir ilk fikir, hicrî IV. asır ortalarında Bağdât'da Ebû Bekr Nisâbûrî (öl. 381/992) tarafından ortaya atılmıştır.<sup>45</sup> Bu konuyu tefsirinde ilk işleyen müfessir ise Zemahşerî'dir.<sup>46</sup> Ancak tenâsüb ilmini sistematik bir halde tefsirine koyan ve işleyen ilk müfessir, Râzî olmuştur. Daha sonraları Ebü'l-Hasen el-Bikâî (öl. 885/1480), *Nazmu'd-durer fi tenâsubi'l-âyât ve's-suver* adlı tefsiriyle bu konuyu etraflıca ele almıştır.<sup>47</sup>

Münâsebetü'l-Kur'ân ilmi çerçevesinde Kur'ân'ı inceleyen İslâm âlimlerine göre âyet ve sûrelerde meseleler çeşit çeşit olsa da sonu başı ile başı sonu ile irtibatlıdır. Kısımlarının bu şekilde birbirine bağlılığı itibariyle Kur'ân, tek bir sûre gibidir, hatta tek bir âyet gibi mütenâsiptir. Daha da ötesi, Kur'ân'ın tamamı “tek bir kelime gibi” mütenâsip ve uyumludur.<sup>48</sup> İşte âyet ve sûreler arasındaki bu tenâsüb, Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden birini oluşturmaktadır.

Âyet ve sûrelerde söz konusu olan irtibât ve insicâmın mevzu bahsettiğimiz hurûf-ı mukattaa bağlamında gelen âyetler ve zikredildikleri sûrelerde de var olduğunu görmekteyiz. Öyle ki birçok âlim bu durumun Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden biri olduğunu belirtmiştir.

<sup>44</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/132; Süyûtî, *Muterekü'l-akran*, 1/55.

<sup>45</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/132.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 99-164.

<sup>47</sup> Necati Kara, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu* (Van: y.y., 1995), 111; Cerrahoğlu, “Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/2 (Haziran 1977), 36; Mehmet Salmazzem, “Kur'ân'ın İ'câz Yönlerinden 'Tenâsüb' Risâle-i Nur Örneği” *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 2 (Eylül 2016), 205.

<sup>48</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: y.y., 2006), 22/160; Ayrıca bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: y.y., 1979), 1/47.



## 2.1. Hurûf-1 Mukattaa'nın Kendisinden Sonra Gelen Âyetlerle Münâsebeti (İrtibât ve İncicâmı)

Hurûf-1 mukattaa'nın bulunduğu sûrelerin iki tanesi<sup>49</sup> müstesna 27'si, mekkî sûrelerdendir.<sup>50</sup> Meryem, Ankebût, Rûm ve Nûn<sup>51</sup> sûreleri hariç başında mukattaa harfleri bulunan her sûrenin evvelinde, ya 'kitap' ya 'tenzîl' veya 'Kur'ân' ya da 'vahy' lafzı getirilmiştir.<sup>52</sup> Bunları tablo halinde bir arada görmekte fayda vardır:

S.No	Sûre No	Sûre Adı	Hurûf-1 Mukattaa ve Akabinde Gelen Âyetler
1	2	el-Bakara	الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ
2	3	Âl-i İmrân	الم نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ المص كِتَابٌ أَنزَلَ إِلَيْكَ فَلا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذَكَرَى لِلْمُؤْمِنِينَ
3	7	el-En'âm	الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ
4	10	Yûnus	الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ
5	11	Hûd	الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ
6	12	Yûsuf	المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَآ يُؤْمِنُونَ
7	13	er-Ra'd	الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ
8	14	İbrâhîm	الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ
9	15	el-Hicr	طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْفِيَ
10	20	Tâhâ	طسم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ
11	26	Şu'arâ	طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ
12	27	en-Neml	طسم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ
13	28	el-Kasas	الم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ
14	31	Lokmân	الم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ
15	32	es-Secde	يس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ
16	36	Yâsîn	

<sup>49</sup> el-Bakara ve Âl-i İmrân

<sup>50</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* 134.

<sup>51</sup> Mukattaa harflerinden biri olan ن/Nûn'dan sonra zikredilen 'Kalem ve yazdıklarını vahiy olarak da yorumlayanlar bulunmaktadır. Bk. 323-324.

<sup>52</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/27-28.

17	38	Sâd	ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ
18	40	el-Mü'min	حَم تَنْزِيلِ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ
19	41	Fussilet	حَم تَنْزِيلٍ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
20	42	eş-Şûrâ	حَم عَسَقَ كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
21	43	ez-Zuhruf	حَم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ
22	44	ed-Duhân	حَم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ
23	45	el-Câsiye	حَم تَنْزِيلِ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ
24	46	el-Ahkâf	حَم تَنْزِيلِ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ
25	50	Kâf	ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi 25 sûrenin evvelinde zikredilen hurûf-ı mukattaadan sonra 'Kur'ân', 'kitap', 'tenzîl' ve 'vahiy' lafızları getirilmiştir. Bu durum calib-i dikkattir. Bu harflerden sonra 19 defa 'kitap', 10 defa 'tenzîl' ve türevleri, 6 kere 'Kur'ân' ve bir kez de 'vahiy' kelimeleri kullanılmıştır. Ayrıca mecîd, zikr, hakîm ve mübîn kelimeleri Kur'ân'ın sıfatı olarak gelirken; mübîn ve hakîm kelimeleri ise 'kitap'ın sıfatı olarak zikredilmiştir. Öte yandan bu harflerden sonra 3 defa Kur'ân'a, 2 defa da 'kitap'a yemin edildiği görülmektedir.

Mukattaa harflerinden sonra Kur'ân'a dair pasajların zikredilmesi bu harfler ile Kur'ân arasındaki yoğun irtibâtın bir göstergesidir. 'Kur'ân', 'kitap', 'tenzîl' ve 'vahiy' lafızlarının getirilmesi muhatabı büyük bir dikkatle dinlemeye sevk etmekte ve onu ikaz ederek Kur'ân'ın önemine vurgu yapılmaktadır.<sup>53</sup> Böylelikle i'câz vecihlerinden biri olan mukattaa harflerinin akabinde Kur'ân'a dair pasajlar getirilmekle Kur'ân'ın i'câzı pekiştirilmek istenmiş olabilir. Nitekim hurûf-ı mukattaa zikredilerek söz konusu sûrelere giriş yapılmasının şöyle bir özel hikmetinden söz edilebilir: "Kur'ân Arapça'dır, sizin konuştuğunuz Arapça nasıl ح/hâ ve م/mîm gibi harflerden oluşuyorsa bu Kitap da o harflerden oluşturulmuştur. Onu anlamanız ve üzerinde düşünerek, aynı harflerden benzerini yapmayı deneyerek eşsizliğini kabul etmeniz için hiçbir engel yoktur."<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Faruk Tuncer, *Kur'an Bütünlüğü Açısından Sûrelerin Baş Tarafı İle Sonu Arasındaki Münasebet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 101.

<sup>54</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4/765.

Hurûf-1 mukattaadan sonra 'Kur'ân', 'kitap', 'tenzîl' ve 'vahy' lafızlarının getirilmesini Aîşe Abdurrahman şöyle yorumlar: "Bununla Kur'ân-ı Kerîm'i yalanlayan müşriklere karşı onun delâlet ettiği engin manaların işte bu harfler ile meydana getirildiğini göstermektedir. Çünkü Kur'ân'ın geldiği toplum bu harfleri tanıyor ve bunlarla yazıp konuşuyorlardı".<sup>55</sup>

Râzî, özellikle hurûf-1 mukattaa ile başlayan sûrelerdeki ilk âyetleri, sûrenin mukaddimesi (girişi) mesabesinde mütalaa ederek, bu âyetlerin sûrenin başlangıcına yerleştirilişindeki uygunluktan ve sûrenin sonraki âyetleriyle münâsebetinden bahseder. Mesela Neml sûresinin başlangıcında bulunan âyetleri bu sûreye bir mukaddime kabul ederek şöyle der: *طَسُنْ تَلَكْ أَيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ* /*Tâ-sîn. Bunlar Kur'ân'ın, gerçekleri açıklayan kitabın âyetleridir.*"<sup>56</sup> âyetindeki *تَلَكْ* /*bunlar* kelimesi, bu sûrenin âyetlerine işarettir. *وَإِنَّكَ لَلْغَفِيُّ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ* /*"Şüphesiz ki bu Kur'ân sana ilim ve hikmet sahibi Allah tarafından verilmektedir."*<sup>57</sup> âyeti ise Cenab-ı Hakk'ın bundan sonra zikredeceği kıssalar için bir mukaddime (giriş)dir".<sup>58</sup>

Mü'min, Fussilet, Şurâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sûresi mukattaa harflerinden olan *ح* ile başlar. Bu sûrelerin hepsinde de Kitab/Kur'ân'ın indirilmesinden bahsedilir. Sadece Şurâ sûresinde vahiyden bahsedilir ki bu da yine Kitab'a racidir. Dolayısıyla mukattaa harfleri ile Kitab/Kur'ân arasındaki yakın alaka bu yedi sûre ile bir kez daha doğrulanmış olmaktadır.<sup>59</sup> Örneğin Duhân sûresinin ilk altı âyetinde Kur'ân'la ilgili olarak şu önemli nitelik ve özellikler açıklanmaktadır:

1. Kur'ân, Allah'ın üzerine yemin edeceği kadar önemli bir kitaptır.
2. Kur'ân, Allah tarafından şerefi ve önemine lâyık mübarek bir gecede göndermeye başlanmıştır.
3. Allah insanlık tarihi boyunca peygamberler ve kitaplar göndererek kullarına doğru yolu göstermiş, onları uyarmıştır. Kur'ân da bu seriden bir rehber, bir irşad ve uyarı kitabıdır.

<sup>55</sup> Bintu'ş-Şatî, *el-İ'cazu'l-beyânî*, 157.

<sup>56</sup> en-Neml 27/1.

<sup>57</sup> en-Neml 27/6

<sup>58</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 24/177, 180.

<sup>59</sup> Tuncer, *Kur'an Bütünlüğü*, 115.

4. Bütün bu nitelikleriyle Kur'ân, Allah'ın bir rahmetidir; kullarına olan sevgi ve merhametinin bir eseridir.<sup>60</sup>

Aynı şekilde Fussilet sûresinde mukattaa harfinden sonra gelen üç âyetin üçü de Kur'ân'la ilgilidir. İkinci âyette zikredilen *نَزِيلٌ*/*İndirilen*' den maksat Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bu ifade, bilhassa Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiğini kabul etmeyen, onu Hz. Muhammed'in yakıştırdığını ileri süren inkârcılara cevap teşkil etmektedir. Söz konusu ettiğimiz âyetlerde Kur'ân'ın başlıca şu özelliklerine dikkat çekildiği görülür:

1. Kur'ân, Allah katından indirilmiştir, ilâhî vahiydir; onun Hz. Muhammed'in kendi sözü olduğu iddiası tamamen asılsızdır.
2. Kur'ân, Allah'ın rahmân ve rahîm isimlerinin tecellisidir, dolayısıyla insanlık için bir rahmet ve lutuftur.
3. O bir *'kitap'*tır, yani sadece söylenip geçen bir söz değil, aynı zamanda yazıya geçirilerek korunması gereken ve korunan ölümsüz bir belgedir.
4. Âyetleri açık açık ortaya konmuştur. İnsafla düşünen herkes kabul eder ki insanlığın elinde, çeşitli bilgilerin ve birbirinden çok farklı konuların yer aldığı Kur'ân'ın benzeri başka bir kutsal kitap yoktur.
5. Kur'ân'ın dili Arapça'dır; bunun da asıl sebebi, İslâm peygamberinin Arap asıllı, hitâp ettiği ilk topluluğun da Araplar oluşudur.
6. Kur'ân, özünde kusursuz ilâhî bir hakikat, rahmet ve rehber olmakla birlikte ondan doğru olarak ve gerektiği kadar yararlanabilmek için olabildiğince zihinsel donanuma sahip olmak, samimi bir niyetle hakikat ve fazilet arayışı içinde bulunmak gerekir.
7. Kur'ân müjdecî ve uyarıcıdır.<sup>61</sup>

Peş peşe gelen Yûnus, Hûd, Yûsuf, İbrâhîm ve Hicr sûresi mukattaa harflerinden olan *الر* ile başlar. Ra'd sûresi ise *الم* şeklinde gelir. Bu sûrelerin hepsinde de Kitab/Kur'ân'ın indirilmesinden bahsedilir. Örneğin söz konusu sûrelerden biri olan İbrâhîm sûresinde hurûf-ı mukattaadan hemen sonra Kur'ân'ın insanları karanlıklardan aydınlığa çıkaran bir kitap olduğu özelliğine vurgu yapılmıştır. *بِإِذْنِ رَبِّهِمْ*/*Rablerinin izniyle* ifadesi de Hz. Peygamber'in bu görevi kendiliğinden değil, Allah'ın emri ve iradesiyle yerine getirdiğine işaret eder. Böylece müşriklerin 'kendiliğinden uyduruyor' iddiaları boşa çıkartılmıştır.

Hûd sûresi, hurûf-ı mukattaa ile başlayıp Kitab/Kur'ân'ın özelliklerinin anlatıldığı bir başka sûredir. Hurûf-ı mukattaadan sonra

<sup>60</sup> Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 4/791-792.

<sup>61</sup> Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 4/685-687.

gelen âyet, Kur'ân-ı Kerîm'in herhangi bir insan tarafından ortaya konmuş bir eser olmadığını, bilâkis hikmetiyle her şeyi yerli yerince yapan ve ilmiyle her şeyden haberdar olan Allah tarafından sağlam bir şekilde tanzim edilmiş ve açıklanmış bir kitap olduğunu ifade etmektedir. Âyetlerin sağlam kılınmasından maksat, onların hem lafız hem de anlam bakımından bozukluk, eksiklik, noksanlık ve çelişkiden uzak olmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm gerek lafız gerekse anlam bakımından Arap dili ve edebiyatının şaheseri olup benzerini getirmeleri için insanlığa meydan okuduğu halde nüzûlünden günümüze kadar benzeri ortaya konamamış; hiç kimse ikna edici bir delil göstererek onun ifadelerinde bozukluk veya çelişki bulunduğunu söyleyememiştir.<sup>62</sup> Aynı şekilde mukattaa harfleriyle başlayıp hemen devamında Kur'ân'ın farklı özelliklerinin anlatıldığı bir başka sûre de Kâf sûresidir. Bu sûrede ق/kâf harfinin وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ / "Şanı yüce Kur'an'a yemin olsun!"<sup>63</sup> ifadesinin başında olması Kur'ân'ın önceki vahiylerin devamı olduğunu imâ etmektedir. Onu yalanlayanlarsa önceki vahiyleri yalanlayıp helak olanların mirasçılarıdır. Bu sûrede vahyi ve ahireti yalanlayan Ad, Semûd, Nûh, Lût gibi kavimlerin nasıl helak olduğu örnek verilerek hem Kur'ân'ı yalanlayanlar tehdit edilmekte hem de Hz. Peygamber'e sabır ve metanet telkin edilmektedir.<sup>64</sup>

Mukattaa harfleriyle başlayıp da inen ilk sûre Kalem sûresidir. Müşrikler, Hz. Peygamber'in cinlerin etkisi altına girdiğini düşünerek ona şair, kâhin ve mecnun demişlerdir. Bu sûrede kaleme ve kalemin yazdığı satırlara yemin edilerek onun mecnun olmadığı ifade edilmiş, böylece risâlet görevi vurgulanmıştır.<sup>65</sup> Burada hurûf-ı mukattaadan olan ن/nûn'dan sonra zikredilen 'kalem ve kalemin yazdığı şeyler'<sup>66</sup> hakkında müfessirler farklı şeyler söylemişlerdir. Hatta bazı müfessirlere göre 'kalem'den maksat vahyi yazan kalem, 'yazdıkları'ndan maksat ise

<sup>62</sup> Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/429.

<sup>63</sup> Kâf 50/1.

<sup>64</sup> Tuncer Namı, "Dil ve Vahiy Tarihine Işık Tutan Çarpıcı Sure Başlıkları: Mukattaa Harfleri", *Eskiyeni* 30 (Mayıs 2015), 90.

<sup>65</sup> Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 3/145-146.

<sup>66</sup> Bk. en-Nûn 68/1.

Kur'ân'dır.<sup>67</sup> Meryem, Ankebût ve Rûm sûreleri hariç başında mukattaa harfleri bulunan her sûrede bu harflerden sonra 'Kur'ân', 'kitap', 'tenzîl' ve 'vahiy' lafızları getirilmiş olması bu yorumun daha isabetli olabileceğini göstermektedir. Aynı şekilde sûrenin son âyetinde<sup>68</sup> Kur'ân'ın öğüt verici özelliğine vurgu yapılarak yine Kur'ân'a tekrar dikkat çekilmektedir.

Hurûf-ı mukattaada yer alan harflerin zikredildikleri sûrelerin genel muhtevasıyla hem lafız, hem de anlam yönüyle yakın bir ilişkisi vardır. Sadece Kâf, Sâd ve Kalem sûreleri gibi tek harfle (ق، ص، ن harfleri) başlayan sûrelere baktığımızda söz konusu harflerin sûrenin muhtevası üzerinde özellikle lafzî yönden tesir icrâ ettiğini rahatlıkla görmek mümkündür. Mesela ق/kâf harfiyle başlayan Kâf sûresi incelendiğinde ق harfinin çokça kullanıldığı ve üzerine bolca kafiye var olduğu görülür. Aynı şekilde Sâd sûresinde de ص harfinin ifade ettiği karakteristik bir özellik olan 'husumet' sûrenin bütününde göze çarpmaktadır. Kalem sûresinde daha farklı bir durum vardır. Bu sûre ن harfi ile başlar. Bu başlangıç tarzı, sûrenin muhtevasında öyle tesir icrâ eder ki sûrenin bütün fasılları ن vezni ile sona ermektedir.<sup>69</sup>

Meryem, Ankebût ve Rûm sûrelerinde bu harflerin hemen akabinde Kur'ân'a atfen malumat gelmezse de bu sûrelerin sonraki âyetlerinde Kur'ân'la ilgili pasajlar zikredilerek hususî olarak Kur'ân'ın i'câzı ve tehdî özelliği dikkatlere sunulduğu görülür. Örneğin Meryem sûresinin başlangıcında 'kitap', 'tenzîl', 'Kur'ân' ve 'vahiy' ifadeleri görülmemektedir. Ancak sûrenin başında doğrudan geçmeyen Kitab/Kur'ân ile ilgili bahis sûrenin içinde kendisini sık sık göstermektedir. Farklı yerlerde beş defa *وَأَذْكُرُّ فِي الْكِتَابِ*/Bu kitapta an<sup>70</sup> ifadesi tekrar etmektedir. Öte yandan sûrenin sonunda Kur'ân'ın müjdeleyici,

<sup>67</sup> Geniş bilgi için bk. Mehmet Altuntaş, "Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /11 (Aralık 2018), 267-269.

<sup>68</sup> en-Nûn 68/52.

<sup>69</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/258-259; Akgül, "Mukattaa Harfleri ve Kur'an İ'câzındaki Yeri", 63-64.

<sup>70</sup> Meryem 19/16, 41, 51, 54, 56.

uyarıcı ve Arap dili üzere indirilmesi gibi en önemli hususiyetleri sıralanır.<sup>71</sup>

Görüldüğü gibi hurûf-ı mukattaa ile başlayan 25 sûrenin evvelinde Kur'ân, birçok özelliğiyle ele alınmaktadır. Böylece hem mukattaa harfleri zikredilerek, hem de Kitap/Kur'ân'a tekrar tekrar vurgu yapılarak Kur'ân'ın i'câzı ortaya konulmaktadır.

## 2.2. Hurûf-ı Mukattaa ile Başlayan Sûrelerde Sûre İçi Münâsebet (İrtibât ve İnsicâm)

Sûre içi münâsebet; genel manada sûre ile ismi arasındaki, sûrenin mukaddimesiyle (girişiyle) sûre arasındaki, sûrenin bölümleri (konuları) arasındaki ve sûrenin başıyla sonu arasındaki münâsebetleri ihtiva eder.<sup>72</sup> Râzî, Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) ve Bikâî gibi müfessirler sûre içi münâsebeti Kur'ân'ın edebî i'câzının bir yönü olarak görmüşlerdir. Onlara göre Kur'ân-ı Kerîm, hiç bir i'câz yönü olmasa ve sadece sûrelerin başlangıçları ve sonları itibariyle ele alınmış olsa, bu yön onun tek başına mu'cizevî bir kitap olduğunu ispat edecek güçlü delillerle doludur.<sup>73</sup>

Hurûf-ı mukattaa ile başlayan sûreler incelendiğinde sûrenin mukaddimesiyle (girişiyle) sûre arasında, sûrenin bölümleri (konuları) arasında ve sûrenin başıyla sonu arasında çok güçlü bir irtibât ve münâsebetin olduğu görülür. Birçok müfessire göre bu tür sûrelerde genel olarak Allah'a iman, Kur'ân'ın i'câzı ve peygamber kıssaları ağırlıklı olarak ele alınır. Kur'ân'ın inzali ya da i'câzının hem tevhîd hem de risâletle olan ilgisi düşünülürse bu tür sûrelerde tevhîd ve risâlet öne çıkmaktadır.<sup>74</sup> Örneğin İbrâhîm sûresinde yer alan âyetler konusal açıdan bir bütünlük oluşturmakta, sûrenin giriş kısmıyla diğer bölümleri arasında, baş tarafı ile sonu arasında bir ilişki ve uyum söz konusudur.

---

<sup>71</sup> Tuncer, *Kur'an Bütünlüğü*, 102-103. Bk. "Biz Kur'an'ı senin dilinle kolay anlaşılır kıldık ki gûnahtan sakımanları onunla müjdeleyesin ve inatla direnenleri de onunla uyarasın!" Meryem 19/97.

<sup>72</sup> Ali Yılmaz, *Fahruddin er-Râzî'nin et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb) Adlı Eserinde Tenâsüb ve İnsicâm* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 195.

<sup>73</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/176.

<sup>74</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/176; Burhânuddîn Ebu'l-Hasan İbrâhîm b. Ömer Bikâî, *Nazmu'd-durer fi tenâsubi'l-âyât ve's-suver* (Kâhire: y.y., ts.), 10/369; Muhammed Mahmud Hicazî, *et-Tefsiru'l-vâdih* (Kahire: y.y., 1980), 13/59.

Bikâî bu sûrenin hedefini tevhîd ve Kitap olarak belirtirken Mahmud Hicâzî (öl. 2019), tevhîd ve risâlet olarak tespit eder. Râzî ise sûrenin tefsirinde sûrenin başı ile sonu arasındaki münâsebeti dikkat çekmektedir.<sup>75</sup>

Gerçekten de İbrâhîm sûresinin ilk ve son âyetleri incelendiğinde mükemmel bir irtibât ve insicâmın olduğu görülür. Bu sûreye insanları karanlıktan aydınlığa, güçlü ve övgüye lâyık olan Allah'ın yoluna çıkarmak için Hz. Peygamber'e indirilen Kur'ân-ı Kerîm'in zikriyle başlanmış, "İşte bu, bütün insanlara, bununla hem uyarılınsınlar hem Allah'ın ancak bir tek Tanrı olduğunu bilsinler hem de akıl sahipleri öğüt alsınlar diye yapılmış bir bildirimdir."<sup>76</sup> âyetiyle de sûre bitirilmiştir. İlk ve son âyetler tenasüp açısından incelendiğinde şöyle ince bir münâsebetin olduğu görülecektir:

"Birinci âyette Kitap, karanlık, aydınlık (yol), Rab ve Allah'ın yolu kavramları vurgulanır. Son âyette ise belâğ (bildiri), inzâr (uyarı), tek ilâh hakikati, akıl sahipleri ve tezekkür kavramları öne çıkarılır. İlk âyette kitap, son âyette de belâğ ifadesi, belâgat açısından mükemmel bir uyum arz etmektedir. Çünkü genel olarak başlangıçta kitap okunur, işin başında kitap incelenir; üzerinde düşünülür, sonra nihaî bir ilan yapılır. Bu sûrenin ana fikri olan tevhîd, risâlet ve hidâyet olgusu sûrenin detaylarında dağılmamış; sadece tafsilatlı olarak işlenmiştir. Son âyette ise nihaî bir bildiri gibi konunun özü ve ruhu duyuruya yansıtılarak belâğî uyum ('belâğ' kelimesiyle) mükemmel bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Âyetlerde kullanılan temel sözcükler rastgele değil; titizlikle seçilmiştir. Ayrıca anlam bakımından da birbirleriyle uyumluluk arz etmiştir. İbrâhîm sûresinin gerek ilk âyetinde, gerekse son âyetinde muhatapların, sosyal, kültürel ve dinî tüm özellikleri göz önünde bulundurulmuştur. Onlara ümmî bir toplumun idrak seviyelerinin kaldırabileceği söz ve cümlelerle hitâp edilmiştir; bu hitâp da gayet açık ve anlaşılırdır".<sup>77</sup>

Râzî, Secde sûresinin temel muhtevasının, 'tevhîd', 'nübüvvet' ve 'haşr' meseleleri olduğunu belirtir. Sûrenin seyrinin de bu üç mesele çerçevesinde deveran edip son bulduğunu ve başıyla sonu arasındaki bütünlüğü belirterek şöyle der: "Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de her ne zaman

<sup>75</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/176; Bikâî, *Nazmu'd-durer*, 10/369; Hicazî, *et-Tefsiru'l-vâdih*, 13/59.

<sup>76</sup> İbrâhîm 14/52.

<sup>77</sup> Gıyasettin Arslan, "İbrâhîm Sûresinin İlk ve Son Âyeti Arasındaki Belağî Uyum", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2007), 7-9.



itikadın üç temel esasından ikisinden bahsederse, üçüncü esası da getirir. Bu sûrede de durum böyledir. Cenab-ı Hak, “O, senden önce kendilerine uyarıcı gelmemiş bir toplumu uyarman için rabbın tarafından gönderilen hak kitaptır.”<sup>78</sup> âyetiyle peygamberlikten bahsetmiş. “Allah gökleri ve yeri yarattı... Sizin için kulaklar, gözler ve gönüller yarattı...”<sup>79</sup> ifadeleriyle tevhîde değinmiştir. “Toprakta kaybolup gittiğimizde biz yeniden mi yaratılacakmışız?...”<sup>80</sup> cümlesiyle de üçüncü asıldan, yani haşirden bahsetmiştir.<sup>81</sup>

Kâf sûresinde ‘Kur’ân-ı Mecid’e kâsem edilerek başlanır. Akabinde kâfirlerin bu Kur’ân karşısındaki şaşkınlıkları ifade edilir. Sûre içinde Kur’ân-ı Kerîm değişik yönleri ile ele alınır.<sup>82</sup> Bu sûrede dikkat çekici bir başka özellik ise sûrenin “Şanı yüce Kur’ân’a yemin olsun!” şeklinde başlayıp “Onların ne dediklerini biz daha iyi biliyoruz. Sen onları zorlamakla görevli değilsin, ceza uyarımızdan kaygı duyanlara Kur’ân’ı durmadan oku!”<sup>83</sup> âyetiyle bitmesidir. Zira sûrenin Kur’ân’ın Allah nezdindeki değerine dikkat çekerek başlayıp, yine Kur’ân’ın dini tebliğdeki önemine ve yerine işaret ederek son bulması, tebliğ ve telkinde asıl konuyu vurgulama yöntemi bakımından ilgi çekicidir.<sup>84</sup>

Hicr sûresi; tevhîd delillerini, insanın yaradılışını, uyarı ve ikazları ihtiva eder. Sûre genelinde, ilâhî daveti reddeden müşrikler uyarılırken, Hz. Peygamber de teselli edilmektedir. Ayrıca yine hurûf-ı mukattaadan sonra ilâhî vahyin önemine dikkat çekilmekte, onu dikkatle dinleyip aydınlatıcı içeriğinden yararlanarak doğru yolu bulmanın gerekliliği vurgulanmaktadır.<sup>85</sup> Sûrenin 9. âyetinde şöyle denilmektedir: “Doğrusu kitabı biz indirdik. Onun koruyucusu elbette biziz.” Bu âyet, Kur’ân’ın ziyade ve noksandan, tağyir ve tebdilden mahfuz kalacağını ilan etmektedir. Bu muhafaza, Hz. Peygamber’e indiği andan itibaren başlar, O’nun kalbinde bir araya getirilmesi, vefatından sonra cem edilmesi, istinsah ve

---

<sup>78</sup> es-Secde 32/3.

<sup>79</sup> es-Secde 32/4-9.

<sup>80</sup> es-Secde 32/10.

<sup>81</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 25/176.

<sup>82</sup> Bk. Kâf 50/37, 45.

<sup>83</sup> Kâf 50/45.

<sup>84</sup> Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 5/114-115.

<sup>85</sup> Tuncer, *Kur’an Bütünlüğü*, 113.

harekelenme dönemlerini ve kıyamete kadar fesâhat ve belâgatiyle mu'cize oluşunu da içine almaktadır.<sup>86</sup> Dolayısıyla Allah'ın Kur'an'ı koruyacağını bildirmesi, Kur'an'ın Allah kelâmı ve mu'cize bir kelâm olduğunu göstermektedir.

Hurûf-ı mukattaa ile başlayan sûrelerde sûre içi münâsebet ile ilgili son olarak şunu söylemek isteriz. Kur'an-ı Kerîm'in benzersiz niteliğini ifade eden icâz meselesinin önemli konularından biri olan "tehaddî" olgusu, Kur'an-ı Kerîm'de çeşitli âyetlerde zikredilmektedir.<sup>87</sup> Âlimlerin çoğunluğuna göre söz konusu tehaddî âyetleri, çoktan aza doğru bir sıralama ile nâzil olmuştur. Başka bir ifadeyle, öncelikle Kur'an'ın tamamıyla meydan okunmuş, ardından on sûre ve en sonunda bir sûreyle meydan okunmuştur.<sup>88</sup> Tehaddî âyetlerin zikredildiği Bakara, Yûnus, Hûd, İsrâ ve Tûr sûrelerinden üçü mukattaa harfleriyle başlayan sûrelerdir. Hurûf-ı mukattaa ile başlayan sûreler incelendiğinde sûre girişleri ile sûre içinde zikredilen tehaddî âyetleri arasında sıkı bir münâsebetin olduğu görülecektir. Örneğin Bakara sûresinin ilk âyeti olan huruf-i mukattaadan hemen sonra gelen *ذَٰلِكَ الْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ* / "Bu kitapta hiç şüphe yoktur." âyetinde Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olması hususunda herhangi bir şüphenin olmadığı vurgulanmaktadır. Aynı sûrenin 23. âyetinde yer alan tehaddî âyetinde de yani *وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا* / "Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz..." şeklinde başlayan ve içinde *رَيْبٍ/reyb* kelimesi bulunan âyette de Kur'an'ın kaynağı hususunda şüphe içinde olanlara meydan okunmaktadır. Bu da ilgili sûrede mukattaa harfinden sonra vurgu yapılan mevzu ile aynı sûrede bahsi geçen tehaddî âyeti arasında bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Benzer bir durum Hûd sûresi 1 ve 13. âyetleri arasında da olduğunu görmekteyiz.

Neticede mukattaa harfleri ile başlayan sûreler incelendiğinde her bir sûrede yer alan âyetlerin konusal açıdan bir bütünlük oluşturdukları, sûrenin mukaddime kısmıyla diğer bölümleri arasında, baş tarafı ile sonu

<sup>86</sup> Musa Kazım Yılmaz, "Kur'an'ın Meydan Okumasının Arkasındaki Gerçekler", *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 2 (Eylül 2016), 262.

<sup>87</sup> el-Bakara 2/23-24, Yûnus 10/38, Hûd 11/13, el-İsrâ 17/88, et-Tûr 52/33-34.

<sup>88</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/187; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/26; Süyûtî, *el-İtkân*, 646; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2770; İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvîr*, 2/337.

arasında bir irtibât ve uyumun olduğu görülmektedir. Bu da Kur'ân'daki i'câzı göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

### 2.3. Hurûf-ı Mukattaa ile Başlayan Sûreler Arası Münâsebet (İrtibât ve İncicâm)

Kur'ân'ın âyet ve sûreleri, farklı sebeplerden dolayı çeşitli zamanlarda indirilmekle birlikte aralarında o kadar sıkı bir bağ vardır ki onları yerinden oynatmak ve birbirinden ayırmak mümkün değildir. Onun tertip ve nazmı başka söze benzemez.<sup>89</sup> Kur'ân'ın i'câzı bu yönden de ele alınıp incelenmekte ve Allah kelamı olduğu ispatlanmaktadır. Sûreler arası münâsebet konusu çok yönlüdür. Özellikle peş peşe gelen iki sûre, ya lafzî benzerlik durumuna göre veya mana yönünden muhtevalarına göre birbirine bağlanır. Mana yönüyle olan irtibât ise, sûrenin başıyla bir önceki sûrenin sonu, sûrelerin maksudu (ana hedefi, ana fikri) ve benzeri şekillerde değişik açılardan ele alınır.<sup>90</sup>

Mukattaa harfleri ile başlayan sûreler incelendiğinde bu sûrelerde bir bütünlüğün var olduğu görülecektir. Bu sûrelerden Bakara ve Âl-i İmrân hariç diğer hepsinin mekkî olması bunun en açık misalini teşkil etmektedir. Birbirleri ile aralarında yakın bir irtibât vardır. Farklılıklar olmakla beraber pek çok benzer yön vardır. Hatta bunun içindir ki Said Havva (öl. 1989) ve Hicâzî gibi birçok âlim zaman zaman bu sûrelerin birbirleri ile olan irtibâtına temas etmişlerdir.<sup>91</sup>

Mukattaa harfleri ile başlayan ve nüzûl sırası itibariyle birbirine yakın olan 9 sûrenin muhtevası hayli dikkat çekici özellikler taşımaktadır. Kalem sûresinden sonra gelen ve hurûf-ı mukattaa ile başlayan sûreler sırası ile şunlardır: Kâf, Sâd, A'râf, Yâsîn, Meryem, Tâhâ, Şuârâ, Neml ve Kasas. İlk üç sûre olan Kalem, Kâf ve Sâd bir tek harf ile başlamıştır. Sonra sırasıyla A'râf, Yâsîn, Meryem, Tâhâ, Şuârâ ve Neml sûreleri nâzil olmuştur. Bu sûrelerde yer alan hurûf-ı mukattaa ise iki harften meydana gelmektedir. Nüzûl sırası itibariyle son sûre Kasas sûresidir. Onda ise üç harf yer almaktadır. Bu sûreler, mushaftaki tertibi ve nâzil olduğu dönem itibariyle birbirine çok yakındır. Dolayısıyla ortak yönleri vardır. Bu ortak

<sup>89</sup> Bk. Mehmet Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzına Çağdaş Bir Yaklaşım Menâr Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 89, 90, 94-95.

<sup>90</sup> Yılmaz, *Fahruddin er-Râzî'nin et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb) Adlı Eseri*, 215.

<sup>91</sup> Tuncer, *Kur'an Bütünlüğü*, 98.

yön Kur'ân'ın anlatılması ve başta Hz. Peygamber olmak üzere, diğer peygamberleri<sup>92</sup> yalanlayanlara karşı delillerin serdedilmesidir. Aynı şekilde 'Havamim' diye isimlendirilen ve mukattaa harflerinden ح ile başlayan Mü'min, Fussilet, Şurâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sûreleri de birçok yönden özellikle birbiriyle irtibâtları söz konusudur. En önemli ortak yönleri Kitab/Kur'ân'ın indirilmesinden bahsetmeleridir. Dolayısıyla mukattaa harfleri ile Kitab/Kur'ân arasındaki yakın alaka bu yedi sûre ile bir kez daha doğrulanmış olmaktadır.<sup>93</sup>

Râzî, tertibe göre sûreler arası münâsebeti göstermekle birlikte, bazen sûreyi, uzak bir sûreyle de irtibâtlandırır. Mesela Sâd sûresi ile Kâf sûresinin birçok açıdan birbirleriyle bütünlük ve müştereklik arz ettiğini ve dikkat çekici bazı sırlar içerdiğini ifade etmektedir. Ona göre, bu iki sûre hem başlangıçları hem de bitişleri yönüyle kendi aralarında bir bütünlük ve uyum arz etmektedirler. O, her iki sûre arasındaki bu ahengi Kâf sûresinin 1. âyetinin tefsirinde, hem lafız hem de mana yönüyle şöyle ele almaktadır:

“Bu iki sûrenin lafız yönüyle uyum ve ahengi şöyledir. Hem Kâf sûresi hem de Sâd sûresi, hurûf-ı mukattaa ile başlanması, hurûf-ı mukattaaadan sonra yine her iki sûrede Kur'ân'a yemîn edilmesi ve her ikisinde de “بل” edatının ve taaccübün bulunması bu iki sûrenin lafız yönüyle uyum ve ahengini gösterir. Ayrıca her iki sûrenin hem başı, hem de sonu uyum ve insicâm halindedir. Zira Allah, Sâd sûresinin başında “*Bu şanlı ve şerefli Kur'ân'a yemîn olsun*”<sup>94</sup> buyurmuş, sonunda da “*O ancak âlemler için bir öğüttür*”<sup>95</sup> buyurmuştur. Kâf sûresinin başında da “*O çok şerefli Kur'ân'a yemîn olsun*”<sup>96</sup> şeklinde buyurmuş, sonunda ise “*Onun için, benim tehdidimden korkacaklara Kur'ân ile öğüt ver*”<sup>97</sup> buyurmuştur. Böylece bu iki sûre, baş taraflarında zikredilen hususlarla bitmiş olmaktadır”<sup>98</sup>.

Hûd sûresinde mukattaa harflerinden hemen sonra gelen “*Bu bir kitaptır ki, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri*

<sup>92</sup> Mesela Hz. Nûh, Hz. Semûd, Hz. Lût, Hz. İbrâhîm, Hz. Musa ve Hz. İsa.

<sup>93</sup> Tuncer, *Kur'an Bütünlüğü*, 105, 115.

<sup>94</sup> Sâd 38/1.

<sup>95</sup> Sâd 38/87.

<sup>96</sup> Kâf 50/1.

<sup>97</sup> Kâf 50/45.

<sup>98</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 28/145.

sağlamlaştırılmış ve güzelce açıklanmıştır.”<sup>99</sup> âyeti önceki sûre olan Yûnus Sûresindeki *Elif, Lâm, Râ, bunlar hikmetli kitabın âyetleridir.*”<sup>100</sup> âyetiyle çok sıkı bir irtibâtı vardır. Aynı şekilde Yûnus sûresi şirki nefyedip vahye tabi olmayı emretmekle sona ermesi; Hûd sûresinin ise vahyi açıklayıp, şirkten sakındırmakla başlamış olması bu iki sûre arasındaki farklı bir münâsebet yönünü ortaya koymaktadır.<sup>101</sup>

Peş peşe gelen Ra'd ve İbrâhîm sûreleri incelendiğinde iki sûre arasındaki münâsebetin gayet açık olduğu görülecektir. Çünkü Allah Ra'd sûresinde Kitab/Kur'ân'ı övmüş ve kâfirlerin uydurduğu şeylerden onun beri olduğunu zikretmiştir. Aynı şekilde Allah, İbrâhîm sûresine de Kur'ân'ın vasıflarını ve onun uydurma şeylerden uzak olduğunu anlatarak başlamıştır. Öte yandan Ra'd sûresinde Kur'ân'ın Arapça bir hüküm olarak indirilmesi zikredilip, hikmetinden bahsedilmiştir. Ancak İbrâhîm sûresinde Kur'ân'ın hikmetinin de zikredilmiş olması söz konusu iki âyet arasındaki güçlü bağa bir işarettir.<sup>102</sup>

Râzî, *الم* ile başlayan Bakara, Lokmân ve Secde sûreleri arasında şöyle bir irtibât kurmaktadır:

“Cenab-ı Hak, Bakara sûresinde *ذَٰلِكَ الْكِتَابُ*/Bu kitap demiş, fakat orada *الْحَكِيمِ*/Hikmetli vasfına yer vermemiştir. Lokmân sûresinde ise *الْحَكِيمِ* ifadesini de getirmiştir. Kitabın vasıflarının zikri artınca, Allah onun nitelikleri hususundaki şeylerin zikrini de artırarak *وَرَحْمَةً هُدًى*/Bir hidâyet ve rahmettir.<sup>103</sup> buyurmuştur. Öyleyse Bakara 2. âyetindeki *هُدًى*/Hudâ, Lokmân 2. âyetindeki *الْكِتَابِ*/el-Kitab'ın mukabili, Lokmân 2. âyetindeki *الْحَكِيمِ*/el-Hakîm, Lokmân 3. âyetindeki *رَحْمَةً*/rahme'nin mukabilidir. Aynı şekilde Allah Secde sûresinde *إِنَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ*/Alemlerin Rabbinden tabirini, bundan önceki Lokmân sûresinde *وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ*/Muhsinler için bir hidâyet ve rahmet ifadesini, Bakara sûresinde ise *هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ*/Muttakiler için bir hidâyet tabirini kullanmıştır. Çünkü başkasının elinde bir kitap gören kimsenin kalbi, önce o kitapta ne olduğunu bilmek ister ve bu sebeple 'o kitap ne' diye sorar. Daha sonra da bu kitabın hangi konuyla ilgili olduğunu sorar. Tıpkı bunun gibi Cenab-ı Hak ilk önce, 'Bu kitap, hidâyet ve rahmettir.'<sup>104</sup> demiştir. Daha sonra Secde

<sup>99</sup> Hûd 11/1.

<sup>100</sup> Yûnus 10/1.

<sup>101</sup> Ebü's-Senâ Şihâbuddîn Seyyid Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: y.y., ts.), 11/202.

<sup>102</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 13/179.

<sup>103</sup> Lokmân 31/3.

<sup>104</sup> Lokmân 31/3.

sûresinde, bunun Allah'ın kitabı olduğunu söylemiş ve bu hususu 'Alemlerin Rabbinden'<sup>105</sup> tabirini kullanarak beyân etmiştir. Çünkü alemlerin Rabbinden olan kitapta bütün alemlerle ilgili dikkat çekici hususlar bulunur. Bu da insanı, o kitabı okumaya ve öğrenmeye davet eder".<sup>106</sup>

Son olarak hurûf-ı mukattaa ile başlayan Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinden kısaca bahsetmek gerekir. Medine'de nâzil olan Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin baş taraflarının hurûf-ı mukattaa ile başlamış olması aynı şekilde sebepsiz değildir. Bu iki sûreyle Medine'deki Yahudi ve Hıristiyan topluluğa karşı da 'Kur'an' meydan okumaktadır ve 'Kitab'ın durumu onlara da açık bir biçimde arz edilmektedir.<sup>107</sup> Aynı şekilde bu iki sûre birbirleriyle bir bütünlük oluşturmaktadır. Âl-i İmrân sûresi sanki Bakara sûresinin devamı niteliğindedir. Zira Âl-i İmrân sûrenin hedefinde Ehl-i kitab ve Müslümanlar vardır. Bakara sûresinde kitaba yapılan çağrı bu sûrede de devam etmektedir. Bakara'da hususî olarak Yahudiler hidâyeti kabul etmeye çağrılmıştır. Âl-i İmrân sûresinde ise özellikle Hristiyanlar, sapık inançlarından vazgeçmeleri ve Kur'an'ın rehberliğini kabul etmeleri için uyarılmıştır.<sup>108</sup>

Neticede mukattaa harfleri ile başlayan sûreler incelendiğinde bu sûrelerde yer alan âyetlerin konusal açıdan bir bütünlük oluşturdukları ve birbirleriyle yakın bir uyum ve münâsebet oluşturdukları görülmektedir. Bu da Kur'an'daki i'câzı göstermesi açısından dikkat çekicidir.

### Sonuç

İndiği dönem itibariyle Kur'an i'câzının en belirgin olan yönü, onun nazım, üslûp ve kelimelerden oluşan beyânî yönüdür. Özellikle İ'câzü'l-Kur'an, Mecâzü'l-Kur'an, Nazmü'l-Kur'an, Muşkilü'l-Kur'an, Münâsebetü'l-Kur'an gibi alanlarda eser veren âlimler, daha çok Kur'an'ın 'beyânî i'câz'ını ortaya koymayı hedeflemişlerdir. Söz konusu ettiğimiz hurûf-ı mukattaa da Kur'an'ın 'beyânî i'câz'ından birisi olarak görülmüştür.

<sup>105</sup> es-Secde 32/2.

<sup>106</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 25/140-141.

<sup>107</sup> Tuncer, *Kur'an Bütünlüğü*, 122.

<sup>108</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/105-106.

Hurûf-1 mukataanın beyânî i'câz yönü, kendisinden sonra gelen âyetler, zikredildikleri sûre ve kendisiyle başlayan sûreler ile olan irtibât ve münâsebetleri incelendiğinde şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

- Mukattaa harfleri tehadî yönüyle Kur'ân'ın i'câzına delâlet ederler. Böylelikle Kur'ân'ın bir beşer kelamı olamayacağını insan idrakine iyice yerleştirilmek istenir.
- Hurûf-1 mukattaa ile Kur'ân arasında dikkat çekici bir şekilde ikili bir münâsebet vardır. İ'câz vecihlerinden biri olan bu harflerin akabinde Kur'ân'a dair pasajlar getirilmekle Kur'ân'ın i'câzı pekiştirilmektedir.
- Hurûf-1 mukattaaada yer alan harflerin zikredildikleri sûrelerin genel muhtevasıyla hem lafız, hem de anlam yönüyle yakın bir ilişkisinin söz konusu olması calib-i dikkattir.
- Mukattaa harfleriyle başlayan sûrelerde genel olarak Allah'a iman, Kur'ân'ın i'câzı ve peygamber kıssaları ağırlıklı olarak ele alınarak tevhid ve risâlet ön plana çıkarılmıştır.
- Hurûf-1 mukattaa ile başlayan sûreler incelendiğinde muhtevaları hayli dikkat çekici özellikler taşımakta ve bu sûrelerde bir bütünlüğün var olduğu görülmektedir.
- Tehadî âyetlerin zikredildiği beş sûreden üçü olan Bakara, Yûnus, Hûd sûreleri mukattaa harfleriyle başlayan sûrelerdir. Hurûf-1 mukattaa ile başlayan bu sûrelerin; sûre girişleri ile sûre içinde zikredilen tehadî âyetleri arasında sıkı bir münâsebetin olması Kur'ân'ın i'câzını ayrıca vurgulamaktadır.

Son olarak denilebilir ki, Kur'ân yirmi üç yılda çeşitli zaman aralığında inmesine rağmen, harflerin kelimelerle, kelimelerin âyetlerle, âyetlerin sûrelerle, sûrelerin birbirleriyle irtibât ve münâsebeti hem lafız hem de mana itibariyle söz konusudur. Bu da bu yönüyle Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymaktadır.

### Kaynakça

- Akgül, Muhittin. "Mukattaa Harfleri ve Kur'an İ'câzındaki Yeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/14 (Aralık 2006), 49-65.
- Altuntaş, Mehmet. "Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Aralık 2018), 257-289.

- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbuddîn Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Arpa, Abdülmuttalip. "Fahredden er-Râzi'nin İ'câzu'l-Kur'an Anlayışı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/8 (Ekim 2013), 781-800.
- Arslan, Gıyasettin. "İbrâhîm Sûresinin İlk ve Son Âyeti Arasındaki Belaği Uyum". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2007), 1-22.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'an*. thk. Ahmed Sakar. Kahire: Dârü'l-Mearif, ts.
- Bakkal, Ali. "Kur'an'ın İ'câzı Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 2 (Eylül 2016), 1-25.
- Bikâî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan İbrâhîm b. Ömer. *Nazmu'd-durer fi tenâsubi'l-âyât ve's-suver*. 22 Cilt. Kâhire: y.y., ts.
- Bintu's-Şatû, Aîşe Aburrahman. *el-İ'cazu'l-beyânî li'l-Kur'an*. Dârü'l-Maârif: y.y., ts.
- Bulanık, Harun. *Nesefî Tefsirinde İ'câzu'l-Kur'an*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Haziran 1977), 7-57.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/107 (Nisan 1971), 76-81.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/109 (Haziran 1971), 165-168.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Çuhadar, Mustafa. "Fesâhat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/423-424. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Doğan, Mehmet Zeki. *Bilimsel Tefsir Açısından Kur'an'ın İ'câzı*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401-408. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Eren, Cüneyt. "Kur'an-ı Kerîm'in İ'caz Çeşitleri". *Diyanet İlmi Dergi* 46/3 (Temmuz 2010), 129-144.



- Güven, Şahin. "Celâleddîn es-Suyûti'nin Merâsidi'l-Metâli' Fî Tenâsübi'l-Mekâtî' Ve'l-Metâli' İsimli Eseri Bağlamında Sûrelerin Başı ile Sonu Arasındaki Münasebet". *Bilimname* 2017/34 (Ekim 2017), 317-339.
- Hattâbî, Ebû Süleymân b. Muhammed b. Hattâb. *Beyânu'l-i'câzi'l-Kur'ân (Selasu resâil fi i'câzil-Kurân)*. thk. Muhammed Halefullah Ahmed - Muhammed Zelûl Selâm. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Hicazî, Muhammed Mahmud. *et-Tefsiru'l-vâdih*. 30 Cilt. Kahire: y.y., 1980.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: y.y., 1984.
- İbn Kesîr, Hafız İmaduddin Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd.. 15 Cilt. Kâhire: y.y., 2000.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım er-Râgıb. *el-Mufredât fi Garibi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrût: Dârü'l-Maârif, ts.
- Karaçam, İsmail. *En Büyük Mucize Kur'ân-ı Kerîm'in İlmî ve Edebî Sırları*. İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2005.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kara, Necati. *Bikâet ve Tefsirindeki Metodu*. Van: y.y., 1995.
- Kılıç, Hulusi. "Fesâhat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/384-387. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: y.y., 2006.
- Namlı, Tuncer. "Dil ve Vahiy Tarihine Işık Tutan Çarpıcı Sure Başlıkları: Mukattaa Harfleri". *Eskiyeni* 30 (Mayıs 2015), 85-131.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-tevîl*. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1999.
- Nursî, Said. *Sözler*. İstanbul: Tenvir Neşriyat, 2010.
- Nursî, Said. *İşarâtü'l-i'câz*. İstanbul: Tenvir Neşriyat, ts.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: y.y., 1981.

- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Nihâyetu'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrût: y.y., 2004.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî. *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân (Selasu resâil fi i'câzil-Kurân)*. thk. Muhammed Halefullah Ahmed - Muhammed Zelûl Selâm. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi ulumi'l-Kur'ân*. Pakistan: Mektebetu'l-Büşrâ, 2011.
- Salmazem, Mehmet. *Kur'ân'ın İ'câzı Tarihsel Serencam-Tartışmalar-Güncel Yorumlar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Salmazem, Mehmet. "Kur'ân'ın İ'câz Yönlerinden 'Tenâsüb' Risâle-i Nur Örneği". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 2 (Eylül 2016), 203-219.
- Salmazem, Mehmet. *Kur'ân'ın İ'câzına Çağdaş Bir Yaklaşım Menâr Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Saylan, Nesrişah. "Hurûf-ı Mukattaa'nın Kıraatler Açısından İncelenmesi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29/1 (Ocak 2019), 323-334.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Muterekü'l-akran fi i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şemsüddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an tevîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki vd.. 25 Cilt. Kahire: y.y., 2001.
- Tuncer, Faruk. *Kur'ân Bütünlüğü Açısından Sûrelerin Baş tarafı ile Sonu arasındaki Münasebet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Önen, Hacı. "Erken Dönem Tefsirlerde Hurûf-ı Mukattaa'nın Anlamı ve İ'rabı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* 12/68 (Aralık 2019), 1359-1369.
- Yavuz, Yûsuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-206. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: y.y., 1979.
- Yılmaz, Ali. *Fahrüddin er-Râzî'nin et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb) Adlı Eserinde Tenâsüb ve İnsicâm*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Yılmaz, Musa Kazım. "Kur'an'ın Meydan Okumasının Arkasındaki Gerçekler" *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 2 (Eylül 2016), 255-263.

Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvil fi vucûhi't-tevîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd.. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Abîkân, 1998.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Yûsuf Abdurrahman el-Meraşlî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-'Arâbî, 1995.

Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. 17 Cilt. Şam: y.y., 2009.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2021, 16: 337-364

## **Gönülle Bağlantılı Olarak Klasik Türk Şiirinde Monolog ve Diyalog: Şeref Hanım Örneği**

**Fırat SEVİNÇ**

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Gaziantep Islamic Science and Technology University,  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Turkish Islamic Literature  
Gaziantep, Turkey  
firatsevinc13@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-3618-5169

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 8 Şubat / February 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 19 Nisan / April 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 337-364

**Atıf / Cite as:** Sevinç, Fırat. "Gönülle Bağlantılı Olarak Klasik Türk Şiirinde Monolog ve Diyalog: Şeref Hanım Örneği [Monologue and Dialogue in Classical Turkish Poetry in Connection with Heart: Şeref Hanım Example]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 337-364.  
<https://doi.org/10.18498/amailad.876583>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **Monologue and Dialogue in Classical Turkish Poetry in Connection with Heart: Şeref Hanım Example**

### **Abstract**

Many expression techniques are used in today's modern literature. Monologue and dialogue are two of these narrative techniques. These techniques are mostly used in novels and stories. Today, it is understood exactly what monologue and dialogue are. The fact that these techniques were not mentioned in the past does not mean that monologue and dialogue were not used in the works written at that time.

It is seen that the techniques of monologue and dialogue are used in classical Turkish poetry. These techniques manifest themselves more in mesnevi and in ghazels. In gazelles where the concept of heart is used more, all the techniques of inner monologue, outer monologue, inner dialogue and outer dialogue are available. These techniques are not always as clear as in novels and stories. It is understood that these techniques are used after a certain intellectual process. The low number of words in the poem, the need to express a lot with few words, and the poetry's own rules lead to this situation.

An analysis made by isolating the poem from the author and the author from the society in which he lives leads to incomplete understanding of the meaning world of poetry. Poetry should be analyzed using scientific branches such as psychology, sociology and philosophy. In this study, it is aimed to show that an analysis to be made in the light of monologue and dialogue techniques created by using the data of psychology science will contribute to a better understanding of the meaning world of classical Turkish poetry.

The Divan of Şeref Hanım, one of the female poets of the 19th century, is discussed in the study. Şeref Hanım is a female poet who was exposed to financial difficulties, and it is understood from the information available that she was married and had no children. In the selection of his divan, answers to different questions are sought in addition to showing that the poem can be analyzed better by using monologue and dialogue techniques. The first is how Şeref Hanım, as a female poet, used monologue and dialogue compared to other poets. The second is how his real life troubles are reflected in his monologues and dialogues.

There are four main headings in the analysis part of the study. These are examples of inner monologue, outer monologue, inner dialogue and outer dialogue. Şeref Hanım's Divan has been scanned, the detected samples are

analyzed under the relevant title. Examples that include the word Gönül (Heart) or Arabic and Persian words corresponding to this word are analyzed using the features of monologue and dialogue techniques, and the words and word groups that make these techniques distinctive are shown. Based on the technique of monologue and dialogue, the semantic dimension of the couplet is examined and some conclusions are drawn about the mood of the poet.

It is seen that the heart necessitates the use of monologue and dialogue techniques, and these techniques have an effect on gaining a sustainable identity. The way the heart speaks to the lover, the unidentified person (listener-reader) and himself are the factors that enable the use of these techniques. It is seen in the couplets that the poet was alone with himself, could not reflect what he wanted to say, and had a hesitant and anxious mood.

Şeref Hanım adhered to the norms and patterns of the concept of heart in classical Turkish poetry. By using the concept of heart, she withdrew her true personality and spoke with heart. So, she tried to hide her real life troubles. The conditions of the period in which he lived, his troubled life and his inability to act comfortably in the society as a woman like men led to the emergence of a conflicting mood in couplets. She both complained and relied on this situation because of her fortune. It was concluded that monologue and dialogue techniques can be used in the explanation of classical Turkish poetry, in general, by using these techniques, inferences can be made about the mood of the poets, and in particular, Şeref Hanım's troubled life was reflected in some couplets.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Poem, Heart, Monologue, Dialogue.

### Gönülle Bağlantılı Olarak Klasik Türk Şiirinde Monolog ve Diyalog: Şeref Hanım Örneği

#### Öz

Günümüz modern edebiyatında birçok anlatım tekniği kullanılmaktadır. Monolog ve diyalog bu anlatım tekniklerinden ikisidir. Özellikle roman ve hikâye gibi edebî türlerde bu tekniklerden daha çok yararlanılmaktadır. Günümüzde bu tekniklerle ilgili yazılan bilgi verici mahiyetteki eserler sayesinde monolog ve diyalogla ilgili bilgi edinilebilmektedir. Ancak geçmişte bu tekniklerden bahsedilmemesi, monolog ve diyalogun o zaman yazılan eserlerde kullanılmadığı anlamına gelmemektedir.

Çok uzun bir geçmişe sahip olan klasik Türk şiirinde monolog ve diyalog tekniklerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu teknikler uzun hikâyelerin

anlatıldığı mesnevilerde ve âşîğın ruh hâlinin ön plana çıktığı gazellerde kendini daha çok göstermektedir. Gönül kavramının daha çok kullanıldığı gazellerde iç monolog, dış monolog, iç diyalog ve dış diyalog tekniklerinin tamamı mevcuttur. Ancak bu teknikler roman ve hikâyede olduğu gibi her zaman net değildir. Belli bir düşünsel süreçten sonra bu tekniklerin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Şiirde kelime sayısının az olması, az kelimeyle çok şey ifade edilmesi gerekliliği ve şiirin kendine has kurallarının olması bu durumun oluşmasına yol açmaktadır.

Şiiri müelliften, müellifi de içinde yaşadığı toplumdaki soyutlayarak yapılan bir tahlil, şiirin anlam dünyasının tam olarak anlaşılmasına neden olmaktadır. Şiir, bu durum göz önünde bulundurularak psikoloji, sosyoloji ve felsefe gibi bilim dallarından faydalanılarak tahlil edilmelidir. Bu çalışmada, özellikle psikoloji biliminin verilerinden yararlanılarak oluşturulan monolog ve diyalog teknikleriyle yapılacak bir tahlilin, klasik Türk şiirinin anlam dünyasının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağına gösterilmesi amaçlanmaktadır.

Örnekleme anlamında klasik Türk şiirinin tamamını gösterme durumu mümkün olmadığından dolayı çalışmada 19. yüzyılın kadın şairlerinden Şeref Hanım'ın divanı ele alınmaktadır. Şeref Hanım yaşadığı dönem içerisinde maddi sıkıntılara maruz kalmış, eldeki bilgilerden evli ve çocuk sahibi olmadığı anlaşılan önemli bir kadın şairdir. Onun divanının seçilmesinde, monolog ve diyalog tekniklerinin kullanılarak şiirin daha iyi tahlil edilebileceğini göstermenin yanında farklı sorulara da cevap aranmaktadır. Birincisi Şeref Hanım'ın kadın bir şair olarak monolog ve diyalogu diğer şairlere göre nasıl kullandığıdır. İkincisi ise onun gerçek hayatta yaşamış olduğu sıkıntıların, monolog ve diyaloglarına nasıl yansıdığıdır.

Çalışmanın tahlil kısmında dört ana başlık bulunmaktadır. Bunlar iç monolog, dış monolog, iç diyalog ve dış diyalog örnekleri şeklindedir. Şeref Hanım Divanı tarandıktan sonra tespit edilen örnekler, ilgili olduğu başlığın altında tahlil edilmektedir. Gönül kelimesinin ya da bu kelimeyi karşılayan Arapça ve Farsça kelimelerin içinde bulunduğu örnekler, monolog ve diyalog tekniklerinin özellikleri kullanılarak tahlil edilmekte, bu tekniklerin kullanımını belirgin kılan kelime ve kelime grupları gösterilmektedir. Monolog ve diyalog tekniğinden hareketle beytin anlamsal boyutu irdelenmekte ve şairin ruh hâliyle ilgili bazı çıkarımlar yapılmaktadır.

Çalışmada ele alınan beyitlerde gönlün, monolog ve diyalog tekniklerinin kullanımını zorunlu kıldığı, bu tekniklerin sürdürülebilir bir hüviyet kazanmasında etkili olduğu görülmektedir. Gönlün sevgiliye, kimliği belirsiz

olana (dinleyici-okuyucu) ve kendisine seslenişleri bu tekniklerin kullanımını sağlayan etkenlerdir. Beyitlerde şairin kendisiyle baş başa kaldığı, söylemek istediklerini dışarıya yansıtamadığı, tereddütlü ve endişeli bir ruh hâline sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Şeref Hanım gönülle bağlantılı beyitlerde, gönül kavramının klasik Türk şiirindeki norm ve kalıplarına bağlı kalmıştır. Ancak gönül kavramını kullanarak gerçek şahsiyetini geri çekmiş, gönül yoluyla konuşmuştur. Böylece gerçek hayattaki sıkıntılarını gizlemeye çalışmıştır. Ayrıca yaşadığı dönemin şartları, sıkıntılı hayatı ve bir kadın olarak toplum içerisinde erkekler gibi rahat hareket edemeyiş beyitlerde çatışmalı bir ruh hâlinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneklerde talihinden dolayı hem şikâyet etmiş hem de bu durumuna tevekkül etmiştir. Hâsılı bu çalışma ile klasik Türk şiirinin izahında monolog ve diyalog tekniklerinden yararlanılabileceği, genel anlamda bu teknikler kullanılarak şairlerin ruh hâliyle ilgili çıkarımlar yapılabileceği ve özelde ise Şeref Hanım'ın sıkıntılı hayatının bazı beyitlere yansımış olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Şiir, Gönül, Monolog, Diyalog.

## Giriş

Edebî metinleri kendi bünyesinde ve kendine has kuralları olan ürünler olarak kabul edip, metni kendi sınırlarına hapsederek araştırma konusu yapmak doğru bir yaklaşım değildir. Sosyal hayatın, değer yargılarının ve müellifin ruh hâlinin edebî metinlere yansımalarının olduğu bir gerçektir. Bu manada edebî metin incelemelerinde felsefe, sosyoloji ve psikoloji gibi bilim dallarından yararlanmak faydalı sonuçlar doğurmaktadır.

Varlığı yüzyıllarca süren klasik Türk şiirinin yüzeysel bir şekilde ele alınarak incelenmesi, şiire yansımış olan sosyal ve tarihi gerçekleri, felsefeyi ve psikolojiyi göz önünde bulundurmamak anlamına gelmektedir. İçinde bulunduğu sosyal ortamın doğal bir parçası olan şairin, şiirlerinde sosyal hayata ait unsurlara yer vermesi kaçınılmazdır. Şiir bu unsurlar göz önünde bulundurularak izah edildiğinde daha kapsamlı bir şekilde yorumlanma imkânına kavuşmaktadır. Şiirin estetik unsurlarına bakarak verilene yoğunlaşmak, verilmek istenen mesajın gözden kaçmasına, dolayısıyla şairin psikolojisinin anlaşılmasına yol açabilmektedir. Bu anlamda şiir ve psikoloji birlikteliğini gözeterek



eserin, müellifin psikolojisinden izler taşıyabileceği anlayışıyla hareket etmek gerekmektedir. Felsefi açıdan bakıldığında şairin sorgulamaları, merak ettikleri ve anlam verme çabaları; “nakilci ve ezberci yaklaşımların aksine merak etme, sorgulama, araştırma, anlama, problemleri çok boyutlu olarak görebilme esasına dayanan felsefi tavır, sorular soran ve kritik eden bir zihnin tavrından”<sup>1</sup> başka bir şey değildir.

Şiirin felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi bilim dallarıyla olan irtibatı, bu bilim dallarının sunmuş olduğu imkânların kullanılmasını kolaylaştırmaktadır. Farklı disiplinlere ait yöntemlerin kullanılması klasik Türk şiirinin daha iyi anlaşılmasını, ne derece zengin bir muhtevaya sahip olduğunun ve çok yönlü bir yapıyı barındırdığının görülmesini sağlamaktadır.

Bazı bilim dallarının imkânlarından yararlanmanın yanı sıra, şiir incelemelerinde roman ve hikâye gibi edebî metinlerde kullanılan anlatım tekniklerinden de yararlanılmaktadır. Bu anlatım tekniklerinden özellikle monolog ve diyalog, şairin iç dünyasının anlaşılması ve iç dünyasının şiire ne derece yansıdığı konusuyla ilgili farklı bakış açıları kazandırmaktadır. Anlatı karakterlerinin iç dünyasını ortaya koymak amacıyla, psikoloji biliminin özelliklerinden yararlanılarak oluşturulan monolog ve diyalog tekniklerinin, şairin iç dünyasının ele alındığı klasik Türk şiirinde kullanılmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

### 1. Monolog ve Diyalog Bağlamında Klasik Şiirde Gönül

Gönül “kalp, istek, arzu, heves, niyet, duygu, inanç ve duyguların kaynağı”;<sup>2</sup> “sevgi, istek, düşünüş, anma ve hatır gibi kalpte var sayılan duygu kaynağı”;<sup>3</sup> “insanın manevi varlığına, manevi gücüne, sevginin, nefretin, inancın, iyi kötü, bütün duyguların tümünün varlığına ve ifadesine verilen ad”;<sup>4</sup> “nefs-i natıka, sırlar hazinesi, Allah’ın baktığı yer 'Allah şekillerinize değil, kalplerinize ve amellerinize bakar' hadis-i şerifinde bildirdiği gibi ilâhi kemalin ve cemalin en güzel tecelli ettiği

---

1 Emel Koç, “Felsefe ve Edebiyat”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2015), 107.

2 Ahmet Serinsu (ed.) *Dinî Terimler Sözlüğü* (Ankara: MEB Yayınları, 2009), “Gönül”, 107.

3 *Güncel Türkçe Sözlük*, “Gönül” (Erişim 4 Şubat 2021).

4 Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvufun Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004), “Gönül”, 127.

yer”;<sup>5</sup> “âşığın aşkıyla ilgili her türlü gelişmenin algılandığı yer”;<sup>6</sup> “insanın anlama, kavrama, düşünme ve şeylerin hakikatini bilme yönünü, başka bir ifadeyle insanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran temel niteliği”<sup>7</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Gönül kelimesine karşılık olarak Arapçada hatır, kalp; Farsçada ise dil ve derûn gibi kelimeler kullanılmaktadır.

Gönül (kalp) İslam’a göre dinî-tasavvufi bilginin ve düşüncenin kaynağıdır. Bundan dolayı “rabbanî latife” ve “ilâhî cevher” adını almaktadır. Gönül iman ve inkârın merkezi olup gönlün dünyevi hayatta iyiye ya da kötüye yönelişleri söz konusudur. Gönlün Allah’a yaklaşabilmesi için temiz olması gerekmektedir. Gönül tasavvufta ilahi tecellilerin mahallidir. Bundan dolayı gönle “beytullah” denmektedir. Gönül yıkan kişi Allah’ın evini (Ka’be) yıkmış gibidir. İlahi hakikatlerin ve saf bilginin aracısız olarak ulaşıldığı tek yer gönüldür.<sup>8</sup>

Geniş bir kavram olan gönlün klasik Türk şiirinde sıkça kullanıldığı görülmektedir. Gönül beşerî ve ilahi aşkın anlatımında başvurulan bir kavramdır. Beşerî aşkıta gönül, sevgilinin cevri ve cefasına katlanmak zorundadır. Şehir, ülke yahut misafirhane olarak kabul edildiğinde, sevgili oranın sultanı veya misafiri olarak kabul edilmektedir. Gönül söz dinlemediğinde sevgilinin zincire benzeyen saçlarına bağlanmaktadır. Bazen gönül bir kuş, sevgili de bu kuşu avlamak isteyen bir avcı olmaktadır. Gönül hazine olduğunda sevgili, hazineyi talan etmeye çalışan bir hırsızdır. Sevgilinin hayali gönle yerleştiğinde gönül, perili bir ev gibidir. Gönül konuşmadığında ya da kapalı olduğunda içi kan dolu goncaya benzetilmektedir.<sup>9</sup> Beşerî aşkın anlatımında burada verilenlerin haricinde gönülle ilgili birçok teşbih ve mecaz mevcuttur.

Klasik Türk şiirinde gönlün tasavvufi anlamda kullanımları da çok fazladır. Nitekim gönül Allah’ın tecelligâhı, âşığın kiblesidir. Aynaya benzetildiğinde, aynanın güzel göstermesi için temiz olması gerektiği gibi

---

<sup>5</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), "Dil", 64.

<sup>6</sup> İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), "Gönül", 168.

<sup>7</sup> Süleyman Uludağ, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/230.

<sup>8</sup> Uludağ, "Kalb", 24/230.

<sup>9</sup> Pala, "Gönül", 204-205.

Allah'ın da gönülde yer alması için gönlün temiz olması gerektiği mesajı verilmektedir. Gönül ilahi aşkla dolu olduğu için şarap dolu kadehe benzetilmekte, meyhane olarak verildiğinde ise aşk şarabının orada bulunduğu kastedilmektedir. Allah Tur Dağı'na tecelli ettiği için Tur Dağı'na benzetilen gönül,<sup>10</sup> ilahi hakikatleri barındırmasından dolayı maden ocağı ya da kaynak olarak hayal edilmektedir.

Klasik Türk şiirinde gönül kavramı âşıkla birlikte kullanılmaktadır. Fakat gönül, âşıktan ayrı gösterilerek iki farklı âşık izlenimi verilmekte, âşık söylemek istediklerini gönül vasıtasıyla dile getirmektedir. Bundan dolayı farklı anlatım teknikleri ortaya çıkmakta, bu anlatım tekniklerine paralel olarak gönlün farklı seslenişleri görülmektedir. Üç şekilde görülen bu seslenişlerden birincisi, gönlün sevgiliye olan seslenişidir. Bu sesleniş gönlün direkt olarak sevgiliye seslenişi şeklinde aracıya ya da rüzgâr ve su gibi cansız varlıklar kullanılıp, aracılı olarak sevgiliye seslenişi şeklinde meydana gelmektedir. İkincisi gönlün, kimliği belirsiz olana (okuyucu-dinleyici) seslenişidir. Gönül bu durumda dışarıda kimliği belirsiz olana ya âşktan dolayı çektiği acıyı anlatmakta ya da öğüt vermeye çalışmaktadır. Bunun için aracı kullanmaya gerek duymamaktadır. Üçüncüsü ise gönlün, kendisine seslenişi olup gönül bu durumda farklılıklar göstermektedir. Kendisiyle çatışma hâlinindedir; kendine öğüt vermekte, sitem etmekte, kızmakta, sorular sorup cevaplayarak doğruyu bulma çabası içerisine girmektedir. Gönlün bütün bu seslenişlerinin dile getirilmesinde monolog ya da diyalog tekniklerinin kullanıldığı görülmektedir.

## 2. Monolog ve Diyalog Teknikleri

Monolog ve diyalog günümüz modern edebiyatında daha çok roman ve hikâye gibi anlatmaya bağlı edebî metinlerde kullanılan anlatım tekniklerindedir. Bu anlatım teknikleri diğer anlatım teknikleri gibi yaklaşım, düşünce, kuram ve kurallar bakımından bugün sistematik bir düzen içerisinde ele alınmaktadır. Sözü edilen sistematik düzenin yakın zamanda oluşması geçmiş asırlarda bu tekniklerin kullanılmadığı anlamına gelmemektedir. Geçmiş asırlarda yazılmış eserlerle ilgili

---

<sup>10</sup> Fırat Sevinç, *Klasik Türk Şiirinde Bahçe ve Unsurlarının Anlamsal İlişkileri* (Bitlis: Eren Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 165.

yapılan çalışmalarda, günümüzde sistematik bir düzen içerisinde verilen bu anlatım tekniklerinin kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>11</sup>

Önceki asırlarda klasik Türk şiiri geleneğine bağlı olarak yazılmış şiirlerde monolog ve diyalogu roman ve hikâyede olduğu gibi net bir şekilde görmek mümkün değildir. Bu durumun çeşitli sebepleri vardır. Şiir; roman ve hikâye gibi edebî türlere göre daha az kelime sayısına sahip olduğundan dolayı ve anlamın az sayıdaki bu kelimelerle verilmesi zorunluluğu, monolog ve diyalog tarzındaki anlatım tekniklerinin şiirde daha çok sezgisel boyutta kalmasına yol açmaktadır. Âşığın, kendisiyle mi yoksa karşısındakıyla mi konuştuğu belli bir düşünme sürecinden sonra belirlenebilmektedir. Klasik Türk şiirinin tabii olduğu esaslardan biri olan “söz ipliğine inciler dizmek” anlayışı çerçevesinde şair, estetiği göz önünde bulundurduğundan dolayı monolog ve diyalogun hissedilmesi zorlaşmaktadır. Şairin önceliği, sanatını estetik manada en güzel şekilde icra etmek ve okuyucuya sunmaktır. Fakat hiçbir şekilde monolog veya diyalogun olmadığı söylenemez. Çünkü şairin yazmaya başlama süreci, şairin kendine danışması ve kendisiyle konuşması sonucunda başlamakta, bu durum şiirde vücut bulmuş hâliyle ortaya çıkmaktadır.

Monolog ve diyalog klasik Türk şiirinde özellikle mesnevi nazım şeklinde daha çok görülmektedir. Mesnevi, hayalî ya da gerçek hikâyelerin şiir formunda anlatılmasına uygun bir nazım şeklidir. Hikâyenin tabiatında olayın olması ve olayın kişileri gerekli kılması monolog ve diyalogu ortaya çıkarmaktadır. Bu özelliğe sahip olan hikâyenin şiir formunda anlatıldığı mesnevilerde kişilerin monoloğa ya da diyaloga girmesi kaçınılmazdır. Bununla birlikte klasik Türk şiirinin diğer nazım şekillerinde de monolog ve diyalogu görmek mümkündür. Özellikle gazelerde her iki anlatım tekniğinin sıkça kullanıldığını söyleyebiliriz.

Gazelerde monolog ve diyalogun varlığını ortaya çıkaran, bu tekniklerin sürekliliğini sağlayan unsurlardan biri gönüldür. Bu durum

---

<sup>11</sup> Konuyla ilgili çalışmalara bk. İsrail Babacan, “Sergüzeştâmeden Hatıratı Geçiş Eseri: Mihnet-Keşân”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 3/1 (2019); Mehmet Kahraman, “Nevai ve ‘Roman’”, *Avrasya Etüdüleri* 43/1 (2013); Salih Uçak, “Şeyyad Hamza’nın Yûsuf ve Zelîhâ mesnevisinde estetik anlatı boyutu”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Dergisi* 17 (2019).

özellikle iç diyalog ve iç monologda daha açık bir şekilde görülmektedir. Sevgilinin âşığa olan cevır ve cefası, âşığı derdini dökme anlamında bir çıkış aramaya itmekte ve bu hâl âşığın, gönlüne yönelmesine neden olmaktadır. Ayrıca sevgilinin rakibe yüz vererek âşığı kışkırtması âşığın, gönlüyle baş başa kalmasına yol açmakta ve sonuçta âşığın, gönlüyle olan konuşmaları başlamaktadır. Zaman zaman gönül kavramının kullanıldığı beyitlerde gönlün aktif olmadığı, ancak âşığın monolog ya da diyalog tarzındaki konuşmalarının mevcut olduğu görülmektedir.

Monolog ve diyalog klasik Türk şiirinde gönül bağlantılı beyitlerde dört farklı şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunlar iç monolog, dış monolog, iç diyalog ve dış diyalog şeklindedir.

### 2.1. İç Monolog

İç monolog kavramı, anlatı kapsamında yer alan bir karakterin ruh varlığının ve düşüncelerinin kendi ağzından söze dökülmeksizin aktarılmasıdır.<sup>12</sup> Bu teknikte karakter görünmek istediği kişi olarak değil, gerçekten olduğu kişi hâlinde görülmektedir.<sup>13</sup> İç monolog tekniği anlatıcı ya da yazarın işlevinin neredeyse yok olduğu sahneleme (gösterme) yöntemiyle aktarmayı kolaylaştıran bir özelliğe sahip olup<sup>14</sup> olay kişinin direkt olarak okuyucuyla baş başa kaldığı bir anlatım tekniğidir.

Edebî metinlerde kullanılan anlatım tekniklerinin her biri ayrı bir işleve sahip olup mesajı okura iletmek için en önemli araç<sup>15</sup> olarak kabul edilmektedir. Sanatçı iç monolog vasıtasıyla anlatı kişileri üzerinden değişik düşünce ayrıntılarını sunma imkânına sahip olduğundan<sup>16</sup> kişilerin iç dünyasıyla ilgili mesajları verebilme durumunu elde

<sup>12</sup> Robert Humprey, *Teyyâru'l-Va'y fi'r-Rivâyeti'l-Hadîse*, çev. Mahmûd er-Rebû (Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, 2015), 58–59 akt. Davut Orhan, “Suudi Arabistan Romanlarında Anlatım Tekniği Olarak Diyalog ve İç Monolog”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2020), 375.

<sup>13</sup> Gürsel Aytaç, *Genel Edebiyat Bilimi* (İstanbul: Papirüs Yayınları, 1999), 226; Fatih Tepebaşılı, *Roman İncelemesine Giriş* (Konya: Çizgi Yayınevi, 2012), 208-210.

<sup>14</sup> Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 2012), 177.

<sup>15</sup> Zeliha Arı, *Ferit Edgü'nün Öykü ve Romanlarında Anlatım Teknikleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 87.

<sup>16</sup> Nazım Elmas, “Mustafa Kutlu'nun ‘Bu Böyledir’ Adlı Hikâye Kitabında Bilinç Akışı ve İç Monolog Tekniği”, *Karadeniz Araştırmaları* 29/29 (Bahar 2011), 144.

etmektedir. Kapsamı psikoloji biliminin verileri vasıtasıyla oluşturulan ve insanın karmaşık iç dünyasının kahraman bakış açısı kullanılarak daha çok birinci tekil şahıs ağzından yansıtılan iç monolog,<sup>17</sup> karakterlerin iç dünyasında şekillenen duygu ve düşüncelerin dışa aktarılmasına olanak sağlamaktadır. Bu sayede bireyin iç dünyasında yaşamış olduğu tartışma ve hesaplaşmalar, kendisiyle baş başa kalış hâli ve hangi zamanlarda böyle bir tercihe yöneldiği konusunda fikir edinme imkânını vermektedir.

İç monologda yalın, sade ve anlaşılır bir dil kullanılmaktadır. Konuşmalar günlük konuşma dili tarzındadır. Anlatıcı devreye girse de girmese de iç monologda dil; deyim, söyleyiş, sözcük ve söz dizim seçimi bakımından belirgin bir şekilde karaktere aittir.<sup>18</sup> Anlatılanlar belirli bir düzen ve sıra hâlinde ele alınmaktadır. Ferdi öne çıkarıp özgür ruhun sesine kulak veren anlatımcılık ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Franz Kafka ve Thomas Stearn Eliot<sup>19</sup> iç monolog tekniğini sıkça kullanmışlardır. Ayrıca Marcel Proust, James Joyce ve Samuel Beckett gibi yazarlar da bu tekniği eserlerine yansıtmışlardır.

## 2.2. Dış Monolog

Anlatı karakterlerinden birinin, muhataplarına imkân vermeden tek taraflı ve uzun soluklu nutuk çeker gibi konuşmasına dış monolog tekniği denir.<sup>20</sup> Dış monolog iç monoloğa göre çok fazla tercih edilen bir anlatım tekniği değildir. İç monologda yazar aradan çıkıp okuyucuyu karakterlerle baş başa bıraktığından ötürü yazarın yükü hafiflemektedir. Dış monologda ise yazar, karakter üzerinden söylemek istediklerini aktarmakta ve bu bakımdan dolaylı olarak esere müdahil olmak durumunda kalmaktadır. Dış monolog tekniğinde karakterin karşısında

---

<sup>17</sup> Yaşar Şimşek, "'İç Monolog" ve "Bilinç Akışı" Tekniği Açısından Oğuz Atay'ın "Unutulan" Hikâyesi", *Söylem Filoloji Dergisi* 4/2 (2019), 310.

<sup>18</sup> Seymour Chatman, *Öykü ve Söylem -Filmde ve Kurmacada Anlatı Yapısı*, çev. Özgür Yaren (Ankara: De Ki Basım Yayım, 2008), 171 akt. Yaşar Şimşek, "'İç Monolog" ve "Bilinç Akışı" Tekniği Açısından Oğuz Atay'ın "Unutulan" Hikâyesi", *Söylem Filoloji Dergisi* 4/2 (2019), 311.

<sup>19</sup> Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: YediGece Kitapları, 2001), "Anlatımcılık", 61.

<sup>20</sup> İsmail Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş 2 -Hikaye, Roman, Tiyatro-* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 127.

her ne kadar muhatap alınacak bir topluluk olmasa da karakter, içinde bulunduğu dışsal durumu alçak ya da yüksek bir tonda anlatmak zorundadır.

### 2.3. İç Diyalog

İç ve dış diyalog şeklinde ayrılan anlatım tekniklerinden bahsetmeden önce genel olarak diyalogla ilgili bazı konulara değinmekte fayda görülmektedir. Diyalog tekniğinde yazar eserdeki karakterlerin psiko-sosyal konumlarını belirtmekte avantaj elde ederek metnin muhtemel ağırlığını hafifletmekte ve metnin dışında kalarak okuyucunun eser karakterlerinin konuşmalarını takip etmesini sağlamaktadır.<sup>21</sup> Diyalog yönteminin basit ama temel işlevi, gizli olanı aşikâr kılmak, soyut olanı somutlaştırmaktır.<sup>22</sup> Anlatı karakterleri arasındaki çatışmaların en sade şekilde verildiği anlatım tekniği diyalogtur.<sup>23</sup> Holman'a göre eserdeki karakterlerin kendi aralarında konuşmaları sonucu olayın gelişimi; anlatıma zenginlik katılması; düşünce ve felsefelerin yansıtılmasıyla etkileşimi; farklı kişilerin bir araya gelerek farklı kültür, konuşma ve üslupları ortaya çıkarmaları sağlanmaktadır.<sup>24</sup>

İç diyalog tekniği anlatı karakterinin, karşısında biri varmış gibi içten ve sessiz bir şekilde kendisiyle konuşmasıdır. Bu konuşmalar sohbet havası içerisinde gelişmektedir.<sup>25</sup> Karakterin iç diyalogu zaman zaman çatışma ve tartışmaya dönüşmekte, çatışma ve tartışma iki farklı karakteri ortaya çıkarmaktadır. Bu sayede anlatı karakterinin psikolojik durumunun gözlemlenmesi imkânı elde edilmektedir. Karakterin konuşmaları sıralı hâlde ve gramer kurallarına uygun bir şekilde verilmektedir. Bu teknikte geriye dönüşler ya da ileriye sıçramalar söz konusu değildir.

---

<sup>21</sup> Mustafa Karabulut, "Yusuf Atılğan'ın 'Aylak Adam' Romanında Anlatım Teknikleri", *Turkish Studies* 7/1 (Kış 2012), 1380.

<sup>22</sup> Mehmet Tekin, *Roman Sanatı I, Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2014), 277.

<sup>23</sup> Kemal Selçuk, "Öyküde Dramatik Yapı", *Adam Öykü* 57 (Mart 2005), 107.

<sup>24</sup> Clarence Hugh Holman, *A Handbook To Literature* (New York: Macmillan, 1992), 156 akt. Davut Orhan, "Suudi Arabistan Romanlarında Anlatım Tekniği Olarak Diyalog ve İç Monolog", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2020), 369-370.

<sup>25</sup> Ali İhsan Kolcu, *Öykü Sanatı* (Konya: Salkımsöğüt Yayınevi, 2015), 40.

## 2.4. Dış Diyalog

Diyalog tekniğinden bahsedildiğinde çoğu zaman akla dış diyalog gelmektedir. Edebî metinlerde yer alan karakter ya da tiplerin karşılıklı konuşması esasına dayanan dış diyalogla, esere canlılık kazandırılmaktadır. Şahısların konuşmalarının doğrudan ya da dolaylı anlatım yoluyla aktarıldığı dış diyalogda, anlatıcı araya girmediği için şahıslar karşılıklı konuşmalar sayesinde kendilerini birbirlerine direkt olarak tanıtmaktadırlar. Bu şekilde edebî metnin gerçekçi olması sağlanmaktadır.

Klasik Türk şiirinde yukarıda verilen monolog ve diyalog tekniklerinin kullanıldığı görülmektedir. Fakat nesirdeki gibi net bir şekilde görülmesi söz konusu değildir. Ancak belli bir düşünsel süreçten sonra bu anlatım tekniklerinin kullanıldığı tespit edilebilmektedir. Monolog ve diyaloga örnek olacak tarzda nazım birimlerine birçok divanda rastlanmaktadır. Divanların hepsini tarama durumu söz konusu olmadığı için 19. yüzyılın kadın şairlerinden Şeref Hanım'ın divanı bu durumu örneklemek amacıyla seçilmiştir. Şeref Hanım Divanı'nın seçilmesinde bir kadın şair olarak Şeref Hanım'ın, beyitlerde monolog ve diyalog yoluyla gönlü nasıl kullandığı ile; sıkıntılı bir hayat sürdüren Şeref Hanım'ın, bu sıkıntılarını şiire monolog ve diyalog teknikleriyle nasıl yansıttığı durumları göz önünde bulundurulmuştur.

## 3. Şeref Hanım ve Divanı

Şair Şeref Hanım 1809 yılında doğmuştur. Babası kendisi gibi şair olan Mehmed Nebîl Bey'dir. Doğum yeri net olarak bilinmemekle birlikte Kahire'de ya da İstanbul'da doğduğuna dair bilgiler mevcuttur. Şeref Hanım'ın hem anne hem de baba tarafı tanınmış ailelerdendir. Şeref Hanım, divanındaki bazı mısralarında Hz. Peygamber'in soyundan geldiği ifade etmiştir. Ömrünün büyük kısmını İstanbul'un Yakacık semtinde geçiren Şeref Hanım, Mevlevî tarikatına mensup olup Kadiri tarikatına da sempati duymuştur. Evli ve çocuk sahibi olduğuna dair bir bilgi mevcut değildir. 1860 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Mehmet Arslan, *Şeref Hanım Divânı* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 2-5.



Divanındaki birçok şiirde zekâsı, esprisi, bazen de bunların altında gizlenen sitem ve hüznün görülmektedir.<sup>27</sup> Birbiriyle dolaylı olarak çelişen bu özellikler (espri - sitem ve hüznün) Şeref Hanım'ın hayatıyla ilgilidir. Şeref Hanım'a akrabalarından miras olarak yüklü bir borç kaldığı ve bundan ötürü Şeref Hanım'ın maddi anlamda sıkıntılı bir hayat yaşadığı bilinmektedir. Ayrıca Şeref Hanım'la ilgili olarak "çocukları çok sevdiği, belki de evlat hasretiyle yanıp tutuştuğu genel olarak şiirlerinden, özellikle de kız kardeşinin çocuklarıyla ilgili olarak divanında bulunan beyitlerden anlaşılakta"<sup>28</sup> şeklinde bir bilgi mevcut olup, bu bilgi onun evlenmediği bilgisini desteklemekte ve bazı beyitlerde yeğeni Nebîl Bey'e olan düşkünlüğünü yansıtmasının sebebinin açıklanmaktadır. Bir yandan maddi sıkıntılarla boğuşan bir yandan da yalnız bir hayat sürdüren bir kadın şairin ruh hâlinin şiire yansımaları farklı olmalıdır. Nitekim Şeref Hanım'ın, şiirlerinde "daha çok felekten şikâyet, kadere rıza, ehl-i dilin dünyada rahat yüzü görmemesi gibi konuları işleme"<sup>29</sup> söylediklerimizi desteklemektedir. Yaşanan hadiselerin zorluğu karşısında ayakta kalmayan çalışan bir kadın şairin, şiirlerinde bu zorlukları daha derin ve yoğun bir şekilde ele alması kaçınılmazdır. Ayrıca yaşanan zorlukları, dönemin sosyal şartlarından dolayı bir kadın olarak erkekler gibi dışarıya yansıtamama durumunun, şairin şiirde ister istemez monolog ve diyaloga girmesine ve bu anlatım tekniklerini yoğun bir şekilde kullanmasına neden olmaktadır.

Şeref Hanım Divanı'nın bir yazma, iki de matbu nüshası mevcut olup divanda 21 tane nazım şekli kullanılmaktadır. Toplamda yer alan manzumelerin sayısı 677'dir. En çok yer verilen nazım şekli gazeldir.<sup>30</sup> Divanda gazeller monolog ve diyalogun en fazla görüldüğü nazım şeklidir.

#### 4. Şeref Hanım Divanı'nda Monolog ve Diyaloglar

Klasik Türk şiirinde gönül kavramının şiirin norm ve kalıplarına bağlı kalınarak farklı şekillerde ele alındığı bilinmektedir. Şeref Hanım da şiirlerinde gönle sıkça yer vermekte; gönül onun şiirlerinde âşığın dert

<sup>27</sup> Mehmet Arslan, "Şeref Hanım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/550.

<sup>28</sup> Arslan, *Şeref Hanım Dîvânı*, 4.

<sup>29</sup> Arslan, "Şeref Hanım", 38/550.

<sup>30</sup> Arslan, *Şeref Hanım Dîvânı*, 7.

ortağı, şikâyetlerin iletildiği bir merci yahut nasihatte bulunulan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şeref Hanım'ın şiirlerinde hem iç ve dış monolog hem de iç ve dış diyalogla ilgili beyitler mevcuttur. Örnek beyitlerin tespiti esnasında gönül kelimesinin ya da gönül kelimesinin karşılığı olarak kullanılan Arapça ve Farsça kelimelerin beyitlerde yer alması kriteri göz önünde bulundurulmuştur. Tespit edilen örneklerde gönlün özellikle iç diyalogda ve iç monologda belirgin bir şekilde kullanıldığı görülmüştür.

#### 4.1. İç Monolog Örnekleri

İç monolog kişinin iç dünyasının ve düşüncelerinin yine kişinin kendi ağzından yalın bir şekilde aktarılmasıdır. Aşağıdaki beyitte önce sevgili ve rakibin bir araya gelebilme ihtimalinden, daha sonra ihtimal içeren "göricek" (görürse) kelimesi verilerek gönlün bu durumu görmesi hâlinde çıldırabileceğinden ya da ölebileceğinden bahsedilmektedir. Gönül, âşığın kendisi olup beyitte gönlün başına gelebilecekler âşığın ağzından aktarılmaktadır. Bu şekilde şair kendini ve endişelerini saklamakta, sanki söyledikleri kendi düşünceleri değilmiş gibi bir izlenim vermektedir. Ayrıca iç monoloğun özelliklerinden biri olan düşüncelerin düzenli ve sıralı bir şekilde anlatılması durumu beyitte gerçekleşmektedir:

Göricek yâr ile agyârı gönül bir yerde  
Çıldırır yâhûd ölür sag selâmet gelmez (G. 65/6)

İç monolog düşüncelerin yüklemde birinci tekil şahıs kullanılarak anlatıldığı durumlarda daha net görülmektedir. Âşık, gönül kuşunun sevgilinin saçının tuzağına düştüğünü ve bundan kurtulmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Gerçek hayatta insanlar bir şeyin olmayacağına dair düşüncelerini dile getirirken, "hayır, olmaz" gibi olumsuzluk belirten kelimelerden sonra konuyla ilgili düşüncelerini ortaya koymaktadırlar. Şair de beyitte olumsuzluk barındıran "mümkün değil" ifadesiyle söze başlamakta ve diğer olumsuz düşüncelerini iç monolog tekniğiyle ve ümitsiz bir bakış açısıyla dile getirmektedir:

Mümkün değil rehâ bulamam dâm-ı turradan  
Bu murg-ı dil bir âfet-i devrân elindedir (G. 54/4)

Âşık zaman zaman kendine (gönlüne) sorular yöneltmektedir. Fakat bu sorular iç diyalog tekniğindeki gibi cevap gerektiren sorular değildir. Soruların soruluş amacı, ruh dünyasında oluşan bir sitemin dile getirilişi ve “ne olsa yeridir” anlamındaki “n’için ... itmesin” düşüncesinin meşru oluşunu belirtmek içindir. Nitekim aşağıdaki beyitte âşık, gönlün ümitsizlik içerisinde kendisini paramparça etmesinin kaçınılmaz olduğu kanaatine vararak böyle zamanların kendisini ayrılık derdine esir ettiğini düşünmektedir:

N’içün dil ye’s ile çâk-ı girîbân itmesin şimdi  
Bu demlerdir esîr-i derd-i hicrân olduğum demler (G. 57/8)

Beyitte “ne olur ki bir fırsat istesem” anlamında kullanılan “n’ola ... kesb-i fırsat istersem” ifadesi bir düşünme sürecinin başlangıcı olup iç monoloğa girildiğini göstermektedir. Şair gönül kuşunun kebab, âşığın gözyaşlarının şarap, gam meclisinin var olduğu bir sahneyi eğlence yerine benzetmekte; burada bulunmak için bir fırsat istemesinin herhangi bir sakınca doğurmayacağı düşüncesini dile getirmektedir. Ayrıca tereddütlü bir ruh hâlinin görüldüğü beyitte düşüncelerin sıralı ve düzenli bir şekilde verilmesi iç monolog tekniğinin kullanıldığını göstermektedir:

Kebâbı murg-ı dil mey eşk-i çeşmim bezm-i gam mevcûd  
N’ola ben de bu ‘işret-gehde kesb-i fırsat istersem (G. 117/2)

Yârin işlerine deli gönlün aklının ermediğini ve bundan dolayı sevgiliye zulüm isnat ettiğini belirten şair, bunun yanlış olduğunu ifade etmektedir. Şair kendini gönülden ayrıymış gibi akıl pozisyonunda göstererek verilen kararın doğru olduğuna hükmetmekte ve “eğer zincirin layığı olmasam, zülfüne (zincire) bağlamazdı” şeklindeki düşüncesiyle iç monolog tekniğini kullanmaktadır:

İrmez ‘aklı yâre zulm isnâd ider dîvâne dil  
Bağlamazdı zülfüne şâyân-ı zencîr olmasam (G. 131/4)

Şair, gönlün sevgilinin gelmeyişinden dolayı ayrılık ateşiyle bir kaplıca gibi hararetlendiğini ifade etmekte, sevgilinin teşrif etmesi için rica etmenin mi yoksa başka bir yolun mu doğru olacağını bilmediğini dile getirmektedir. İkinci mısradaki “Gâlibâ” kelimesiyle bir düşünme

sürecinin başlamış olduğu görülmekte; “ricâ bilmem nedir” ifadesiyle de şair, düşüncelerini iç monolog tekniğiyle yansıtmaktadır:

Gelmedin germ-âbe-i dil yandı nâr-ı hecr ile  
Gâlibâ şartınca teşrîfin ricâ bilmem nedir (G. 35/4)

Eğer aşkın imdadı daima kalp kalesine yardım etmese sabır ve servetim gamın hücumundan firar ederdi; diyen şair, bir durumun gerçekleşmemesi hâlinde olumsuz bir durumun ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. Gerçekleşen olumlu durum aşk imdadının kalp kalesine yardım etmesidir. Olumsuz durum ise sabır ve servetin gam hücumlarından dolayı firar etmesidir. Ancak olumsuz durum gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla bu, şairin düşüncesidir. Düşüncenin ifade edilmesinde de iç monolog tekniği kullanılmıştır:

Sabr u sâ mânım hü cûm-ı gamdan eylerdi firâr  
Hışn-ı kalbe itmese her dem eger imdâd-ı ‘aşk (G. 90/3)

Şair, sevgilinin âşığın harap olmuş gönlünü yıkması hâlinde âşığın gönlünün mamur olacağını ve âşığın sevgiliden gelen her şeye razı olduğunu ifade etmektedir. Birinci mısradaki “Yıkarsa” kelimesinden şairin söylediklerinin gerçekleşen durumlar olmadığı, dolayısıyla söylenenlerin âşığın düşüncelerinden ibaret olduğu görülmektedir. Bu düşüncelerin ifade edilmesinde iç monolog tekniği kullanılmaktadır:

Yıkarsa hâtır-ı vîrânımı ma’ mûr olur gönlüm  
Hemân n’eylerse itsin râzîyım dil-dâra eyvallâh (G. 197/3)

#### 4.2. Dış Monolog Örnekleri

Düşünülenlerin araya kimse girmeden nutuk çeker gibi dışarıya aktarılmasına dış monolog denir. Şiirde dışarıya aktarım âşığın iç dünyasına göre şekillenmektedir. Dış monolog âşık tarafından “ben bu hatayı yaptım, siz yapmayın” şeklinde öğüt verici bir tarzda, sevgilinin uğruna her şeyin feda edilebileceği fedakâr bir şekilde yahut şikâyetlerin dile getirildiği bir yaklaşımla gerçekleştirilmektedir.

Dış monologda yazar söylemek istediklerini karakter üzerinden dışarıya aktarmaktadır. Aşağıdaki beyitte her ne kadar âşık kelimesi geçmese de söylenenler âşığın ağzından dökülen ifadelerdir. Şeref Hanım derdin ve muhabbetin çokluğunun kendisinde güç bırakmadığını,

gönlün bazen kendisine bazen de kendisinin gönle yük olduğunu dile getirmektedir. Beytin genelinde yakınılan durumla ilgili dışarıya bir aktarım yapma havası sezilmektedir. Ayrıca ikinci mısrada Şeref Hanım'ın, gerçek hayattaki zorluklar karşısında kimseden yardım istemediğine, tek başına mücadele ettiğine dair izler görülmektedir:

Kesret-i derd ü mahabbet komadı tâb u tüvân  
Gâh dil bana gehî ben gönüle bâr olurum (G. 127/2)

Âşık, kendisini gönül okulunda imtihan ettiğini ve aşk kitabındaki kusurlarını bulduğunu ifade etmektedir. Dış monoloğun özelliklerinden bir tanesi de anlatı karakterinin uzun soluklu ve nutuk çeker gibi konuşmasıdır. Şair öğretici bir tavırla “kendi kendim imtihân itdim” ve “buldum” diyerek sanki bir topluluğa karşı konuşmaktadır:

Kitâb-ı ‘aşkda nice kusûrum var imiş buldum  
Debistân-ı gönülde kendi kendim imtihân itdim (G. 142/2)

Âşık, gönlüyle birlikte bir davanın içerisinde bulunduğunu, bu davanın ezel günü gönlüne yerleştirilen aşk davası olduğunu ve bundan başka hiçbir şeyin umurunda olmadığını belirtmektedir. “Uydum” ve “bakmam” kelimeleriyle nutuk çeker gibi konuşmakta ve “siz de böyle olun” mesajı vermektedir:

Uydum gönül da’vâsına bakmam elin gavgâsına  
Kuruldı dil sahrâsına rûz-ı ezel dîvân-ı ‘aşk (G. 86/2)

Şair aşağıdaki beyitte dış monolog tekniğiyle sıkıntılarını anlatırken âşık yerine gönlü kullanmakta ve kendi durumunu anlatmaktadır. Gam seline yataklık eden, keder ve eziyetin mekânı hâline gelen gönül acaba ne zaman esenliğe kavuşacak diye bir soru soran şair; gönlün, içinde bulunduğu sıkıntıları dile getirirken “Âyâ” kelimesini de kullanarak aslında kendi sıkıntılarını sesli bir şekilde yansıtmaktadır. Beytin tamamına bakıldığında yüksek bir ses tonu görülmektedir. Şairin psikolojisinin şiirden ayrı tutulamayacağı düşünüldüğünde Şeref Hanım'ın gerçek hayattaki sıkıntılarının şiirdeki bu ses tonuna yansıdığı söylenebilir:

Seyl-i gama mecrâ sipeh-i mihnete me’vâ  
Âyâ ne zamân bu gönül âbâd olacaktır (G. 38/3)

Bahariyede yer alan bir beyitte âşık “dardını söylemeyen derman bulamaz” atasözünü farklı bir hâliyle kullanarak “dardını gönülde nihân iden çâre bulur mı” şeklinde yansıtmaktadır. Bu atasözü öğretici bir özelliğe sahip olup kişinin kendinden dışarıya seslenmesi özelliğini taşımaktadır. Dolayısıyla dış monoloğun bariz bir örneğidir. Şair gönül bülbülünün, dardını açmaya utandığını; fakat dardını gönlünde saklayanın çare bulamadığını ifade etmektedir:

Hezâr-ı dil n’ola şerm ile itse hâlini ‘arz  
Bulur mı çâre iden dardını gönülde nihân (Bah. 21/18)

Şairin, şiir sanatıyla ilgili olarak dış monolog tekniğiyle konuştuğu görülmektedir. Birinci mısradaki “yohsa nedir şâ’irlik” ifadesi hem bir dışarıya seslenme ifadesidir hem de şairin şiirle ilgili düşüncelerinin beyte yansıdığını göstermektedir. Konuşmada öğreticilik ve nutuk çekme söz konusudur. Şair, şairliğin tanımını yaparken sözün ancak tesir etmesi ve sevgilinin gönlünü yumuşatması hâlinde değerli olabileceğini belirtmektedir:

Sözde te’sîr gerek yohsa nedir şâ’irlik  
Kalb-i cânâneyi nerm itmez ise güftârın (G. 91/6)

Beyitte sevgiliye hâlini arz etmeye gücünün olmadığını, ah edip inlemesinin bu duruma tercüman olduğunu ve sevgilinin bunu zaten bildiğini ifade eden âşığın, “bilür” kelimesiyle yaşadıklarını dışarıya duyurduğu görülmektedir. Şair “yok mecâl ü kudretim benim” derken karşısında biri varmış gibi konuşmaktadır:

O şûha ‘arz-ı hâle yok mecâl ü kudretim benim  
Bilür derd-i derûnum âh u zârı tercemân itdim (G. 142/3)

### 4.3. İç Diyalog Örnekleri

İç diyalog edebî türdeki karakterin, karşısında biri varmış gibi kendisiyle konuşması esasına dayanmaktadır. Karakter klasik Türk şiirinde âşık olarak karşımıza çıkmaktadır. Âşık, gönül sanki karşısındaymiş gibi devamlı onunla konuşmaktadır. Konuşmalar sohbet havası içerisinde. Âşık, gönle sitem etmekte ve şikâyette bulunmakta ve dardını anlatmaktadır. Aralarında geçen konuşmalar bazen tartışma hâlini almaktadır. Âşığın gönlüyle olan konuşmaları şiirin doğası gereği

tek taraflıdır. Âşık konuşmakta, gönül dinlemektedir. Bazen konuşmalar sorulu cevaplı olmaktadır. Fakat genelde tek taraflı bir diyalog söz konusu olduğundan ya soru ya da cevap görülmektedir.

Aşağıdaki beyitte âşığın, gönlüne “âh gönül âh” şeklinde seslenmesi onun, kendisiyle iç diyalogda olduğunun net bir örneğidir. Âşık, gönle seslenerek dünyaya rezil olduğunu belirtmekte ve onunla dertleşmektedir:

N’olsun bu kadar âh u figân âh gönül âh  
İtdi beni rüsvâ-yı cihân âh gönül âh (G. 194/1)

Şair, gönlüne neden bu derece perişan ve dünyaya geldiğine pişman olduğunu sormaktadır. “N’oldun”, “neden” ve “ey gönül” gibi ifadeleri kullanarak sanki karşısında biri varmış gibi cevap beklemektedir. İç diyalogda yazarın bir amacı da anlatı karakterinin ruh hâlini ortaya koymaktır. Bu anlamda Şeref Hanım’ın gönlüne seslenmelerinden sıkıntılı bir süreçte olduğu sonucu çıkarılabilir:

N’oldun neden bu rütbe perîşânsın ey gönül  
Dünyâya geldigine peşimânsın ey gönül (Terk. 1-I/1)

“Utanmaz mısın”, “boyanmaz mısın” ve “ey gönül” ifadeleriyle iç diyalog tekniğinin kullanıldığı beyitte şair, gönle “Allah’tan utanmaz mısın” ve “pişmanlık gözyaşlarıyla kana boyanmaz mısın” şeklinde cevap beklemediği sorular yöneltmektedir. Âşık burada gönlü gönle şikâyet etmekte ve yapması gerekenleri dolaylı olarak gönle anlatmaktadır:

Âh ey gönül Hudâ’dan utanmaz mısın dahi  
Eşk-i nedemle kana boyanmaz mısın dahi (Terk. 4-IV/19)

Şair, gönlüne bazen Hasan’ı bazen de Hüseyin’i düşünerek gözü kanlanıncaya kadar ağlayıp ağlamadığı yönünde bir soru yöneltmektedir. “ağlamaz mısın” sorusu ve “gönül” kelimesiyle sağlanan seslenme, beyitte iç diyalogu sağlayan unsurlar olarak görülmektedir:

Gâhî Hüseyin’i geh Hasan’ı fikr idüp gönül  
Tâ garğ idince çeşmini kan ağlamaz mısın (Mer. 12/3)

Âşık, gönle seslenerek sevgilinin gönül derdinden haberdar olmadığını, bu deritten dolayı sabaha kadar çekilenlerin “ah”lar tarafından bilindiğini dile getirmektedir. “Ey gönül” ifadesiyle somutlaştırılan iç diyalogda âşık, gönlüyle dertlerini paylaşmaktadır:

Ey gönül derd-i dili sanma ki ol mâh bilür  
Giceler çekdiğini subha kadar âh bilür (G. 39/1)

Yine “gönül” seslenmesiyle oluşan bir iç diyalogda şair, yaralı gönlün başına gelenlerin sevgilinin ok gibi olan bakışlarından kaynaklanmadığını, aşka düşmesinin sebebinin Allah’ın takdiri olduğunu ifade etmektedir:

Olan bu zahm-ı dile sanma bâdî gamze-i tîr  
Seni nişân iden ‘aşka hemân gönül takdîr (G. 48/1)

Âşık, gönle karşısındaymış gibi “gönül” diye hitap ederek feleğin eziyetinin eksik olmadığını, aşk erbabına cefa çektirip cevri etmenin feleğin âdeti olduğunu ifade etmektedir. İç diyalog tekniğinde sohbet havası söz konusudur. Beyitte gönülle edilen sohbetin konusu felekten şikâyetir:

Eksik olur mı bana gönül mihnet-i felek  
Erbâb-ı ‘aşka cevri ü cefâ âdet-i felek (G. 97/1)

Âşık zaman zaman gönle bir arkadaş gibi uyarılarda bulunmaktadır. Ona feleğin eziyetinden dolayı şikâyet etmemesini, çünkü ezel gününde bedenlerinin gam ve eziyet suyundan (gözyaşı) yaratıldığını söylemektedir. Beyitte iç diyalog tekniğiyle hem âşığın gönülle olan sohbeti hem de âşığın teslimiyet hâliyle ilgili psikolojik durumu verilmektedir:

Cevri felekden itme gönül iştikâ ezel  
Yogrulmuş âb-ı mihnet ü gamla türâbımız (G. 69/1)

Gönle “at gönül” şeklinde yüksek ve uyarıcı bir ses tonuyla seslenen âşık, gönülden gaflet gömleğinden kurtulmasını ve anlatacağı can yakıcı kıssayı dinlemesini istemektedir. “at gönül” ifadesi ile iç diyalog başlatılmakta, “dinle” kelimesiyle de sürdürülmektedir:



At gönül pîrehen-i gafleti başdan dinle  
Sana bir kıssa-i cân-sûz ideyim şerh u beyân (Mer. 18/6)

Âşık, gönlüne devamlı tavsiyelerde bulunmaktadır. “Gam çekme gönül” ifadesiyle gönülle sohbeteye başlayan âşık, gönle aşk ile Vâmık (âşık) ol sana her zaman Azra (mâşuk) bulunur şeklinde nasihat ederek gönlün gam çekmesine gerek olmadığını söylemektedir:

Gam çekme gönül sana dilârâ mı bulunmaz  
Vâmık olagör ‘aşk ile ‘Azrâ mı bulunmaz (G. 62/1)

Âşık, gönle sevgilinin cefa ve cevrine razı olup da inlemelerinin bu derece fazla olmasının nedenini sormaktadır. Âşığa göre ters bir durum söz konusudur. Bu ters durumun nedenini öğrenmek için gönle “neden” sorusunu yöneltilmektedir. “Neden” sorusunun yöneltilmesi beyitte iç diyalog tekniğinin kullanıldığını göstermektedir. Metinlerde iç diyalog tekniğinin kullanılmasının amaçlarından biri de anlatı karakterlerinin iç çatışmalarını, çelişkilerini ve hesaplaşmalarını ortaya koymaktır. Beyte bakıldığında bu durum net bir şekilde görülmektedir. Sevgilinin cevr ve cefasına razı olmak ile bundan ötürü inlemek arasında dolaylı bir çelişki söz konusudur:

Çünkü râzîsin gönül yârin cefâ vü cevrine  
Yâ bu denlü âh u zârîñ bî-şümâr olmağ neden (G. 155/2)

Âşık, gönle “a gönül” ifadesiyle hitap ederek iç diyalogu başlatmaktadır. Sonra sevgilinin yanında kanlı gözyaşlarını dökmemesi ve ah etmemesi gerektiğini gönle söyleyen âşık, bunun olması hâlinde utanacağını ifade etmektedir. “idersin” yüklemine kullanılması âşığın gönülle sohbetini somutlaştırmaktadır:

Döküp eşk-i hûn-nisârın saçup âh-ı pür-şerârın  
A gönül yanında yârin beni şerm-sâr idersin (G. 159/5)

“işitdin mi gönül” diyerek gönülle iç diyaloga giren âşık, sevgilinin bu gice meclise rakiple geldiğini, bunu kendisine (âşığa) eziyet etmek niyetiyle yaptığını söylemektedir. Gönülle âşığın diyalogunda konu rakipten şikâyet etmektir:

Bu gece bezme rakîb ile işitdin mi gönül  
Gelmiş o şûh meger bana cefâ niyyetine (G. 192/4)

#### 4.4. Dış Diyalog Örnekleri

Dış diyalog edebî metinlerde olay kişilerinin karşılıklı konuşmasına dayanmaktadır. Manzum metinlerde iki kişinin karşılıklı konuşması mensur metinlerdeki gibi net olarak görülmemektedir. Şiirin doğası gereği az kelime kullanılması ve duygu yoğunluğunun ön planda tutulması bunu engellemektedir. Klasik Türk şiirinde dış diyalogun bir kanadını âşık; diğer kanadını ise sevgili, rakip, halk yahut Allah temsil etmektedir. Dış diyalog esnasında âşık kendine değil, dışa dönük tavır sergilemekte olup muhatap artık hariçteki biri olmaktadır. Şiirde âşığın karşı tarafa seslenmeleri görülmekte, ancak karşı tarafın âşığa seslenmesi pek nadir gerçekleşmektedir. Âşık bazen kendi adına bazen de gönül adına karşı tarafa seslenmekte, içinde bulunduğu durumu anlatmakta, şikâyet ya da sitem etmekte, yardım istemektedir.

Dış diyalogun en önemli özelliği anlatı karakterinin dışa dönük konuşmasıdır. Aşağıdaki beyitlere bakıldığında her iki beyitte de şair “yâ Rab” ifadesini kullanarak dışa dönük bir konuşma gerçekleştirmektedir. Şair birinci beyitte yar ile ağyarın haşır zamanına kadar can ve gönül birliği etmesine ve yakasının ağyarın eline geçmesine Allah’tan müsaade etmemesini istemekte; ikinci beyitte ise âşık, Rabbine hitapla ayrılık derdiyle gönlünün kırık olduğunu, yar ile ağyarın dostluk etmesinin uygun olmadığını bildirmektedir. Âşığın birinci beyitteki isteği dilek, ikinci beyitteki isteği ise sitemini belirtme şeklindedir:

Yâr ile idüp haşre kadar yek-dil ü yek-cân  
Agyâr eline virme giribânımı yâ Rab (G. 10/5)

Ben olam derd-i firâkıyla şikeste-hâtır  
Ne revâ yâr ile agyâr ide ülfet yâ Rab (G. 19/10)

Âşık, sevgilinin geceleyin rakibin yanına gittiğini işittiğini, bu hareketiyle gönül evini yıktığını, rakibin evini ise şenlendirdiğini ifade etmektedir. Sanki sevgili, karşısındaymış ve onunla konuşuyormuş gibi hareket eden âşık, bu durumu “işitdim ... ey cefâ-mutâd” ve “itdin” ifadeleriyle sevgiliye bildirmektedir:

İşitdim gice teşrifin rakîbe ey cefâ-mu'tâd  
Yıkup dil hânemi itdin elin kâşânesin âbâd (Kıta 106/1)

“Sa’y it” ve “kıl hazer” ifadeleriyle bir dış diyalogun başlatıldığı beyitte âşık nasihat etmektedir. Nasihat ettiği kişi ya da kişiler belli değildir. Allah’tan çekinerek gönül yıkmaktan kaçınılması ve gönül yapma çizgisinde hareket edilmesi gerektiğini belirten âşık; Allah’ın, mülkü olan gönlü yıkık dökük istemediğini ifade etmektedir:

Yapmaga sa’y it gönül yıkma Hudâ'dan kıl hazer  
Mülkini elbette sâhib-hâne vîrân istemez (G. 70/3)

“Cânâ” kelimesiyle dış diyalog tekniğini kullanarak sevgiliye seslenen âşık, sevgilinin yerinin inleyen âşıkların yanık kalplerinde olduğunu, gözünün yollarda kaldığını ve ümidinin ise sevgilinin ihsanında olduğunu ifade etmektedir:

Yerin ‘uşşâk-ı zârîñ kalb-i sûzânındadır cânâ  
Gözüm yollarda gel ümmîdim ihsânındadır cânâ (G. 5/1)

Âşığın şiirde dış diyalog tekniğini kullanarak bazen rakibe seslendiği görülmektedir. “rakîbâ” kelimesiyle rakibe seslenen âşık, âlemin bir sahibi olduğunu, kalp evinin yıkılması hâlinde âlemin rakibin başına yıkılacağını ve kendisinin buna karışmayacağını ifade etmektedir. Rakip direkt olarak âşığın gönlüne saldırmaktadır. Âşık dış diyalog tekniğiyle “başına geleceklerden ben sorumlu değilim” anlamındaki “ben karışmam hâne-i kalbim harâb olsun da gör” ifadelerini kullanarak rakibi uyarmaktadır:

Sâhibi var ‘âlemi yıkar rakîbâ başına  
Ben karışmam hâne-i kalbim harâb olsun da gör (G. 28/5)

Şair, sevgiliye dış diyalog tekniğiyle “ey perî” şeklinde seslenmektedir. Gönlünün sevgiliye has bir ev olması nedeniyle sevgiliden kalbini yıkmamasını istemektedir:

Olmasın kalb-i Şeref vîrân yıkma ey perî  
Zâtına mahsûs olan kâşâne kim gönlümdür ol (G. 106/8)

Klasik Türk şiirinde çok nadir de olsa âşığın cansız varlıklarla dış diyalogda olduğu görülmektedir. Bu cansız varlıklardan birisi de

“rüzgâr”dır. Saba rüzgârı âşığın yanına gelerek ona “ey şikeste derûn” diye hitap etmekte ve sonu gelmeyen feryatlarının sebebini sormaktadır. “ey şikeste derûn” hitabı dış diyalogun olduğunu açıkça göstermektedir:

Gelüp sabâ yelerek didi ey şikeste-derûn  
Nedir bu nâle vü feryâd u âh-ı bî-pâyân (Bah. 21/15)

### Sonuç

Monolog ve diyalog teknikleri günümüzde teorik anlamda sistematik bir şekilde bilgi düzeyinde ele alınmadan önce edebî metinlerde kullanılmıştır. Bazı araştırmacılar tarafından bu anlatım tekniklerinin geçmişte yazılan manzum eserlerde nasıl kullanıldığı üzerine araştırmalar yapılmış, şiirin ilk olarak şairin kendisiyle mükâlemesi neticesinde ortaya çıktığı göz önünde bulundurulmuş ve monologla diyalogun şiirle ilişkisi üzerinde durulmuştur.

Monolog ve diyalogun klasik Türk şiirinde kullanıldığı yapılan bazı çalışmalarla ortaya konmuştur. Ancak monolog ve diyalog teknikleri sayesinde klasik Türk şiirinin daha iyi anlaşılabilmesi ve bu teknikler açısından şiire yaklaşılabilmesi konusu üzerinde pek fazla durulmamıştır. Klasik Türk şiirinde hem monolog ve diyalogun varlığını hem de şiirin izah edilmesinde bu anlatım tekniklerinin kullanılabilmesini göstermek için Şeref Hanım Divanı’ndan gönül ve gönül kelimesine karşılık gelen Arapça ve Farsça kelimelerin olduğu beyitler seçilmiş, bu beyitler, ilgili başlıkların altında tahlil edilmiştir.

Şeref Hanım Divanı’nın seçilmesinde iki sorunun etkisi olmuştur. Birincisi Şeref Hanım’ın kadın bir şair olarak gönülle bağlantılı beyitlerde monolog ve diyalogu nasıl kullandığı sorusudur. İkinci soru ise Şeref Hanım’ın yaşamış olduğu sıkıntılı hayatın gönülle bağlantılı beyitlerde monolog ve diyaloglara nasıl yansıdığıyla ilgilidir.

Şiirde kelimelerin az oluşu, anlama ve duyguya önem verilmesi, şahıs kadrosunun darlığı ve edebî metinlerin kendilerine has teknik özelliklerinin olmasından dolayı, şiirde kullanılan monolog ve diyalog teknikleri nesir metinlerindeki kadar net çizgilere sahip değildir. Klasik Türk şiirinde şairin içe dönüklüğü hesap edilip, gönlün esas alınması suretiyle oluşturulan bu çalışmada şairin monolog ve diyaloglarından anlaşılmıştır ki gönül âşığın ayrılmaz bir parçası olup monolog ve diyalogların oluşmasına etki etmiştir. Ayrıca monolog ve diyalogların

sürdürülebilir bir hüviyet kazanmasında, gönlün üstlenmiş olduğu bir rolün bulunduğu tespit edilmiştir.

Çalışmada yer alan beyitlerde Şeref Hanım'ın klasik Türk şiirinin gönülle ilgili norm ve kalıplarına bağlı kalmakla birlikte monologlarında gerçek şahsiyetini geri çektiği, söylemek istediklerini gönül üzerinden söylediği görülmüştür. Bu şekilde hareket ederek gerçek hayattaki sıkıntılarını gizlemeye çalışsa da beyitlerdeki endişe, karamsarlık ve tereddüt onun gerçek hayatından izleri yansıtmıştır. Bu gizliliğin oluşmasında Şeref Hanım'ın, hayatın zorluklarını erkekler gibi dışarıya yansıtamamasının etkisi olmuştur. Monolog tekniğinin kullanıldığı bir beyitte "*İrmez 'aklı yâre zulm isnâd ider dîvâne dil*" denerek gönlün eleştirilmesi bağlamında farklı bir kullanım sergilenmiştir.

Şeref Hanım özellikle iç diyaloglarında gönülle çok fazla konuşmuş ve ruh hâlini gönül üzerinden yansıtmıştır. Bir yandan "*Eksik olur mı bana gönül mihnet-i felek / Erbâb-ı 'aşka cevr ü cefâ âdet-i felek*" diyerek felekten şikâyet ederken, bir yandan da "*Âh ey gönül Hudâ'dan utanmaz mısın dahi / Eşk-i nedemle kana boyanmaz mısın dahi*" diyerek Allah'a yönelmek gerektiğini dolaylı bir şekilde belirtmiştir. Bu anlamda birbirine zıt düşüncelerin sergilendiği tespit edilmiştir. Kendisini rezil ettiği için gönlüne kızmış, sevgiliyle ilgili sitemini gönlüne anlatmış, gönlüne nasihat etmiş ve gönlüyle dertleşmiştir. Bu durumlar Şeref Hanım'ın çatışma içerisinde bulunan bir ruh hâline sahip olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Bu çalışmada şiirin, şairin iç dünyasında meydana gelen duyguların dışarıya yansması olduğu, bu anlamda şairin ruh hâli ve şiirin bütünlük oluşturduğu görülmüş; edebî metinlerde anlatı karakterlerinin iç dünyasını sergilemek için kullanılan monolog ve diyalog tekniklerinin klasik Türk şiirinin anlam dünyasının anlaşılmasında yararlı olacağı ortaya konmuştur.

### Kaynakça

- Arı, Zeliha. *Ferit Edgü'nün Öykü ve Romanlarında Anlatım Teknikleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Arslan, Mehmet. "Şeref Hanım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/550. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

- Arslan, Mehmet. *Şeref Hanım Dîvânı*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59880,seref-hanim-divanipdf.pdf?0>.
- Aytaç, Gürsel. *Genel Edebiyat Bilimi*. İstanbul: Papirüs Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Babacan, İsrafil. "Sergüzeştînâmeden Hatıratı Geçiş Eseri: Mihnet-Keşân". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 3/1 (2019), 1-13. <https://doi.org/10.34083/akaded.541380>
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Chatman, Seymour. *Öykü ve Söylem -Filmde ve Kurmacada Anlatı Yapısı*. çev. Özgür Yaren. Ankara: De Ki Basım Yayım, 1. Basım, 2008.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Çetışli, İsmail. *Metin Tahlillerine Giriş 2 (Hikaye, Roman, Tiyatro)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Elmas, Nazım. "Mustafa Kutlu'nun 'Bu Böyledir' Adlı Hikâye Kitabında Bilinç Akışı ve İç Monolog Tekniğı". *Karadeniz Araştırmaları* 29/29 (Bahar 2011), 133-145.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 4 Şubat 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Holman, Clarence Hugh. *A Handbook To Literature*. New York: Macmillan, 6. Basım, 1992.
- Humphrey, Robert. *Teyyâru'l-Va'y fi'r-Rivâyeti'l-Hadîse*. çev. Mahmûd er-Rebîî. Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, 2015.
- Kahraman, Mehmet. "Nevai ve 'Roman'". *Avrasya Etüdüleri* 43/1 (2013), 159-175.
- Karabulut, Mustafa. "Yusuf Atılğan'ın 'Aylak Adam' Romanında Anlatım Teknikleri". *Turkish Studies* 7/1 (Kış 2012), 1375-1387. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.2965>
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayınları, 2001.
- Kolcu, Ali İhsan. *Öykü Sanatı*. Konya: Salkımsöğüt Yayınevi, 4. Basım, 2015.

- Koç, Emel. Felsefe ve Edebiyat", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2015), 105-118.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Selçuk, Kemal. "Öyküde Dramatik Yapı". *Adam Öykü* 57 (Mart 2005), 61-63.
- Serinsu, Ahmet (ed.). *Dinî Terimler Sözlüğü*. Ankara: MEB Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Sevinç, Fırat. *Klasik Türk Şiirinde Bahçe ve Unsurlarının Anlamsal İlişkileri*. Bitlis: Eren Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Şimşek, Yaşar. "'İç Monolog" ve "Bilinç Akışı" Tekniği Açısından Oğuz Atay'ın "Unutulan" Hikâyesi". *Söylem Filoloji Dergisi* 4/2 (2019), 307-329. <https://doi.org/10.29110/soylemdergi.646608>
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı I, Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.
- Tepebaşılı, Fatih. *Roman İncelemesine Giriş*. Konya: Çizgi Yayınevi, 1. Basım, 2012.
- Uçak, Salih. "Şeyyad Hamza'nın Yûsuf ve Zelîhâ mesnevisinde estetik anlatı boyutu". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Dergisi* 17 (2019), 154-166. <https://doi.org/10.29000/rumelide.656667>
- Uludağ, Süleyman. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/229-232. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2021, 16: 365-394

## **Vicdanlı Nesilden Vicdanlı Topluma**

**Nedim ÖZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Assistant Professor, University of Kilis 7 Aralık, Faculty of Theology,

Department of the Sociology of Religion

Kilis, Turkey

nedimoz@kilis.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4481-0297

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 14 Ocak / January 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 14 Nisan / April 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 365-394

**Atıf / Cite as:** Öz, Nedim. "Vicdanlı Nesilden Vicdanlı Topluma [From Conscientious Generation to A Conscientious Society]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 365-394.

<https://doi.org/10.18498/amailad.861229>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.



## From Conscientious Generation to A Conscientious Society

### Abstract

Referring to meanings such as "inner sense, consciousness", conscience is a moral feeling that is associated with intuition, being pleased with doing good deeds, feeling uneasy due to committing a crime, differing good from bad, benevolence from evil. This selective and distinguishing faculty is called conscience. For this reason, it has good or bad effects on a human being's deeds and actions. Conscience assumes the role of "auto-control" in all deeds of a person. Although not mentioned in Qur'an, the conscience is used in many places in the same meaning as self, heart and nature, which supervise willful actions of a human being under moral standards. In this study, conscientiousness and unscrupulousness have been handled with the documentation method from a socio-religious perspective on the basis of family and surrounding and discussed theoretically. The aim is to reveal that society becomes conscientious through the conscientiousness of individuals and the social importance of this process.

No human being has innate negative characteristics, such as unscrupulousness, intolerance and disrespect against any other human being different from him/her in terms of religious, ethnic, cultural respect. If it were, it can not be stated about the material and spiritual cultural elements created by people and the effect of this culture on them by the transfer of this culture to new generations. It is known that each human being is born into a culture and lives by internalizing that culture, thereby continuing his/her socialization. Based on this perspective, the importance of education in the formation of a culture of conscientiousness can be better understood. In other words, unscrupulousness, mercilessness, intolerance are learned actions. Our innate conscience develops or regresses in accordance with the environment we live in and our experiences. While the conscience of an individual completing his/her socialization process with positive values and norms in positive environments develops, the conscience of an individual experiencing the opposite situation has a negative development course. Accordingly, it is necessary for a pure conscience to believe and to stay virtuous. Although a human being is equipped with superior skills, s/he has the capacity for good and bad deeds, thus, sometimes achieves supreme ranks and sometimes falls to the lowest degrees. If the nature of individuals is protected, societies will be comprised of conscientious people, otherwise, societies will consist of individuals who are intolerant, unscrupulous. This will be formed as a result of the mental, physical and moral processes of an individual. Human being is not

an idle creature. S/he has duties and responsibilities for himself/herself, his/her family, society and even all humanity. The most important of these is to act with a sense of responsibility towards the Absolute Being and all the creatures it creates. In order to gain this consciousness, it is necessary to socialize in the family and environmental factors, that is, to gain feelings and values such as conscience, mercy, compassion, loyalty and justice. In this respect, family is of primary importance. As the child first imitates and identifies with emotions and behaviors, the family becomes a place where values such as conscience, compassion, respect and love are gained, or where strife, conflict and ruthlessness are learned. Among these, negative values cause the formation of negative society, positive values cause the formation of positive society type. As an educational institution, the goal of a family is to build a peaceful society by providing new generations positive values and raising individuals who avoid all forms of harassment and offence. Schools, teachers, relatives, peer groups, books, novels, stories read, mass media and series that form environmental instruments in the socialization process have of paramount importance in children's positive and negative personality characteristics. Therefore, if all these instruments based on the benefit for a human being, his/her education, raising him/her as a characterful individual, a society, in which violence, extortion, killing and similar actions are not seen, but consisting of conscientious and merciful individuals loving each other, respecting their rights, competing for doing a good deed for each other.

**Keywords:** Sociology of Religion, Conscience, Society, Family, Environment.

### Vicdanlı Nesilden Vicdanlı Topluma

#### Öz

“İç duygusu, şuur”, gibi manalara gelen vicdân, terim olarak insanın kalbine doğan bir his, hayır işlemekten hoşlanan, kötülük etmekten huzursuz olan iyiyi kötüden, hayrı şerden ayıran ahlaki duygudur. Bu seçici ve ayırt edici melekeye vicdan denilmektedir. Bu yüzden o, insanın fiil ve davranışları üzerinde müspet ya da menfi bir tesire sahiptir. Vicdan kişinin bütün işlerinde “oto kontrol” görevini üstlenmektedir. Vicdan Kur’an’da geçmemekle birlikte birçok yerde insanın iradeye dayalı eylemlerini ahlâki ölçüler çerçevesinde denetleyen nefis, kalp ve fıtrat ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu çalışmada, vicdanlılık ve vicdansızlık aile ve çevre ekseninde sosyo-dini perspektifle dökümantasyon yöntemiyle ele alınmış ve teorik olarak tartışılmıştır. Amaç, toplumun vicdanlı

hale gelmesinin bireylerin vicdanlılığından geçtiğini ve bu sürecin toplumsal açıdan önemini ortaya koymaktır.

Hiçbir insan dünyaya gelirken din, etnik, kültürel yönlerden kendinden farklı olanlara karşı vicdansız, hoşgörüsüz ve saygısızlık gibi olumsuz niteliklere sahip değildir. Öyle olsaydı, insanların oluşturmuş olduğu maddi ve manevi kültür unsurlarından ve kültürün yeni kuşaklara aktarılması ile onlar üzerindeki etkisinden söz edilemezdi. Bilmekteyiz ki, insan bir kültürün içerisine doğmakta ve kültürü içselleştirerek yaşamakta ve böylece sosyalleşmesini sürdürmektedir. Bu perspektiften bakılınca vicdanlılık kültürünün oluşmasında eğitimin önemi daha iyi kavranabilir. Başka bir deyişle vicdansızlık, merhametsizlik, hoşgörüsüzlük öğrenilmiş bir davranıştır. Doğuştan getirdiğimiz vicdan, içinde bulunduğumuz çevre ve yaşantılarımız ile gelişir ya da geriler. Olumlu ortamlar içerisinde müspet değerler ve normlarla sosyalleşme sürecini tamamlayan bireyin vicdanı gelişirken, aksi bir durumu yaşayan kişinin vicdanı ise olumsuz bir gelişme seyri izler. Dolayısıyla vicdanın sağlam kalması, bozulmaması için inanmaya ve kirletilmemeye ihtiyacı vardır.

İnsan, üstün yeteneklerle donatılmış olmasına rağmen iyiliğe ve kötülüğe yönelebilmekte, bazen yüce mertebelere çıkarken bazen en aşağı derekelere düşebilmektedir. İnsanın, fıtratı korunursa vicdanlı bir kişi, bu kişilerden oluşan bir toplum; fıtratı korunamadığında ise, hoşgörüsüz, vicdansız bir kişi ve bu kişilerden meydana gelen bir toplum ortaya çıkar. Bu da bireyin zihinsel, fiziksel ve ahlaki süreçlerinin sonucunda ortaya çıkacak bir durumdur. İnsan başıboş bir varlık değildir. Onun kendisine, ailesine, toplumuna hatta tüm insanlara karşı görev ve sorumlulukları vardır. Bunlardan en önemlisi başta Mutlak Varlığa ve yarattığı bütün mahlûkata karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmektir. Bu bilinci kazanılabilmesi için insanın ailede ve çevresel faktörler içerisinde sosyalleşmesi, vicdan, merhamet, acıma, sadakat ve adalet gibi duygu ve değerlerin kendisine kazandırılması gerekmektedir. Bu noktada aile, birincil derecede önemlidir. Çocuğun ilk taklit ettiği ve özdeşim kurduğu duygu ve davranış yüklü ortam olması hasebiyle aile, vicdanın, merhametin, saygı ve sevgi gibi değerlerin kazanıldığı yahut da çekişmenin, çatışmanın, acımasızlığın öğrenildiği bir yer olur. Bunlardan olumsuz değerler olumsuz toplumun, olumlu değerler de olumlu toplum tipinin oluşmasına neden olmaktadır. Bir eğitim kurumu olarak ailenin hedefi, yeni nesillere olumlu değerleri kazandırarak onları her türlü taciz ve tecavüzdten uzak bireyler yetiştirmek suretiyle huzurlu bir toplum inşa etmektir. Sosyalleşme sürecinde çevresel

enstrümanları oluşturan okul, öğretmen, akraba, akran gurupları, okunan kitap, romanlar, hikâyeler, kitle iletişim araçları ve diziler çocuklara olumlu veya olumsuz şahsiyet özelliklerini kazandırmada büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla bütün bu araç-gereçler, insana faydayı ve onun eğitimini, karakterli şahsiyet olarak geliştirilmesini esas alırsa, şiddet, gasp, öldürme vb. davranışlardan uzak, birbirini seven, hak ve hukukuna riayet eden, birbirlerine iyilik etmekte yarışan vicdan ve merhamet sahibi bir toplum meydana gelmiş olur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Vicdan, Toplum, Aile, Çevre.

## Giriş

İnsanoğlu, maddi ve manevi boyutları itibariyle karmaşık yapıya sahip bir varlık olarak dünyaya gelmiştir. Kendisi dışındaki varlıklara göre üstün kabiliyet ve yeteneklerle dünyaya gelen insan, sahip olduğu bu kabiliyetlerini kullanarak bireysel ya da toplumsal yaşam içinde hayatını devam ettirmektedir. Diğer varlık türlerinden farklı bir biçimde iyiye ve kötüye de kabiliyetli kılınmak suretiyle, aşağıların en aşağısına düşebilecek veya yücelerin en yücesine çıkabilecek bir potansiyeli içinde taşımaktadır. Bu bağlamda doğası gereği yanlışa düşme ihtimali olan, vicdansız veya merhametsiz tabir edilen insan, temiz fitratıyla ve her şeyin iç yüzünü bilen Allah'la doğrudan iletişim kurabilmekte midir veya O'nunla kurulan iletişim vahiy üzerinden mi gerçekleştirilmektedir? Bu iletişim ve sonuçları ne kadar sağlıklı bir süreç izlemektedir? Zira hiçbir insan, vicdansızlığı ve merhametsizliği yaratılışından getirmez. Bu, sosyalleşme sürecinde kazanılan benlik ya da kişilik yapısıyla ilgilidir. Kişilik ise, kalıtsal özellikler ve çevrenin ortak ürünüdür.<sup>1</sup> Başka bir deyişle insan biyolojik, psikolojik, sosyo-kültürel ve ekonomik bir varlık olması yanında, o aynı zamanda belli mekânlarda yaşayan, belli bir zaman sürecinde hayat süren ve inançları olan bir varlıktır.<sup>2</sup> Dolayısıyla kişinin benliği, çocuk doğduğu andan itibaren başından geçen sayısız olaylarla, çevresinde ilişki kurduğu kişilerin etkisiyle yavaş yavaş oluşmaktadır.

---

<sup>1</sup> Kemal Sayar - Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 96.

<sup>2</sup> Zeki Arslantürk - Mehmet Tayfun Amman, *Sosyoloji* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 144.

Eğitimin en önemli hedefi fertlerin yetiştirilmesi ve buna bağlı olarak toplumu huzurlu, uyumlu bir hale ulaştırmaktır. Dolayısıyla gençlikten ihtiyarlığa kadar hemen her fert, kültür ve terbiye konusunda az veya çok başkalarına borçludur, onlara ihtiyaç duyar. Eğer küçük yaşlardan itibaren fertler, fitratları bozulmadan doğru ve iyi yetiştirilir yani şefkat, merhamet, empati duygusu ön planda olursa, elbette saldırganlıktan, çatışmadan, kavgadan, şiddet yanlısı veya vicdansız olmaktan uzak durur. Aksi takdirde, o saf, temiz, uysal bir fitratta yaratılmış olan insan, merhametten, vicdandan yoksun olarak kan döken, can yakan bir canavara dönüşebilir. Bu yüzdendir ki insan başıboş bir varlık değildir.<sup>3</sup> Bunun için, G. H. Mead'ın kuramına göre; düşünen, bilinçli birey ve nesillerden önce bir toplumsal grubun bulunması gerekir ki insanlar arasında iletişim olabilsin. Bireyin doğuştan getirmediği benlik, onun deneyimlediği sosyal ilişkiler sonrasında ortaya çıkar. Zira benlik, toplumsal etkinlik ve toplumsal ilişkiler aracılığıyla oluşturulur. Diğer bir ifadeyle bir benliğe sahip olmak, bir toplumun üyesi olmayı, topluluğa mahsus tutumlar tarafından yönlendirilmeyi gerektirir.<sup>4</sup> Mead'e göre birey aktif bir öznedir; hem kendini çevreye uyarlar hem de çevreyi etkiler<sup>5</sup> ki bu çift yönlü bir etkileşimdir. Onun içindir ki insanın, sosyalleşme süreçlerinde sürekli iyiliğe teşvik edilmesi, iyi örneklerle buluşturulması gerekmektedir. Zira kendi kişisel arzu ve istekleri ile baş başa bırakılırsa davranışlarını yanlış yönlendirme, değerlendirme eğilimi gösterir; bu da onun, hem birey olarak kendisine, ailesine, komşularına hem de bütün bir topluma zararlı bir varlık haline gelmesine yol açar.

Vicdansızlığın, insanlık tarihi kadar eskiye gittiği görülmektedir. Bu gün, gündelik hayatımızın çeşitli veçhelerinde tezahürlerini görmeye alıştığımız vicdansızlık olgusunu, Kutsal kitabımızda Âdem'in iki oğlunun<sup>6</sup> kıssası anlatılırken, insanlık ailesinin başlangıcında, Habil'e

<sup>3</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Kiyame, 75/36.

<sup>4</sup> George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları* (Ankara: De Ki Basım Yayınları, 2011), 215-223; Ruth A. Wallace - Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz - M. Rami Ayas (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 277; Arslantürk - Amman, *Sosyoloji*, 165.

<sup>5</sup> George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev. Yeşim Erdem (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 230.

<sup>6</sup> Güngör Karauğuz, *Âdem'in Çocukları* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 95.

karşı Kabil'in tutum ve tavrında da gözlemlemekteyiz.<sup>7</sup> Sözelimi: Habil "... sen öldürmek için bana elini uzatsan bile ben sana, öldürmek için el uzatacak değilim..."<sup>8</sup> diyerek insanın ontolojik manada üstün bir varlık olduğu, Allah'ın verdiği canı O'ndan başkasının alamayacağı ve bundan dolayı hoş görülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu yaklaşımıyla Habil, bir sembol olarak, o gün itibariyle insanlara vicdanlı davranma ve onları hoş görebilme olgunluğunun ilk örneği sınavını başarıyla vermiştir. Bu itibarla Habil vicdanlı olmanın, hoşgörünün temsilcisi, vicdansızlık ve hoşgörüsüzlüğün temsilcisi ise şeytana uyan Kabil olmuştur.<sup>9</sup> Ayrıca, insanların dünyaya gelirken hiçbir bilgiye sahip olmadıkları; kendilerine şükretme ve küfretme imkânı verecek olan kulak, göz ve gönüllerin yani bilgi edinme vasıtalarının hazır bir biçimde verildiği belirtilmektedir.<sup>10</sup> İnsanlar doğuştan vicdansız, dini, etnik, cinsiyet yönünden farklı olanlara karşı önyargılı ve saldırgan olmadığına göre niçin insanlar hemcinslerine ve diğer varlık türlerine karşı vicdanlı olmak yerine vicdansız davranmaktadırlar? Her şeyden önce üstün bir istidada sahip kılınan ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak düşünen, konuşan, üreten ve eşyaya anlam vererek yaşayan insan, nasıl oluyor da dünyada kan döken, şiddete yönelen, yırtıcı ve korkunç bir varlık da olabilmektedir. Değer atfedilen vicdanlı olmayı bir tutum olarak benimseyip ona göre davranan bireyler yetiştirmek ve vicdansızlığı, hoşgörüsüzlüğü önlemek mümkün müdür? Acaba bunun için neler yapılmalıdır? Toplum olarak bu vb. soruların cevabını bulma zorunluluğumuz vardır.

Günlük konuşmalarımızda, sosyal hayat içerisinde en sık kullanılanlardan birisi "vicdan" kavramıdır. "Vicdan rahatlığı", "vicdanın rahat mı?", "vicdanın ne kadar rahat", "benim vicdanım rahat" ya da "gece yastığa başını rahat koyabiliyor musun?" gibi müspet çağrışım yapan ifadeler, aynı zamanda "vicdansızlık" denilen menfi anlamından uzak durmaya da işaret etmekte ve aslında hep aynı noktaya yani "vicdanlı olma" noktasına gönderme yapmaktadır. İnsanın en temel gücü olan bu içsel güç, bir şekilde hasar görmeden varlığını sürdürebilmelidir. Eğer bir hasar söz konusu ise "vicdanın

---

<sup>7</sup> el-Maide 5/27-31.

<sup>8</sup> el-Maide 5/28.

<sup>9</sup> el-Maide 5/27-31.

<sup>10</sup> en-Nahl 16/78.

körelmesi"nden bahsedilir. Onu harekete geçiren ve etkileyen bir şey olmuşsa "vicdanın yaralanması, sızlaması" ile "vicdan azabı çekmek", "vicdanının sesini dinlemek" gibi daha pek çok şekilde kullanılan "vicdan" kavramının, davranışları denetleyen ve insanı "insan" yapan önemli değerlerden biri olduğu görülmektedir.<sup>11</sup>

Temel problem, söz konusu bu önemli değer, benlik ve kişiliğin oluşması süreci olan ailede ve çevrede, nasıl inşa edildiği veya edilmediğidir. Bu problem, çalışmada sosyolojik perspektiften dokümantasyon yöntemiyle ele alınmaktadır. Amaç, sosyalleşme sürecinde mikro planda bireysel vicdanın inşası ve böylece makro planda vicdanlı bir toplumun tezahürüdür. Buna göre, gerek anne-baba gerekse diğer yetişkinler, çocuğa daha çok erken yaşlarda ne olması, ne olmaması lazım geldiğini bilgi olarak aktarırken, davranışlarıyla da model olurlar. Ona hangi şahsi özelliklerin arzu edilir veya iyi olduğunu, hangi özelliklerin de arzulanmadığını veya kötü olduğunu süreç içerisinde kazandırır. Kültüre ait değerlerin bu şekilde öğrenilmesi sonucunda çocuk ne olması lazım geldiğine dair bir mefhum edinir ve geliştirir ki bu da onun ideal benini teşkil der. Cooley bu durumu, "Herkes herkesin aynasıdır. Bu ayna önünden geçeni onun sosyal sınıfına göre aksettirir" hipotezi ile ifade etmektedir.<sup>12</sup> Bu perspektiften hareketle çalışmada, önce vicdan ve kapsamı, nasıl geliştiği, daha sonra toplumsal açıdan ailede ve diğer çevre unsurları içerisinde gelişimini sürdüren vicdanlı nesiller vasıtasıyla, vicdan ve merhametin daha ön planda olduğu toplumun teşekkülü konusu ele alınmaktadır. Amaç, sözkonusu bireyler ve onlardan teşekkül etmiş olan toplumun şiddet, çatışma vb. uzak, uyum, huzur ve mutluluk içinde yaşamasıdır.

### 1. Vicdan Kelimesi ve Kapsamı

Sözlükte "bulmak, zenginleşmek, sevmek, üzölmek, öfkelenmek" anlamlarındaki vecd kökünden masdar olan vicdân ve aynı kökten vücûdân, cide gibi kelimeler "bolluk, rahatlık, zenginlik", vecd ise "üzüntü", ayrıca "sevgi";<sup>13</sup> vicdân "iç duygusu, şuur", "bir şeyi bir halde görme; duygu ve kalp ile hissetme" gibi manalara gelmektedir. Terim

<sup>11</sup> Osman Demir, "Vicdan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/102.

<sup>12</sup> Arslantürk - Amman, *Sosyoloji*, 167.

<sup>13</sup> Demir, "Vicdan", 43/100.

olarak vicdân, insanın kalbine doğan gizli bir his olup iyilik, hayır işlemekten hoşlanan, kötülük etmekten huzursuz olan ve ondan sakınan, iyiyi kötüden, hayrı şerden ayıran ve seçici bir yapıya sahip olan ahlaki duygudur.<sup>14</sup> Diğer bir deyişle vicdan “insanın içinde bulunan ahlâkî otorite, ahlâkî değerler ve eylemler hakkında hüküm verme, yargılama yeteneğini ifade eder.”<sup>15</sup> Aslında iyi-kötü, güzel-çirkin ile yararlı ve zararlı olanı birbirinden ayıracak olan bir melekeyi, Allah insanın yaratılışına yerleştirmiştir.<sup>16</sup> İşte vicdan, insandaki bu seçici, ayırt edici melekedir. Onun insan fiil ve davranışları üzerinde müspet ya da menfi tesiri söz konusudur. Yani vicdan kişinin gizli ve açık bütün işlerinde “*oto kontrol*” görevi yapar. Bu manada vicdan, bir iç duygu, ahlak şuuru<sup>17</sup> anlamına gelirken; “vicdanlı” kavramı bir sıfat olarak, vicdanı olan, hak gözeten, acıyan ve merhamet eden, insafı anlamına gelmekte, “vicdansız” sıfatı ise, vicdanı olmayan, acımasız, hak gözetmeyen, insafsız anlamlarına gelmektedir.<sup>18</sup> Burada fertlerin, içinde yaşadığı toplumun kültür değerlerine uygun<sup>19</sup> biçimde gelişim gösterdiği söylenebilir.

Vicdan kelimesi Kur’an’da geçmemekle birlikte birçok yerde insanın iradeye dayalı eylemlerini ahlâkî ölçüler çerçevesinde denetleyen, iyilikten hoşnut olan ahlâkî melekedir ki, tövbe de aslında böyle bir vicdanî hesaplaşma ve muhasebenin ürünü olarak görülmektedir.<sup>20</sup> Kur’an’da en çok geçen kelimelerden nefis, insanın psikolojik yapısıyla ilgili ve tesir bakımından vicdanı da kapsayan geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. İnsanın kişilik ve benliğini oluşturan, nefsin

<sup>14</sup> Fikret Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), “Vicdan”, 602; Muhiddin Bağçeci, “Vicdan”, *Şamil İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000), 8/234; Ahmet Nedim Serinsu vd. *Dini Terimler Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009), “Vicdan”, 385.

<sup>15</sup> Demir, “Vicdan”, 43/100.

<sup>16</sup> eş-Şems 90/18.

<sup>17</sup> Mustafa Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 168.

<sup>18</sup> D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), “Viccansız”, 1117.

<sup>19</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 118.

<sup>20</sup> Bk. en-Nisa 4/17-18; el-Maide 5/38-39; en-Nahl 16/119.



çeşitlerinden söz edilir ki, bunlara “nefs-i emmare”,<sup>21</sup> “nefs-i levvame”<sup>22</sup>, “nefs-i mutmainne”<sup>23</sup> denmektedir. Buna göre nefsin, vicdanî yönü ile kendini denetleme yetkisine sahip<sup>24</sup> olduğu, nefsinin arındırmanın ebedî kurtuluşa ereceği, onu kirletenin ise ziyana uğrayacağını ifade eden<sup>25</sup> nefis kelimesi de vicdanı hatırlatmaktadır. Kur’an’da yine en çok kullanılan kalp kelimesi vicdan anlamına da gelmektedir. Buna göre “kalb-i selîm”<sup>26</sup> vicdanı nitilemekte ve Peygamber’in insanlara karşı nezaketli bir biçimde davrandığına işaret eden “galîzu’l-kalb” (katı kalpli) ifadesine<sup>27</sup> Türkçe’de “acımasız, vicdansız” anlamı vermek mümkündür. “Fıtrat” ise, insanın hakkı benimsemeye yatkınlığını belirten bir kavram olarak vicdanı da kapsamaktadır.<sup>28</sup> Vicdan kavramına, hadislerde çoğunlukla kalp kelimesi çerçevesinde temas edilmektedir. Bu manada güzel ve hayırlı işler kalbe huzur verirken, kötü iş ve davranışlar onu rahatsız etmektedir<sup>29</sup> ve fıtraten insanın temiz bir vicdana sahip olduğu belirtilmektedir. Nefis ve kalp kelimeleri, genellikle klasik İslâmî literatürde de, vicdan kavramı karşılığında kullanılmıştır.<sup>30</sup> Burada asıl önemli olan husus, bu kavramsal anlamları toplumun üyelerine aktarmak suretiyle toplumsal bütünleşmeye ve huzura katkı sunmaktır.

İnsan vücudunda fizyolojik olaylardan başka, ruhi hadiseler denilen şuur ve iradeyle birlikte iyilik, adalet, güzellik, hayır ve fazilete temayül; nefret, sevgi, güven hissi; hayâ, insaf, merhamet, vicdan azabı; inanç olmasa bile, özellikle darda kaldığında Allah’a sığınma ve yalvarma

<sup>21</sup> Nefs’in ben merkezci ve hazcı durumunu ifade eder. Yusuf 12/35.

<sup>22</sup> Nefs’in kendini sorgulama durumunu ifade eder. el-Kıyame 75/2; Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 48.

<sup>23</sup> Nefs’in dini ve ahlaki değerlerle uyumlu en üst basamağını ifade eder. el-Fecr 89/27-28.

<sup>24</sup> el-Enbiya 21/64; en-Neml 27/14.

<sup>25</sup> eş-Şems 91/7-10.

<sup>26</sup> eş-Şuarâ 26/89.

<sup>27</sup> Âl-i İmrân 3/159.

<sup>28</sup> er-Rûm 30/30; Demir, "Vicdan", 100.

<sup>29</sup> Ebû Abdilleh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Riyad: Beytü’l-Efkar, 1419/1998), 4/182, 227, 228; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’ü’s-Sahîh* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1424/ 2003), “Birr”, 14-15.

<sup>30</sup> Demir, "Vicdan", 43/100.

gibi duygular vardır. Bunlar insan ruhundan, vicdanından kaynaklanmaktadır. Zira vicdan, ruhun sesidir.<sup>31</sup> Bir de nefes/can vardır ki canlılık faaliyetlerini yürütmektedir. “*Hayvani nefis*” de denilen ve bedenin ihtiyaçlarını ifade eden bu yön, insan ve diğer canlılarda ortakır. Nefsi natika (insani nefis) denilen ruh ise, yalnız insanlara özgüdür. Ruhun başlıca iki özelliği veya kuvveti vardır ki, birincisi akıl, diğeri ise vicdandır. Şuur faaliyetlerini idare eden kuvvet akıldır. O düşünüp bilir, delilleri anlar, idrak eder, bilgiler sayesinde hükümlere varır ve hatırlar, işte bu, ruhun akıl yönüdür. “Vicdan’a ise *kalp gözü* veya *basiret* yahut sadece *kalp* de denilir. Merhamet etme, iyilik karşısında hoşnut olma, haksızlık ve kötülük karşısında üzülme gibi deruni ve manevi hislerin kaynağı da ruhun vicdan denilen yönüdür.<sup>32</sup> Bu yüzdendir ki, vicdan hüküm verirken maddi menfaat gözetmez. O hak ile batılı birbirinden ayırır, haksızlık, kötülük ve cinayetler karşısında üzüntü duyar.<sup>33</sup>

Peygamberimiz vicdanla ilgili olarak şöyle beyanda bulunur: “*Bir (iyilik ve itaat) güzel ahlaktır; ism (günah ve kötülük) de vicdanını tırmalayan, seni rahatsız, huzursuz eden ve insanların muttali olup bilmesini istemediğin şeydir.*”<sup>34</sup> İşte bu yüzdendir ki, insan zaman zaman aklını ikna edip susturulabilse de onun için en zor olan şey vicdanını susturmasıdır. Zira vicdanın mahalli, akıl değil kalptir; ikna edilmesi de işte bundan ötürü daha güçtür. Bundan dolayı Peygamberimiz vicdan muhasebesi yapılmasını istemiş, insanlara akıl ve vicdan birlikteliğiyle kötülüğü tespit etme yolunu öğretmiştir.

Vicdan, Modern Avrupa felsefesinde, çoğunlukla ya şahsi ya da ahlaki özellik olarak görülmüştür. Bireyin bütünlüğü ise, her iki durumda da odak noktasını teşkil eder. *Vicdan* veya *vicdan bağı* ahlaki kanaatlerden daha derinlere inmektedir ki, bu yapı, siyasi, ahlaki ve dini konularda aynı şeyleri düşünüp düşünmediğimize bakmaksızın kendimiz dışındakilerle sıkıntılara katlanmaya ve onları desteklemeye, acılarını

<sup>31</sup> Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, çev. M. Kök - M. Doğan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 195.

<sup>32</sup> Bağçeci, “Vicdan”, 8/234.

<sup>33</sup> Bağçeci, “Vicdan”, 8/236.

<sup>34</sup> Müslim, “Birr”, 14; Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizi, es-*Sünen* (b.y.: Riyad: Daru’l-Hadara, 1436/2015), “Zühd”, 65.

paylaşmaya hazır olduğumuzu ifade eder.<sup>35</sup> Şu halde ahlaki şuur (vicdan) bir fetten diğerine değişmez. Esas olan ahlakın temellerini fetlerin vicdanında sabitleştirmektir. İşte bu ferdi ve sosyal ahlak, fertlere emreden, onları belirli şekilde hareket etmeye zorlayan, şahsi temeyüllerine sınır çizen ve daha ileri gitmelerine engel olan kurallardan oluşmaktadır.<sup>36</sup> Tam bu noktada, çocukların ve özellikle öğrencilerin *vicdanlarına* hitap etmeyi başardığımızda *hoşgörü* öğretiminin temellerini atmış ve inançlar üstü *dayanışmayı* öğrenmelerine en büyük katkıyı sunmuş oluruz. Dolayısıyla “bu anlayış, bireysel vicdanların dinler tarafından hoşgörüye çizilmiş geleneksel sınırlara meydan okuyan yeni tür bir ahlaki topluluk meydana getirebilecekleri anlamına gelir.”<sup>37</sup> Bunu başarmanın en kestirme yolu, insanın fitratını bozmadan soyalleştirilmesi ve geliştirilmesidir.

## 2. Vicdan Nasıl Gelişir?

Kültürlerin hepsi öğrenme sonucu oluşmuştur. Eğer kültür sosyolojik açıdan, bir toplumun veya toplum içindeki önemli bir grubun, bütün yaşam tarzını, yani inançları, değerleri, paylaşılan anlamları, rutin pratikleri ve el sanatlarını ifade ediyor<sup>38</sup> ise -ki öyledir- elbette bütün bunlar bir öğrenme sonucu edinilmekte ve kazanılmaktadır. Hiçbir insan doğuştan din, etnik, kültürel ve benzeri yönlerden kendinden farklı olan insan ve toplumlara karşı vicdansız, önyargılı, hoşgürsüz ve saygısızlık gibi olumsuz niteliklere sahip değildir. Bu perspektiften bakılınca hoşgürülü, vicdanlı olma kültürünün oluşmasında eğitimin önemi daha iyi kavranabilir. Başka bir deyişle vicdansızlık, merhametsizlik, acımasızlık, hoşgürsüzlük öğrenilmiş bir davranıştır.<sup>39</sup> Buna göre

<sup>35</sup> Oddbjorn Leirvik, “Hoşgörü, Vicdan ve Dayanışma: Ahlak ve Din Eğitiminde Küreselleşen Kavramlar”, *Değerler ve Eğitimi*, Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 539-544.

<sup>36</sup> Emile Durkheim, *Meslek Ahlakı*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 6-11.

<sup>37</sup> Leirvik, “Hoşgörü, Vicdan ve Dayanışma: Ahlak ve Din Eğitiminde Küreselleşen Kavramlar”, 550.

<sup>38</sup> Paul Filmer, “Yüksek/Kitle”, çev. M. Ali Kirman - Talip Baycar, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, ed. Chris Jenks (Ankara: Atıf Yayınları, 2014), 470.

<sup>39</sup> Recep Kaymakcan, “Bir Değer Olarak Hoşgörü ve Eğitimi”, *Değerler ve Eğitimi*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 521; Hayati Hökelekli, *Psikoloji, Eğitim ve Din Yönüyle İnsanî Değerler* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 196.

çocuklara verilen eğitim ve öğretimin öncelikle tasarlanmasına ve kültürel değerlerin yönlendirmesiyle birçok davranış örüntüsünün oluşuyor olduğuna dikkat etmek gerekmektedir.

İnsan, akıl ve irade sahibi olmasıyla kâinatın merkezî varlığıdır. İnsan çıkarılıp atılmış olsa kâinat anlamsız kalır. Bu bakımdan insanı çok iyi anlamak, tanımak gerekmektedir. Başka bir ifadeyle insana tek yanlı olarak bakmamak gerekmektedir. Tek yanlı insan anlayışları, insanı sırf düşünce ve ruh olarak görmekten ya da onu sadece beden ve madde olarak kabul etmekten ibarettir. Bu yaklaşım, insanın bir yanını ihmal ettiği, görmezlikten geldiği için, insanı tam olarak tanıyamadığı gibi tanıtmaktan da uzak bulunmaktadır. Esas olan ise insanı tek yanlı değil, bütün olarak görmek ve anlamaktır. Bu, insanı maddi yapısının yanısıra tutum ve davranışlarıyla, düşünce ve tavırlarıyla kısaca bütün yapıp etmeleriyle tanımak ve tespit etmekle mümkündür; yani insan bir yönüyle düşünce ve ruhtan oluşurken diğer yönüyle beden ve maddeden oluşan bir bütündür.<sup>40</sup> Şüphesiz insan beden ve madde, düşünce ve ruh olarak toplumsal bir varlıktır. Toplumsal bir varlık olarak insan, yapmayı kararlaştırdığı eylemleri ile toplum içinde ilişkiler kurar ve bunun sonucunda eserler meydana getirir.<sup>41</sup> Çünkü özel bir varlık olarak insan, bir ailede veya çevre (grup) içinde, genelde ise bir toplum içinde varlığını sürdürür. Niteliklerini kazandığı, edindiği yer içine doğduğu grup ve çevresidir; merhameti ve merhametsizliği, vicdanlı olmayı ve vicdansızlığı, kavgayı, saldırganlığı, hoşgörüsüzlüğü, şiddeti, terör yanlısı olmayı veya empati yapabilmeyi, en yakınından başlayarak çevresinden öğrenir. Kişi, kendi tercih ve eğilimlerine istinaden bu nitelikleri belirler, ayıklar ve seçerek benimser.<sup>42</sup>

Doğuştan getirdiğimiz vicdan, öyle bir mekanizmadır ki, o çevremiz, yaşantılarımız ile gelişir ya da geriler. Diğer bir deyişle vicdan denilen mekanizma, insanın duygu ve düşüncelerini, bunlardaki maksat

---

<sup>40</sup> Asım Yapıcı, *İslam'da Tövbe ve Dini Yaşayıştaki Önemi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 72.

<sup>41</sup> Yılmaz Özakpınar, *İnsan Düşüncesinin Boyutları* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2002), 47.

<sup>42</sup> İsmail Doğan, *Sosyoloji* (İstanbul: Sistem Yayınları, 1998), 90; Nedim Öz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din/İslam ve Şiddet İlişisini Algılayışı (Kilis 7 Aralık Üniversitesi Örneği)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Aralık 2015), 162.

ve niyetleri dikkatle izler, hatır, gönül, dost-ahbab yakın demeden yargılar, sorumluluğu takdir, sorumsuzluğu tekdir eden uyanık bir hâkimdir. Vicdan, ahlaki değer duygusundan kaynaklanan ahlak kurallarının yaptırım gücüdür.<sup>43</sup> O, bu noktaya nasıl gelmekte ve getirilmektedir? Tam tersi bir durum söz konusu ise, bu nasıl ve ne şekilde olmaktadır? Her şeyden önce, bu bir eğitim ve sosyalleşme sürecidir. Vicdanı inşa edecek olan dini-ahlaki normlar sosyal normların bir çeşidini teşkil eder ve insanın, biyolojik bir varlıktan sosyal bir varlık haline gelmesi denilen sosyalleşmeyle o, toplumunun bir üyesi haline gelir.<sup>44</sup> Artık o kişiden toplumsal değerler ve normlara uygun davranan, doğru kararlar veren ve vicdani gelişimine olumlu katkılar sunan bir birey olması beklenir. Ancak sosyalleşme sürecinde müspet yönde gelişimi bakımından vicdanın köreltilmemesi de son derece önemlidir. Zira bedeninin hastalığa yakalanmayıp salim kalabilmesi için suya, gıdaya ihtiyacı olduğu gibi, vicdanının da sağlam kalması, bozulup ölmemesi için inanmaya ve kirletilmemeye ihtiyacı vardır. Zira bâtil inanışların, kötü örf ve adetlerin, bozuk çevre ve aşırılıkların vicdan üzerinde menfi tesirleri söz konusudur. Bu yüzden iyilik ve fazilet ortamında gelişmemiş vicdan, inkâr ve kötülükler karşısında üzüntü duymaz. Bunlar da vicdanı zayıflatır, köreltir ve nihayet onun büsbütün ölümüne neden olur.<sup>45</sup>

Şu ayet bu hususlara delalet eder: *“Hayır, hayır onların kazandıkları günahlar, kalplerini paslandırıp yenmiştir.”*<sup>46</sup> Bu gün içinde bulunduğumuz yüzyılda kalpleri paslanmış, vicdan denilen en temel gücünü yitirmiş olan insan, robotlara duygu kazandırmayı ve körelen vicdanları nasıl harekete geçirebileceğini tartışıyor; ebeveynine zarar veren çocukları, aynı yastığa baş koyanların işlediği cinayetleri, dünyadaki kaynakları sadece kendisi için isteyenleri, bebek katillerini; modern köle pazarlarını, gücü olanın haklılığını ve “öteki” olarak kabul edilenin yaşama hakkının olmadığını; ihmal, istismar, ihanetler ve cinayetleri konuşuyor ise, durum, gelecek açısından vahim olsa da bütünüyle ümitsiz değildir. Bu açıdan ailenin ve toplumsal atmosferin öğretmenliğini, karakterin

<sup>43</sup> İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 120.

<sup>44</sup> Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi* (Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1993), 15.

<sup>45</sup> Bağgeci, “Vicdan”, 8/234.

<sup>46</sup> el-Mutaffifin 83/14.

oluşmasındaki etkisini hiçbir şekilde unutmamak gerekir. O yüzden burada, vicdanın olumlu ya da olumsuz noktadaki gelişimi, aile ve çevre ekseninde ele alınarak vicdan sahibi nesiller yetiştirmek suretiyle vicdanlı bir toplum oluşturulabileceği meselesi analiz edilmektedir.

### 3. Vicdan Gelişiminde Ailenin Önemi

Çocukta, vicdanın gelişmesi ya da körelmesi aile ortamında şekillenmeye başlar. Başta ailesi olmakla birlikte çocuğun Durkheim'in de belirttiği gibi, yakın çevresindeki nesnelere kolaylık ve sadakatle bağlandığı, ağlayanla ağladığı, gülenle güldüğü, çevresinde olan biten her şeyi taklit ettiği<sup>47</sup> ve acıma potansiyeline sahip olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla çocuktaki vicdan duygusunun dengelemesinde ailedeki sevgi duygusuna olan ihtiyacın yaşamsal bir önemi vardır. Vicdanlı ve merhametli bir nesil yetiştirilebilmesi için ailenin, çocuklara sevgiyi, hürmeti, merhameti, nezaketi, güveni, sadakati vb. kazandırması gerekmektedir. Tersi bir tutum, tavır ve süreç ise vicdansız, merhametsiz nesillerin yetiştirilmesiyle sonuçlanacaktır. Boş bir levhaya benzeyen çocuklara, ne verilir ve işlenirse elbette onun karşılığı alınacaktır. Başka bir ifadeyle aileden başlayan bir çevre içinde çocuk pek çok şeyleri görür, duyar, öğrenir ve bunlardan bilinçli-bilinçsiz etkilenecek<sup>48</sup> vicdanlı ya da vicdansız hale gelebilir.

Aile, sosyolojik manada toplumsal normların aktarılması, toplumsal rollerin edinilmesi ve sosyal kimliğin oluşmasında<sup>49</sup> toplum ile birey arasında önemli işlevlere sahiptir. Diğer bir deyişle "insan içinde doğduğu ailenin ve grubun kültürünü maddi ve manevi boyutlarıyla öğrenmekte ve benimsemektedir. Bu da toplum açısından kültürün kuşaklar arasında aktarılmasını ve süreklilik kazanmasını

---

<sup>47</sup> Emile Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 250-251.

<sup>48</sup> Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: DİB Yayınları, 1983), 26.

<sup>49</sup> Sinan Yılmaz, *Türkiye'de Ailenin Dönüşümü* (Ankara: Divan Kitap, 2012), 22; Bedir Sıla, "Uyumdan Çatışmaya: Bir Ara Kurum Olarak Ailenin Sosyalleşme Sürecindeki Rolü", *Aile Kurumuna Farklı Bakışlar*, ed. Özlem Altunsu Sönmez - Gamze Aksan (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 42.

sağlamaktadır".<sup>50</sup> Küçük çocuklar, özellikle evde gördükleri davranışları ve çevrelerinde olup biten şeyleri taklit ederler. Onlar iyi bir alıcı, yüksek bir taklit gücüne sahip olduğu için çocuk eğitime, daha doğar doğmaz başlamak gerekmektedir. "Ağaç yaş iken eğilir" atasözümüz, bunu veciz bir ifade ile teyit etmektedir. Bu nedenle bireyin fiziksel, zihinsel, ahlaki gelişim süreçlerinde eğitici konumundaki herkes, özellikle anne-baba ve öğretmenler çok önemlidir. Çocuğun zihinsel ve ahlaki gelişimini öteleyerek fiziksel gelişimine odaklanmak, farkında olunsun veya olunmasın, ona yapılabilecek en büyük kötülüklerdendir. Örneğin toplumsallığın ilk gerçekleştiği yer olan ailede<sup>51</sup> izlenen mafya dizileri, çocukların vicdan ve merhamet duygularını törpülemekte, aynı çocuklar okulda ve sokakta da dizi karakterleri gibi davranmaktadır. Başka bir deyişle eğer çocuklar, güçlü olanlar zayıf olanları ezer şeklindeki yanlış bir anlayışla büyüyor ise, şefkat, merhamet, acıma duyguları zayıf kalmakta ve toplumsal kurum olan ailenin kültür aktarma işlevini tam yerine getirmedeği görülmektedir.<sup>52</sup> Nitekim günümüzde artık geçmişin masalları ya da öykülerini anlatan aile büyükleri yerine "elektronik bir dev"<sup>53</sup> olan televizyon, çocukları kendine özgü öyküleriyle, ninnileriyle, masallarıyla yetiştirmektedir. O yüzden son zamanlarda sokaklarda insanlar birbirlerini eziyor veya eziyet ediyorken, diğer yığınlar da onları seyretmekle yetiniyorsa, sebebini istenen seviyede işlev görmeyen aile ve sosyal çevrede<sup>54</sup> aramak gerekir.

Bu durumlara düşmemek için ahlak ve erdem sahibi nesiller inşa etmek gerekmektedir. Ahlak ile erdem ise vicdan sahibi kişilerde olur. İnsanda bir çekirdek ve değer olarak mevcut olan vicdan, çocukluktan

<sup>50</sup> Hasan Coşkun, "Modernleşme Sürecinde Aile'de Kimlik", *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar Dini, Tarihi, Sosyolojik ve Psikolojik Analizler*, ed. Emine Ögük (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 261.

<sup>51</sup> Kenan Çağan, "Ailenin İşlevleri", *Aile Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım (İstanbul: Açılımkitap, 2013), 83.

<sup>52</sup> Özge Zeybekoğlu Dünder, "Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri", *Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar*, ed. Nurşen Adak (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 58.

<sup>53</sup> Hasan H. Taylan, *Televizyonla Yetişmek: Televizyon Şiddetinin Etkileri Üzerine Bir Araştırma* (Konya: Çizgi Yayınları, 2011), 40.

<sup>54</sup> Özcan Güngör, *Sosyalleşme ve Din*, *Din Sosyolojisi*, ed. Özcan Güngör - Rıdvan Şimşek (İstanbul: Lisans Yayınları, 2020), 506-507.

itibaren anne-babalar ve öğretmenlerin çabası ile filizlenerek geliştirilir. Yapılan araştırmalar, anne-baba davranışlarının en önemli etkiyi çocuk üzerinde yaptığını, müspet davranışların çocuğa doğrudan yansıdığını ortaya koymuştur.<sup>55</sup> Dolayısıyla ana-baba ve büyüklere saygı, itaat, sıla-i rahim, yaşlılara, yoksullara, hastalara, bakıma muhtaç engellilere, dul ve yetimlere, kimsesizlere, yolda kalmışlara yardım, hayvanlara karşı şefkatle muamele, tabiat ve çevreyi hor kullanmama gibi konularda ortaya konulan pek çok dini emir ve tavsiye, İslam'ın rahmet ve merhamet, vicdân ve hoşgörü ahlakının temel parçalarını meydana getiren ilkeler çocuklara ebeveynlerince anlatılmalı, yaşayarak gösterilmelidir.<sup>56</sup> Zira insanı insan yapan merhamet, vicdan ve acıma duygularının iyi gelişmesi ile diğer bütün güzel hasletler de pekişmektedir. Bu da her yönüyle çocuğa verilecek olan bakım ve eğitim ile başlar. “Çocuğun bulunduğu ortamdaki bireylerin birbirlerine karşı sevgi dolu, saygılı, yardımsever ve anlayışlı olması çocuklarda vicdan, merhamet duygularını geliştirir. Çocuklar olumsuzluklardan ne kadar uzak kalır, güzel örnekleri görerek büyürse sevgi ve merhamet de onların hayatında o derece yer bulur.”<sup>57</sup> Örneğin bir bebek veya çocuk anne-babadan sadece konuşmayı, yürümeyi öğrenmez, hangi olay ve olgulara ne tür bir tepki vereceğini de öğrenir. Söz gelimi anne bir karınca veya uğur böceği gördüğünde ‘ne kadar da güzelsin. Seni çiçeklerin arasına koyalım da kimse üstüne basıp canını acıtmasın’ şeklinde şefkati, merhameti, vicdanı içinde barındıran bir davranış sergiliyorsa, elbette çocuk bunu hemen alıp kopyalar ve uygular. Uzmanlar<sup>58</sup> minikler tarafından ebeveynlerin sadece davranışları değil, onların vicdanlarını da kopyaladıkları, taklit ettikleri konusunda hemfikirdir. Böylece çocuk, yakın çevresindeki model edindiği kimselerden, taklit ve özdeşleşme ile ahlaki güzellikleri öğrenir.

<sup>55</sup> M. Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1998), 124.

<sup>56</sup> Ferhat Koca, “Rahmet ve Merhamet Çağrısı Olarak İslam”, *Hız. Peygamber ve Merhamet Eğitimi* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 72.

<sup>57</sup> Havva Sula, “Rahmet, İsteneni Değil İhtiyaç Duyulanı Vermektir”, *Hız. Peygamber ve Merhamet Eğitimi* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 127.

<sup>58</sup> Bk. Yurdağül Mehmedoğlu, *Okul öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 21-25; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 331-332.



İnsan olmak, aslında merhamet ve vicdan sahibi olabilmektir. İçsel bir güç olarak vicdan, kişinin yaşadıklarına bağlı olarak zamanla gelişir veya körelir. Vicdanın temelinde sevgi ile inanç vardır. İnsan kanundan her zaman kaçıp kurtulabilir; kaçamayacağı yegâne varlık ancak Mutlak Varlıktır. Günümüzde de hukuk kuralları insanları müspet yönlere yöneltmeye yetmemektedir. Eğer yetseydi, kanunlar değişmezdi. Bu sebeple bir kontrole ihtiyaç vardır. Bunun yolu, insanın içten, yürekten, samimiyetle bir kayıt ve kontrolü yapabilmesidir. Bu iç kontrol ancak insanın Aşkın varlığa bağlılığıyla, bu konuda kendi kendisine emir verip o emri icra etmesiyle mümkündür. Allah'ı unutan veya yok sayanlar vahşi birer saldırgan veya insan yiyen birer canavar kesilebiliyor. Allah yoksa beni belirleyecek değerler de olmaz. İnsan kendi kendini yaratma sevdasına düşerse bencil, egoist, kendini beğenmiş bir varlık olur.<sup>59</sup> Başka bir ifadeyle değere inanan insan onun müeyyidesinden de çekinir. Bu çekinme, kişiyi ölçülü davranmaya sevk eder. Mesela kul hakkına inanan kişi, herhangi bir şekilde o fiili olumsuz olarak yapmamaya, kul hakkı yememeye çalışır. Çünkü kul hakkı yiyen kimsenin mutlak varlık katında, hakkını yediği kişilerle helalleşmedikçe affa uğramayacağını, Allah'ın rahmetinden, sevgisinden mahrum kalacağını bilir, bundan çekinir. Kültürümüzdeki 'Kul hakkı yiyenin olmayacağı', 'Tüyü bitmedik yetimlerin hakkını yemiş olacağı' inancı, bunda etkili olur. Sevgiyi kaybetmek korkusu imanı, iman da doğru eylemi kuvvetlendirir.<sup>60</sup> Bütün bunları çocuklara verecek ve kazandıracak olanlar başta aile, öğretmenler, akrabalar, komşular, dedeler, neneler, ablalar, ağabeyler ve bütün büyükler; diziler, filmler, oyunlar, belgeseller, kitaplar, kıssalar, hikâyeler, romanlar, gazete ve dergiler; görsel ve işitsel yollarla bütün bir toplum, toplumsal kurum ve kuruluşlardır. Bu konuda herkes sorumluluk sahibidir.

Öğrencilerin ya da çocukların aile ile okul arasındaki iletişimi ise karşılıklıdır. Öğrenciler okulda vicdan, merhamet, hoşgörü ve diğerlerine saygı konusunda öğrendiklerini ailesine, ailesinde öğrendiklerini de okula taşıyacaktır. Buna göre çevrede, okulda ve arkadaş grubu arasındaki hoşgörü veya hoşgörüsüzlük, vicdansızlık vb. düşünceler ve

<sup>59</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Aşkın Değerler Buhranı", *Değerler ve Eğitimi*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 66-67.

<sup>60</sup> Bolay, "Aşkın Değerler Buhranı", 63.

uygulamalar büyük oranda kaynağını aile içerisindeki ilişkilerden, bu husustaki farkındalık düzeylerinden sağlamaktadır. Örneğin aile üyelerinin birbirine yönelik merhamet yüklü ilişkilerinin yanı sıra yoksullara, hastalara, yaşlılara yapılan yardım faaliyetlerinin çocuklara izletilmesi, şiddet, çatışma gibi ortam, oyun ve haberlerden uzak tutulması vicdan kazanımında önemli adımlardır. Dolayısıyla kurumlar arasındaki karşılıklı ilişkiler ve eşgüdüm, vicdan ve hoşgörü eğitiminin önemli basamaklarından birini oluşturmaktadır.<sup>61</sup> Buradaki organizasyon ve koordinasyonun uyumlu, birbirini destekleyici, pekiştirici olması, çocukların vicdan, merhamet ve hoşgörü sahibi olmasında çarpan etkisi yaratacaktır.

#### 4. Vicdan Gelişiminde Çevrenin Önemi

Çevre kavramı, insan ya da bir başka canlının yaşamı boyunca içinde ilişkilerini sürdürdüğü dış ortam;<sup>62</sup> merkez dışında kalan alanlar anlamına geldiği gibi, insanı saran tabii şartlar manasını da taşımaktadır.<sup>63</sup> Bir başka ifadeyle içinde yaşanılan ortama çevre denilmektedir. Bu anlamda bütün canlıların bir çevresinin olduğu söylenebilir. Ancak içinde bulunduğu bütün varlıklarla yakından uzağa genel bir bilgi anlamında çevre olgusu insana özgüdür. Çünkü diğer canlıların en yakınındaki pek çok şey kendisini ilgilendirmemekte, dolayısıyla bir çevre unsuru olmamaktadır. Bu haliyle çevre sosyal varlığın önemli boyutlarından birisidir.<sup>64</sup> Dolayısıyla insanın içinde yaşadığı toplumun bir sosyal münasebetler ve sosyal teşkilatlar ağı<sup>65</sup> olduğuna bakılırsa, fertlerin içinde yaşadığı toplumda, o toplumu oluşturan bireyler ile hem sosyalleşme hem de sosyalleştirme açısından doğrudan ya da dolaylı bir ilişki içinde olduğu görülecektir. Bu süreç içerisinde, günümüzde sadece çocukların değil, gençlerin ve yetişkinlerin de olumlu veya olumsuz yönde etkilendiği çevresel faktörlerin başında okul, arkadaş gurupları, komşular, akrabalar, kitle iletişim araçları diye

<sup>61</sup> Kaymakcan, "Bir Değer Olarak Hoşgörü ve Eğitimi", 523.

<sup>62</sup> Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992), "Çevre", 73.

<sup>63</sup> Mustafa E. Erkal vd., *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: Der Yayınları, 1997), "Çevre", 77.

<sup>64</sup> Mustafa Aydın, *Güncel Kültürel Kavramlar* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 87.

<sup>65</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 19.

tabir edilen yazılı ve sözlü basın, dergi, gazete, kitap, sinema, tiyatro, radyo, televizyon, bilgisayar, internet, CD ve DVD gibi ortamlar geniş bir yelpaze oluşturmaktadır.

Şüphe yok ki bir insanın davranışları sadece güdülere bağlı olarak meydana gelmemekte, sosyal çevre, kültürel ortam gibi pek çok faktör de bu konuda etkisini göstermektedir.<sup>66</sup> Bireyin doğuştan getirdiği kabiliyet ve istidatlarına ilave olarak sosyal çevresinde hazır vaziyette bulunduğu inançlar, kültürel değerler, örf ve adetler vardır ki, bunlar, onun şahsiyetinin gelişmesinde, olumlu veya olumsuz biçimde, mühim bir rol oynadığı kabul edilmektedir. Yani sosyal çevrenin, kültürel alışkanlıkların ve bu arada çevresindeki fertlere olumsuz bir model teşkil eden kişilerin<sup>67</sup> gençleri etkileyerek çeşitli günahlara, vicdansızlık ve merhametsizliklere hatta inkâra dahi yönlendirdiği bilinmektedir. Bu yüzden akran<sup>68</sup> ve arkadaş çevresi, çocuk eğitiminde, sosyalleşmede önemli bir yer tutar. Kötü arkadaşlar onun için olumsuz bir sosyal çevredir. Çünkü kötü arkadaş grupları kendilerine yakın olan veya kendi bünyesinde bulunan kişileri günah ya da kötü fiilleri yapma konusunda şu veya bu şekilde etkileyebilmektedir. Esasen fertler dâhil olduğu grubun normlarına ister istemez uymak durumundadırlar.<sup>69</sup> Arkadaşlık olgusu ve bu konudaki atasözlerimiz de oldukça ilgi çekicidir. Nitekim, “kişi akranından belli olur”, “arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim”<sup>70</sup> gibi atasözlerimizde arkadaş grubunun, birey üzerinde ne kadar büyük bir tesiri olduğu kendini göstermektedir. Çünkü insan bireyselliğinin yanında sosyal bir varlıktır, çevresi ile çeşitli şekillerde iletişime ve etkileşime girmek durumundadır. Bu süreçte arkadaş çevresinden olumlu veya olumsuz anlamda etkilenmektedir. Bundan dolayı öncelikle aile ve diğer eğitici aktörlerin, özellikle temel eğitim aşamasındaki çocuğun fiziki ve sosyal çevresini oluşturan, kitle iletişim

<sup>66</sup> Muzaffer Şerif, *Sosyal Kuralların Psikolojisi* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985), 30-40.

<sup>67</sup> Yapıcı, *İslam'da Tövbe ve Dini Yaşayıştaki Önemi*, 42.

<sup>68</sup> Mustafa Köylü - Bayramali Nazıroğlu, “İlköğretimde Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 178.

<sup>69</sup> Şerif, *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, 30-40.

<sup>70</sup> Milli Kütüphane Başkanlığı, *Türk Atasözleri ve Deyimleri* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 1/30.

araçları ve arkadaş grubunu (çevresini) daha dikkatli bir biçimde takip ve kontrol etmesi gerekmektedir.<sup>71</sup>

Televizyon ve internet oyunlarının, özellikle çocuklarla gençler üzerinde şiddet, saldırganlık duygularının ve davranışlarının oluşmasında; ahlaki değerler ve cinsellik gibi konularda olumsuz etkilere sahip olduğu görülmektedir.<sup>72</sup> 1950'li yıllardan beri yapılan araştırmalar, televizyonun, çocukları daha saldırgan, kavgacı yaptığını ve şiddete yönelmelerine neden olduğunu göstermektedir. Bu konuda ebeveynin de gerekli ve yeterli özeni göstermemesi, izlenen televizyon programlarının yıkıcı ve tahrip edici yöndeki etkisini daha çok artırmaktadır. Örneğin, “haberler, şovlar, filmler, diziler hatta çizgi filmler bile hep saldırganlık, şiddet, cinsel istismar, hırsızlık, gasp ve çalışmadan köşe dönme fikrini işlemekte, sonuçta bu tür yayınlar, başta öğrenmenin en ideal çağında olan çocuk ve ergenler olmak üzere, tüm toplum üyelerini olumsuz yönde etkilemektedir.”<sup>73</sup> Bunlar içerisinde, şiddet içerikli olmayan internet oyunu neredeyse yok gibidir. İşte yeni nesiller, bu oyunları oynamak suretiyle başta zamanlarını boşa geçirmekte, şiddete maruz kalarak ona eğilimi teşvik edilmekte, kişilik ve karakterini bu şartlarda oluşturmaya çalışmaktadır.

Gazete, dergi ve kitaplar da çocukların dini ve ahlaki tutum ve davranışlarını, vicdan, merhamet, acıma duygularını olumlu ya da olumsuz yönde etkileyen faktörlerden birisidir. Önemli bir uyaran olarak okunanlar, zihinsel, duygusal ve sosyal gelişimi itibariyle çocuğu etkilemektedir. Çocuk ebeveynini nasıl model alıyorsa, okuduğu gazete, dergi ve kitaptaki kahramanları da model olarak almakta, oradaki olaylardan etkilenmektedir. Buralarda benimsediği kahramanlara benzemek ve aynı özelliklere sahip olmaya çalışmak çocuklar için cazip olan bir durumdur. Dolayısıyla sanat değeri taşımayan, eğitici yönü olmayan, olumlu davranış değişikliği sağlamayan dergi, gazete ve kitaplar, okuma zevki vermediği gibi, aksine çocukları şiddete,

---

<sup>71</sup> Mustafa Köylü, “Ailede Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 341.

<sup>72</sup> Taylan, *Televizyonla Yetişmek*, 1.

<sup>73</sup> Köylü, “Ailede Din Eğitimi”, 339-341; Taylan, *Televizyonla Yetişmek*, 1-7.

vicdansızlığa yönelttikleri için onları çocuklardan uzak tutmak gerekmektedir.<sup>74</sup>

Sadece başarıya odaklı, sahip olmak dürtüleriyle yetiştirilip sorumluluk verilmeyen yeni nesiller, fitratlarına ve vicdanlarına uygun bir şekilde gelişemezler. Herhangi bir şeyi infak etmeyi ve merhametli olmayı kendilerine model olup öğret(e)mediğimiz, akranlarıyla yarıştıran rekabet duygularını körüklediğimiz, gündelik uygulamalarla egolarını, haz alma ve bencillik<sup>75</sup> duygularını pekiştirdiğimiz çocuklar, vicdanlarını geliştiremezler. Tevazu sahibi olamazlar.<sup>76</sup> Acaba, bu gençler özür dilemenin eksiklik, teşekkür etmenin eziklik olduğunu nereden, nasıl öğrendiler? Akran zorbalığı ile küçük yaşlarda tanışan; bir canı yakmayı, incitmeyi ve yok etmeyi, insanı dışlamayı normal görür hale gelen yavrularımız pişmanlık duyabilmeyi, incittiği biri için üzülebilmeyi ve gerektiğinde gözyaşı dökmeyi yeterince öğrenemez. Çocukların vicdanları, böyle bir aile, okul ve toplum ortamı, eğitim ikliminde canlı, güçlü ve etkin olamaz. Zira vicdan, olumsuzluklarla birlikte sürekli susturulursa konuşamaz; o daima ikna ve itmam edilmeli ve aldatılmamalıdır. Örneğin, 'kardeşine vurman doğru değil' cümlesinden sonra, 'başka türlü nasıl davranabiliriz?' diye kendisine soru sorulup, sonrasında doğru ve iyi olanı belirterek çocuğa rehberlik yapılmalıdır. Aslında kendisiyle doğru iletişim<sup>77</sup> kurulduğunda hislerini ifade edecek ve 'evet, öyle yapmayabilirdim' diyerek vicdanın sesine kulak verecektir. Bu yüzden doğallıktan uzak tavır ve davranışlardan kaçınarak doğruyu ortaya koymak, çocukların vicdanına müsbet yönde tesir edecektir.

Vicdanın körelme süreci, onun kötüye ve kötülüğe alıştırıldığı vakitte başlamaktadır. Vicdan kötüye ve kötülüğe, çocukların önce sözle sonra görüntülerle alıştırılmasıyla ilk yarayı almış olur. Artık bundan sonraki süreçte videolarda, bilgisayar oyunlarında şiddet ve eziyet kol gezer; vahşice işlenen cinayetler, yaralamak, parçalamak ve öldürmek gibi nicesi alabildiğine normalleşir. Burada oyunun ve de yaşamın ilk

<sup>74</sup> Köylü, "Ailede Din Eğitimi", 341.

<sup>75</sup> Mustafa Çağrıncı, "Ahlaki Müeyyide", *İslam Ahlakı*, ed. Muhammed Şevki Aydın – Ahmed Hadi Adanalı (İstanbul: DİB Yayınları, 2014), 180.

<sup>76</sup> Muhammed Şevki Aydın, *Eğitim Ahlakı* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 60.

<sup>77</sup> Ahmet Özcan, "İletişimin Önemi", *Medya ve İletişim*, ed. Hüseyin Özhazar (İstanbul: Anadolu Eğitim ve Davet Gönüllüleri Platformu, 2012), 21.

kuralı vicdansızlık üzerine kurulmuştur. Artık çocuk, her şeyi bir oyun kahramanı çerçevesinde değerlendirerek komik bulur, kanlar içerisinde acı ile kıvranan zavallı adamı göremez olur. Çünkü gerçeklik algısı bozulmuştur.<sup>78</sup> Bir süre sonra bozulan gerçeklik algısıyla savaş mağduru çocuğun inlemelerini ve yalvarmalarını da kayda değer, merhamet edilesi bulmayacaktır. Çocuğun gerçeklik algısı kayb olduğu için, normal durumlarda vicdanı harekete geçiren yaralanma, kan, ölüm vb. sıradanlaşması karşısında harekete geçmemekte, hassas bir terazi olan vicdan bunu tartamaz hâle gelmektedir. Böyle bir kültürel ortam ve çevrede yetişen çocuk, yaşadığı toplumda doğru bir rol üstlenemediği gibi, sorumluluklarını idrak edip yerine getiremez. Aslında bunu başardığımızda vicdanlı nesiller ve onların vücuda getirdiği vicdanlı toplum tezahür etmiş olacaktır.

Toplumdaki 'sahiplik duygusu', vicdana en çok zararı veren unsurlardan biridir. Küçük yaşlardan itibaren her şeye sahip olan çocukların, benim olsun, çok olsun, daha fazla kazanmak için okumak lazım gibi anlayışlarla sahiplik duygusu kabarmakta ve giderek acımasız hale gelmektedir. Aynı şekilde hızlı ve aceleci yaşamak da vicdana zarar vermektedir.<sup>79</sup> Zira acelecilik, telaş, hız ve haza odaklı yaşamak, hayatı eksiltir ve insanın içine bakabilmesine, hayatla konuşup vicdanın sesiyle buluşabilmesine engel olmaktadır. Vicdanın sesini dinleyebilmek için yavaşlamak, sakinleşmek gerekmektedir.

Toplumun üyeleri rutin uygulamalarla birçok iyi davranışı kendiliğinden öğrenip, ahlaki ve vicdani karakter geliştirilebilmelidir. Örneğin başta komşular, aileler, öğretmenler, diğer yetişkinler yardımlaşır, çocuklarla birbirlerine yemek, hediye vb. göndermesi durumunda bu hassasiyeti, karşılıklı yardımlaşmayı çocuklar yaşayarak öğrenir, sonraki zamanlarda bu yaşanmış erdemi kuşaktan kuşağa aktararak sürdürürler. Tıpkı bunun gibi, günümüzde sadece çocukların değil, gençlerin, yetişkinlerin de olumlu yönde etkilendiği akraba, komşu ve dostların hediyeleşmesi, ziyaretleşmeleri, hasta, yetimhane ve huzurevi ziyaretleri, fakirlere yapılan yardım organizasyonları, mezarlık

<sup>78</sup> Bk. Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985), 132; Sayar - Dinç, *Psikolojiye Giriş*, 34.

<sup>79</sup> Bk. Kemal Sayar, "Hangi Terapi? Çağımızda Benliğin Dönüşümü", *Kültür ve Ruh Sağlığı*, çev. Sabir Yücesoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 105-106.

ziyaretleri yapılarak da vicdan gelişimi desteklenip pekiştirilebilir. Yine, eskiden büyüklerimizin çiçeklerle, ağaçlarla, hayvanlarla konuştuğu, onlara farklı isimler taktıkları gibi uygulamalar yapılabilir. O dönemde bunu anlamakta zorlanan ve tebessümle karşılayan bizler, bütün bir varlıkla, eşya ya da hayvanla bütünleşmenin faydalı olduğunu geç de olsa kavramış bulunmaktayız. Biliyoruz ki vicdanlı ebeveyn ya da eğiticiler rehberliğinde evcil hayvan bakımı vb. çocukların masum vicdanlarında<sup>80</sup> şefkat ve merhamet tohumunu yeşertecek önemli aşamalardan biri olacaktır. Örneğin, 'ne kadar da küçük, masum değil mi?', 'karnını doyuralım, biz vermezsek aç kalır', 'üşümüş, onu sıcak bir yere koyalım mı?', 'o bize emanet. İlacını verelim de çabuk iyileşsin' gibi replik ve yönlendirmelerin bu sürece çok önemli katkılar sunacağı muhakkaktır.

Çocuklara, kendi öz ahlâkî otoritesi olan<sup>81</sup> vicdanın önemini anlatabilmek için masallarla hikâyeler etkili, öğretici yollardan biridir. Söz konusu hikâyeler, masalları okuyarak ya da dinleyerek olumlu bir vicdan gelişimi elde edilebilir. Nihayet başta aile olmak üzere okul, toplum ortamı ve eğitim ikliminde sevgi-saygıyı, empati yapabilmeyi, güven duymayı, mazluma, ihtiyaç sahibine yardım ederek cömertliği, farklı inançtan olanlara hoşgörüyü, adalet, sorumluluk duygusu ve bazı becerileri, model olarak, yeni nesillere kazandırabilmeliyiz ki vicdani gelişimlerini tamamlayabilsinler. Toplum olarak bunu başarırızsa biri diğerine, eşler birbirine, komşu komşuya, amir memura velhasıl bütün insanlar birbirlerine karşı; hatta hayvanlara, bitkilere ve bütün mahlûkata karşı vicdan, merhamet, acıma duygusu ve empatiyle yaklaşmak suretiyle vicdanlı bir toplumu, dünyayı inşa etmek mümkündür. O zaman yaralama, zulüm, şiddet, cinayet, öldürme gibi barbarlıklar büyük oranda ortadan kalkar, bunların yerine vicdan, merhamet hâkim olur. Dolayısıyla bu noktadan itibaren merhamet, şefkat, hoşgörü, acıma duygusu ve vicdan sahibi insanların temayüz ettikleri özellikleri ifade etmemiz gerekir. Şöyle ki bu hasletler; insana, hasmının hata ve kusurlarını bağışlar, düşmanlığı dostluğa dönüştürür. Vicdanında acıma duygusu pekişmiş bir insan; bencillikten, kinden ve nefretten uzak durur. Ahlakı güzelleşir, fazileti artar. Acıma duygusu zayıf olan insan ise katı yürekli ve davranış olarak da kabadır. Hastaya, yoksula, düşküne,

<sup>80</sup> Hökelekli, *Psikoloji, Eğitim ve Din Yönüyle İnsanî Değerler*, 197.

<sup>81</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 105.

darda kalmışa yardım elini uzatmaz, uzatamaz. Bunlar, genellikle kendi çıkarlarından başkasını düşünmezler. Böyleleri dinimizin tasvip etmediği beğenilmeyen kişilerdir. Eğer bir toplumun fertleri birbirine güvenmezse, acımasza, birbirinin malına, canına, namusuna dil uzatırsa, orada huzurdan söz edilemez. Böyle bir toplum hiçbir sorununu rahatlıkla çözemez. Oysa vicdan ve karakter sahibi Müslüman ince ruhlu, medeni, ahlaklı, merhametli ve güvenilir bir kişiliğe sahiptir. Nitekim peygamberimiz, Allah bir insanı helak etmek istediği zaman, o kişiden, utanma duygusunu, güvenilirliği ve sonunda merhameti aldığını belirtmektedir.<sup>82</sup>

Başka bir çalışmada ele aldığımız<sup>83</sup> -burada üzerinde fazla durmayacağımız- eğitsel bir kurum olan okul da önemli bir çevredir ve burada arkadaş-akran grubu, öğretmen, yönetici, dersler ve diğer personeliyle çocuklara karakter, vicdan ve ahlaki davranışlar kazandırılmaktadır. Dolayısıyla kontrollü bir ortam<sup>84</sup> olan okul; eğitsel, toplumsal, kültürel<sup>85</sup> dinamiklerle ve sosyal etkileşim çerçevesinde çocuğun karakterini, kişiliğini inşa etme imkânına en fazla sahip olan kurumdur. Bu itibarla başta aile olmak üzere çevrede, okulda iyi bir insani ve ahlaki/dini eğitim görmüş olan insanların davranış özellikleri, ahlaki tutumu, görev ve sorumluluk anlayışının<sup>86</sup> daha bilinçli, düzenli, sorumlu, daha çok vicdanlı ve merhametli olduğu dikkatimizi çekmektedir. Her şeyden önce bu kişiler uyumludur, kavgacı değil uzlaşıcı, uzlaştırıcıdır. İnsanları sever, onlara saygılı davranır. Üretici olmasının yanında paylaşma alışkanlığı da kazanmıştır. Bütün öteki canlılara şefkatle yaklaşır, hiç bir eşyaya, nesneye zarar vermez. Aile ve yakın çevresinin, toplumun geleneklerine ilgi gösterir; düğün, bayram, cenaze törenlerine katılır ve gücü ölçüsünde rol üstlenir. Arkadaşlarının,

<sup>82</sup> Ebu Abdilleh Muhammed b. Yezid el-Kazvini İbn Mace, *es-Sünen* (b.y.: Beyrut: Daru'l-Fikr, 1424/2003), "Fiten", 27.

<sup>83</sup> Bk. Nedim Öz, "Kimlik ve Karakter Oluşumunda Okulun Rolü", *Diyanet İlmî Dergi*, 55 (2019).

<sup>84</sup> Münire Erden, *Eğitim Bilimlerine Giriş* (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2017), 22.

<sup>85</sup> Zuhul Çubukçu, "İlköğretim Öğrencilerinin Karakter Eğitimi Sürecinde Örtük Programın Etkisi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 12/2 (2012), 1514.

<sup>86</sup> Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji* (Ankara: Savaş Yayınları, 1982), 214-215; Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 55; Hüseyin Ağca, *Ailede Eğitim* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 125-126.



komşu ailelerin sorunlarına ilgi gösterir ve yardımlarına koşar. Çevresine karşı kaba, katı davranarak onları incitmez. Hak duygusuna sahip olduğundan hiç kimseye haksızlık yapmaz, yapılmasına da tepki gösterir. İnsanı, yaratılmışların en üstün varlığı olarak sevgiye, saygıya değer bulur. İnsan haklarına karşı olumsuz tavır ve tutum sergilemez. İnsan ilişkilerinde kaba kuvvetin ve şiddetin hiçbir işe yaramadığının bilincindedir ve daima uysal, uzlaştırıcı, problem çözücü tavırlar sergiler. Görevini; helal kazanca olan bağlılığı, kendine saygısı ve vicdanının huzura ermesi için dış denetim korkusundan uzak olarak yerine getirir. Böylesi bir anlayışa sahip insanların meydana getirdiği toplumda ise, şiddet, taciz ve tecavüz, vicdansızlık, merhametsizlik ve hoşgörüsüzlük istisnai bir durum haline gelir.

### **Sonuç**

Bu çalışma, bireylere vicdan ve merhamet kazandırma hususunu, aileyle çevre tarafından güzel ve olumlu örneklerle vermek suretiyle vicdanlı toplum oluşturma sürecini ele almayı amaç edinmiştir. İnsan, maddi ve manevi yönleri eğitimle geliştirilebilen veya sosyalleşebilen bir varlıktır. O, birçok yetenek ve duyguyla birlikte vicdan, acıma ve merhamet duygularına da sahiptir. Doğuştan çatışma, şiddet, saldırganlık ve hoşgörüsüzlük niteliklerine sahip olmayan insan nesli, bu özelliklerini aile ve sosyal muhit içerisinde kazanmaktadır. Şiddet ve terör gibi menfi durumların tesirinde kalmadan yetişen nesillerin oluşturduğu toplumlarda sosyal ilişkiler, daha uyumlu, düzenli, merhamet ve şefkat yüklü ve vicdanlı bir seyir izlemektedir. Bu manada iyiyi kötüden ayıran ve yaratılıştan sahip olunan vicdan, bulunduğu ortama göre köreltebildiği gibi geliştirilebilme imkânına da sahiptir. Temelleri aile ortamında ve küçük yaşlardan başlayarak atılmaya başlayan vicdanlılık veya vicdansızlık durumları, içinde bulunduğu sosyo-dini ve kültürel çevrede gelişmesini de körelmesini de sürdürme imkânına sahiptir. Sürekli tartışma, kavga, çatışma ve şiddetin yaşandığı bir muhitte değil de, sevgi ve saygının, merhametin, şefkatin, yardımlaşma ve dayanışmanın, paylaşmanın, hoşgörünün yaşandığı bir ailede, okulda ve çevrede yetişen bireyler daha uyumlu, acıma ve vicdan duygusu daha güçlü olduğundan, toplum da daha uyumlu olmaktadır. Doğal olarak bu tür bireylerin ekseriyeti oluşturduğu toplumlarda da ilişkiler sevgi ve saygının, merhametin, hoşgörünün, hak ve adalet

ilkelerinin üzerine bina edileceğinden, şiddet, saldırganlık ve vahşice işlenen cinayetler istisna olacak; bunun sonucunda bireysel, ailevi ve toplumsal huzurla birlikte şiddetin neden olduğu astronomik masraf ve kaynaklar başka alanlara kaydırılabilecektir.

### Kaynakça

- Ağca, Hüseyin. *Ailede Eğitim*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdilleh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Riyad: Beytü'l-Efkar, 1419/1998.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 4 Cilt. b.y.: Riyad: Beytü'l-Efkar, 1998.
- Arslantürk, Zeki - Amman, Mehmet Tayfun. *Sosyoloji*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Ay, M. Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1998.
- Aydın, Mustafa. *Güncel Kültürel Kavramlar*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Aydın, Muhammed Şevki. *Eğitim Ahlakı*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Bağçeci, Muhiddin. "Vicdan". *Şamil İslam Ansiklopedisi*. 8/234-236. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Aşkın Değerler Buhranı". *Değerler ve Eğitimi*. ed. Recep Kaymakcan vd.. 55-69. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.
- Coşkun, Hasan. "Modernleşme Sürecinde Aile'de Kimlik". *Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar Dizi, Tarihi, Sosyolojik ve Psikolojik Analizler*, ed. Emine Ögük. 255-278. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.
- Çağan, Kenan. "Ailenin İşlevleri". *Aile Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım. 83-93. İstanbul: Açılımkitap, 2013.
- Çağrı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlaki Müeyyide". *İslam Ahlakı*. ed. Muhammed Şevki Aydın - Ahmed Hadi Adanalı. 173-198. İstanbul: DİB Yayınları, 2014.

- Çubukçu, Zuhale. "İlköğretim Öğrencilerinin Karakter Eğitimi Sürecinde Örtük Programın Etkisi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 12/2 (2012), 1513-1534.
- Demir, Osman. "Vicdan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/100-102. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992.
- Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji*. İstanbul: Sistem Yayınları, 1998.
- Dönmezer, Sulhi. *Sosyoloji*. Ankara: Savaş Yayınları, 1982.
- Durkheim, Emile. *Meslek Ahlakı*, çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Durkheim, Emile. *Ahlak Eğitimi*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Dündar, Özge Zeybekoğlu. "Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri". *Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar*. ed. Nurşen Adak. 39-64. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Erden, Münire. *Eğitim Bilimlerine Giriş*. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2017.
- Erkal, Mustafa E. vd.. *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Der Yayınları, 1997.
- Filmer, Paul. "Yüksek/Kitle". çev. M. Ali Kirman - Talip Baycar. *Temel Sosyolojik Dikotomiler*. ed. Chris Jenks. 468-491. Ankara: Atıf Yayınları, 2014.
- Güler, İlhami. *İman Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi*. Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1993.
- Güngör, Özcan. "Sosyalleşme ve Din". *Din Sosyolojisi*. ed. Özcan Güngör - Rıdvan Şimşek. 502-512. İstanbul: Lisans Yayınları, 2020.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Hökelekli, Hayati. *Psikoloji, Eğitim ve Din Yönüyle İnsanî Değerler*. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- İbn Mace, Ebu Abdilleh Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *es-Sünen*. b.y.: Beyrut: Daru'l-Fikr, 1424/2003.

- Karaman, Fikret vd.. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Karauğuz, Güngör. *Âdem'in Çocukları*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Kaymakcan, Recep. "Bir Değer Olarak Hoşgörü ve Eğitimi". *Değerler ve Eğitimi*. ed. Recep Kaymakcan vd.. İstanbul: Dem Yayınları, 2013, 515-531.
- Koca, Ferhat. "Rahmet ve Merhamet Çağrısı Olarak İslam". *Hız Peygamber ve Merhamet Eğitimi*. 65-76. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Köylü, Mustafa - Nazıroğlu, Bayramali. "İlköğretimde Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 149-189. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Köylü, Mustafa. "Ailede Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 309-348. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Kur'ân-ı Kerîm Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2006.
- Leirvik, Oddbjorn. "Hoşgörü, Vicdan ve Dayanışma: Ahlak ve Din Eğitiminde Küreselleşen Kavramlar". *Değerler ve Eğitimi*. ed. Recep Kaymakcan vd.. 533-552. İstanbul: dem Yayınları, 2013.
- Mead, George Herbert. *Zihin, Benlik ve Toplum*. çev. Yeşim Erdem. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. *Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Milli Kütüphane Başkanlığı. *Türk Atasözleri ve Deyimleri*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'ü's-Sahih*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1424/2003.
- Öz, Nedim. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din/İslam ve Şiddet İlişisini Algılayışı (Kilis 7 Aralık Üniversitesi Örneği)". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 135-187.
- Özarpınar, Yılmaz. *İnsan Düşüncesinin Boyutları*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.
- Özcan, Ahmet. "İletişimin Önemi". *Medya ve İletişim*. ed. Hüseyin Özhazar. 17-32. İstanbul: Anadolu Eğitim ve Davet Gönüllüleri Platformu, 2012.
- Ritzer, George. *Modern Sosyoloji Kuramları*. Ankara: De Ki Basım Yayınları, 2011.

- Sayar, Kemal. "Hangi Terapi? Çağımızda Benliğin Dönüşümü", *Kültür ve Ruh Sağlığı*, çev. Sabir Yücesoy. 99-109. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Sayar, Kemal - Dinç, Mehmet. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Serinsu, Ahmet Nedim vd.. *Dinî Terimler Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Sıla, Bedir. "Uyumdan Çatışmaya: Bir Ara Kurum Olarak Ailenin Sosyalleşme Sürecindeki Rolü". *Aile Kurumuna Farklı Bakışlar*. ed. Özlem Altunsu Sönmez - Gamze Aksan. 35-52. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Sula, Havva. "Rahmet, İsteneni Değil İhtiyaç Duyulanı Vermektir". *Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi*. 121-128. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Şerif, Muzaffer. *Sosyal Kuralların Psikolojisi*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- Taylan, Hasan H. *Televizyonla Yetişmek: Televizyon Şiddetinin Etkileri Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *es-Sünen*. b.y.: Riyad: Daru'l-Hadara, 1436/2015.
- Topçu, Nurettin. *İsyan Ahlakı*. çev. Mustafa Kök - Musa Doğan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Wallace, Ruth A. - Wolf, Alison. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Leyla Elburuz - M. Rami Ayas. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Yapıcı, Asım. *İslam'da Tövbe ve Dini Yaşayıştaki Önemi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: DİB Yayınları, 1983.
- Yılmaz, Sinan. *Türkiye'de Ailenin Dönüşümü*. Ankara: Divan Kitap, 2012.

## **Namazın Rükünlerinde Kadın ve Erkeklerle Yönelik Farklı Hükümler**

**Fatiha BOZBAŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi,

Fıkıh Anabilim Dalı

Assistant Professor, Selçuk University, Faculty of Islamic Studies,

Department of Fiqh

Konya, Turkey

fatiha.bozbas@selcuk.edu.tr

orcid.org/0000-0001-7775-3869

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Ocak / January 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Mart / March 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 395-419

**Atıf / Cite as:** Bozbaş, Fatiha. “Namazın Rükünlerinde Kadın ve Erkeklerle Yönelik Farklı Hükümler [Different Provisions Regarding Women and Men in Ritalas of Prayer]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 395-419.

<https://doi.org/10.18498/amailad.871129>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## Different Provisions Regarding Women and Men in Rituals of Prayer

### Abstract

When the judiciary in the classical *fiqh* literature is evaluated in a general framework, while there is no difference between men and women in terms of both the execution of the judiciary and the principles of the judiciary, there are different provisions for men and women for example; there is no religious duty of *zakah* for women in terms of religious cult, and there are other differences such as testimony in transactions and blood money in criminal law. Fundamentally there is no difference between men and women in the provisions of the prayer in terms of religious cult of *fiqh*. In the *Nass*, elaborate details regarding to the conditions and provisions of prayer are not defined in the verses of Quran, whereas Sunnah and practices of Prophet's companions regarding the conditions and provisions of the Salah constitutes the basis for the prayer. When we look at the narrations from the Prophet concerning the prayer, it is understood that there is no fundamental difference between men and women in the conditions and rituals of prayer, however there are narrations which particularly refer to women and includes the condition of *Setr-i awrah* (covering intimate parts of the body). Aside from the absence of any *nass* (written law) about women's prayers, except for the *setr-i awret* (covering intimate parts of the body), as it is narrated in the *hadith* that "Go back to your families. Teach them religious knowledge. Just pray as you see me as praying. When the time for prayer comes, one of you read the *adhan*. May your old lead you as imam!" which shows that men and women are subject to the same provisions regarding the manner of prayer without any restraints. Nevertheless, when we look at the provisions regarding the manner of prayer within the framework of Sunni *fiqh* sects; although there is no difference in terms of the *wajib*, *sunnah* or manners of the prayer, there are some differences in terms of the manner of the rituals. At this point, while there is no distinction between men and women in the provisions adopted by some sects, it emerges that there is a general or detailed distinction in some sects.

It is the *Hanafis* who make a gender-based distinction regarding the nature of certain rituals in prayer and place the most detailed provisions on the subject among sects. When Hanafi literature is examined; for women, it is seen that different provisions are made regarding the status of women in *takbir*, recitation, kneeling, prostrating, sitting between the two prostrating, *tashahhud* and the final sitting. In the *Shafii* and *Hanbali* literature, some superficial and a few judgments are mentioned about these situations. *Malikis*, on the other hand, with a

perspective different from the other three sects, accepted that all kinds of verses and hadiths related to prayer are for both men and women. It is seen that those three sects other than Malikis try to base their views on some narrative accounts and rational inferences, on this matter the narrative account seems to be weak. Nevertheless, it is possible for the *fuqaha* that they attributed a *fiqh* value to such narrations according to some situations in which they consider hadiths and deeds are weak.

Apart from relying on some hadiths and accounts of the companions of prophet Muhammad in the decrees about the quality of the rituals in the prayers of women, it is seen that almost no evidence on the subject is mentioned in the *Shafii* literature, and it is partially included in the Hanafi and Hanbali literature. This situation, in our opinion, shows that the three sects make judgments based on some general principles. At this point, the expression *أستر لها* (more suitable for the veiling of women), which is mentioned in the three sects literature regarding the basis of the differences regarding the prayer of women, shows that the *fuqaha* considers the principle of compliance with veiling as a criterion in the judgment of women's prayer. In this study, it will be tried to examine the evidences and opinions expressed by the *Fuqaha* on the subject by revealing the motives of sects in the introduction of different provisions for women within the framework of the rituals of prayer.

**Keywords:** Fiqh, Prayer, Provision, Woman, Male.

### Namazın Rükünlerinde Kadın ve Erkelere Yönelik Farklı Hükümler

#### Öz

Klasik fıkıh literatüründeki ahkâm genel bir çerçevede değerlendirildiğinde; gerek hükme muhatap olma ve gerekse hükmün niteliği açısından ahkâmın ekseriyetinde kadın ve erkek arasında herhangi bir fark bulunmaz iken, ibâdât alanında zekat için kadının havâic-i asliyye sorumluluğunun bulunmaması, muâmelatta şahitlik ve ceza hukukunda diyet miktarı gibi bazı mevzularda kadın ve erkeğe yönelik farklı hükümler mevcuttur. Fıkıhın ibâdât kısmında bulunan namaz ahkâmında da temelde kadın ile erkek arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. İslâm'da vücbiyeti nasslarla belirtilen namazın şart ve rükünlerine ilişkin tafsilat ayetlerde zikredilmemiş, bu noktada ilgili hükümlere Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ve sahabe uygulamaları kaynaklık etmiştir. Namaza ilişkin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen rivâyetlere bakıldığında namazın şartlarında ve rükünlerinde kadın ile erkek arasında temelde bir



farklılığın zikredilmediği, yalnızca namazın şartları içerisinde yer alan *setr-i avretin* niteliğine dair kadınlara hâs bazı rivâyetlerin mevcut olduğu görülmektedir.

Kadınların namazı hakkında *setr-i avret* haricinde, herhangi bir *nass* bulunmaması bir yana, “Ailelerinizin yanına dönün. Onlara dinî bilgileri öğretin. Beni nasıl namaz kılıyor olarak gördüyseniz öylece namaz kınız. Namaz vakti geldiğinde içinizden biri ezan okusun. Yaşlınız da size imam olsun!” mânâsını taşıyan hadis de herhangi bir *takyîd* getirmeksizin namazın edâsına ilişkin kadın ile erkeğin aynı hükümlere muhatab olduğunu göstermektedir. Buna rağmen *sünnî fıkıh mezhepleri çerçevesinde* namazın edâsına yönelik hükümlere bakıldığında; namazın rükünleri ve rükünlerde riâyet edilmesi gereken *vâcip*, *sünnet* veya *âdâbın* ne olduğuna ilişkin herhangi bir farklılık söz konusu olmamakla birlikte, rükünlerin edâ niteliği açısından birtakım farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Bu noktada bazı mezheplerin benimsedikleri hükümlerde kadın-erkek arasında bir ayırım gözetilmez iken, bazı mezheplerinkinde ise genel ya da mufassal bir ayırım olduğu ortaya çıkmaktadır.

Namazdaki bazı rükünlerin niteliğine ilişkin cinsiyet temelli bir ayırma giderek mezhepler arasında mevzuya ilişkin en mufassal hükümlere yer veren Hanefîlerdir. Hanefî literatürü incelendiğinde; kadınlar için *iftitâh* tekberi, *kıraat*, *rükû*, *secde*, *celse*, *teşehhüt* ve *kade-i ahîre*deki durumlarına ilişkin erkeklerden farklı hükümler serdedildiği görülmektedir. Şâfiî ve Hanbelî literatüründe de bu durumlara ilişkin yüzeysel ölçüde ve az sayıda bazı hükümlere temas edilmiştir. Mâlikîler ise diğer üç mezhepten farklı bir bakış açısıyla, ayet ve hadislerden yola çıkarak namaza ilişkin bütün ahkâmın hem erkek hem de kadınlara şâmil olduğunu kabul etmişlerdir. Mâlikîler dışındaki üç mezhebin, görüşlerini bazı rivayetler ve *aklî istidlâller* ile temellendirmeye çalıştıkları görülen bu meselede, temelde kendisiyle *ihdicâc* edilen rivayetlerin zayıf oldukları görülmektedir. Buna rağmen, *fukahânın* zayıf hadisle amel konusunda göz önünde bulundurdıkları bazı durumlardan hareketle bu nevi rivayetlere *fikhî* bir değer atfetmiş olmaları mümkündür.

Kadının namazındaki rükünlerin niteliğine dair serdedilen hükümlerde bazı hadis ve *sahâbe* kavillerine *istinâd* edilmesi bir yana, Şâfiî literatüründe konuya ilişkin neredeyse hiçbir naklî delilin zikredilmediği, Hanefî ve Hanbelî literatüründe ise kısmen yer bulduğu görülmektedir. Bu durum kanaatimizce bu konuda üç mezhebin daha ziyade genel bazı ilkelerden hareketle hüküm verdiklerini göstermektedir. Bu noktada kadının namazına ilişkin farklılıkların

mesnedine ilişkin üç mezhep literatüründe zikredilen *أستر لها* (kadının tesettürüne daha uygundur)" ifadesi, fukahânın kadınların namazına dair ahkâmda tesettüre uygunluk ilkesini bir ölçüt olarak ele aldıklarını göstermektedir. Bu çalışmada, sünnî fıkıh literatüründeki veriler ele alınarak namazın rükünleri çerçevesinde kadınlara yönelik farklı hükümlerin serdedilmesinde fıkıh mezheplerinin hangi saiklerden hareket ettikleri ortaya konularak fukahânın konuya ilişkin yaklaşımları irdelenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Namaz, Hüküm, Kadın, Erkek.

## Giriş

Klasik fıkıh literatüründeki ahkâm genel bir çerçevede değerlendirildiğinde; gerek hükme muhatap olma ve gerekse hükmün niteliği açısından ahkâmın ekseriyetinde kadın ve erkek arasında herhangi bir fark bulunmaz iken, ibâdât alanında zekat için kadının havâic-i asliyye sorumluluğunun bulunmaması, muâmelatta şahitlik ve ceza hukukunda diyet miktarı gibi bazı mevzularda kadın ve erkeğe yönelik farklı hükümler mevcuttur. Fıkıhın ibâdât kısmında bulunan namaz ahkâmına muhatap olma, namazın rükün ve şartlarının ne olduğuyla ilgili olarak kadın ile erkek arasında herhangi bir fark bulunmamakla birlikte, başta Hanefî mezhebi olmak üzere Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde namazın edâsına ilişkin olarak erkek ile kadın için bazı farklı hükümler mevcuttur.

Günlük hayatta yaygın bir tatbikî yönü olmakla birlikte fikhî arka planı pek de irdelenmeyen bu mevzu, tespit edebildiğimiz kadarıyla Munir Ahmad Munawwar'ın *Mard Wa Aurat Ki Namaz Ke Farg Par Tafsili Jazia*<sup>1</sup> isimli eserinde müstakil bir çalışma konusu olarak ele alınmıştır. Müellifin konuya ilişkin mezheplerin görüşlerini ve istidlal ettikleri delillere yer verdiği bu eser haricinde mevzuya sadece fıkıha müteallik bazı eserlerin satır aralarında değinildiğini<sup>2</sup> ve konuya dair hâssaten müstakil bir Türkçe çalışma

<sup>1</sup> Munir Ahmad Munawwar, *Mard wa aurat ki namaz ke farg par tafsili jazia* (b.y.: Mektebetü Ehlü's-Sünne ve'l-Cemaat, ts.).

<sup>2</sup> Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1405/1985), 728-751; Sâlih b. Fevzân Âl Fevzân, *Teyşîru Zâde'l-Müstakni fi'l-fıkhî'l-Hanbelî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 1/92.

bulunmadığını ifade etmek gerekir. Buradan hareketle elinizdeki çalışmada, hassaten Hanefî mezhebi müntesiplerinin mevzuya ilişkin âşina oldukları hükümlerin benimsenmesinde fıkıh mezheplerinin hangi saiklerden hareket ettikleri ortaya konularak fukahânın konuya ilişkin serdettikleri delil ve görüşler irdelenmeye çalışılacaktır.

### 1. Ayet ve Hadislere Göre Kadın ile Erkeğin Namazındaki Farklılıklar

İslâm'da namazın vücûbiyeti ayetlerden hareketle belirlenirken, şart ve rükünlerine ilişkin tafsilat ayetlerde zikredilmemiş; bu noktada konuya dair hükümlerin kaynağını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ve sahabe uygulamaları teşkil etmiştir. Namaza ilişkin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen rivâyetlere bakıldığında namazın şartlarında<sup>3</sup> ve rükünlerinde<sup>4</sup> hükme muhatap olma açısından kadın ile erkek arasında temelde bir farklılığın zikredilmediği, yalnızca namazın şartları içerisinde yer alan "setr-i avret" in niteliğine dair bazı rivâyetlerin mevcut olduğu görülmektedir. Bu minvalde, "Allah bülûğa ermiş kadının başörtüsüz kıldığı namazı kabul etmez"<sup>5</sup> merfû hadisi doğrudan namazdaki setr-i avretin niteliğine delâlet etmekte iken, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), huzuruna ince bir elbise ile giren Ebû Bekir'in kızı Esmâ'ya "Ey Esmâ! Kadın ergenlik çağına ulaştınca, -el ve yüzünü işaret ederek- şurası ve şurası müstesna artık onun yabancılar tarafından görülmesi doğru

<sup>3</sup> Burada maksad; hadesten taharet, necasetten tahâret, setr-i avret, istikbâl-i kible, vakit ve niyetten müteşekkil namazın şartlarına riâyet etme noktasında kadın ile erkek arasında hükmen bir farklılığın olmamasıdır.

<sup>4</sup> Burada kastedilen; iftitah tekbiri, kıyam, kıraat, rükû, secde, teşehhütten müteşekkil namazın rükünlerini yerine getirme hususunda kadın ile erkek arasında hükmen bir ayırımın söz konusu olmamasıdır.

<sup>5</sup> لا تقبل صلاة الحائض الا بمحمار [Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, nşr. Şuayb Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 43/29 (No. 2592622); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk-Hicaz: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Salat", 85 (No. 641); Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Salat", 161 (No. 377); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/118 (No. 5090); Abdullah b. Yûsuf Zeylâî, *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye* (Cidde: Dâru'l-Kible li-Sekâfeti'l-İslâmiyye, ts.), 1/295].

olmaz.”<sup>6</sup> şeklindeki ifadelerle hicabın keyfiyyetini izah ettiği bazı rivâyetler de fukahâ tarafından namazdaki setr-i avreti tafsilatlı izah eden bir delil olarak isti’mal edilmiştir. Bu doğrultuda Hanbelî<sup>7</sup> mezhebinde namazda kadının yüzü, Şâfiî<sup>8</sup> ve Mâlikî<sup>9</sup> mezhebinde el ve yüzü dışındaki bütün vücudu için tesettür şart koşulmuşken, mezhepteki râcih görüşe göre Hanefîler namazda kadının el ve yüz ile birlikte ayağını da avret mahallinin şümûlünden çıkarmışlardır.<sup>10</sup>

Kadınların namazı hakkında setr-i avret haricinde, gerek namazın diğer şartlarının niteliğinde ve gerekse namazın rükünlerinin mahiyeti ve keyfiyetine yönelik herhangi bir nass bulunmaması bir yana, “Ailelerinizin yanına dönün. Onlara dinî bilgileri öğretin. Beni nasıl namaz kılıyor olarak gördüyseniz öylece namaz kılınız. Namaz vakti geldiğinde içinizden biri ezan okusun. Yaşlınız da size imam olsun!”<sup>11</sup> hadisi de herhangi bir takyîd getirmeksizin namazın edâsına ilişkin kadın ile erkeğin aynı hükümlere muhatap olduğunu göstermektedir.

<sup>6</sup> Ebû Dâvûd, “Libas”, 34 (No. 4104); Zeylaî, *Naşbü’r-râye*, 3/299.

<sup>7</sup> Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Cemmâîlî, *Mugniî* (Riyâd: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 1417/1997), 2/328.

<sup>8</sup> Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb* (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, ts.), 3/173; Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâveridî, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Alî Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1414/1994), 2/167; Ebû’l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed Râfiî, *el-Fethu’l-‘azîz fi Şerhi’l-Vecîz (eş-Şerhu’l-kebîr)*, thk. Alî Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417/1997), 2/33-34.

<sup>9</sup> Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-mukteşid* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1995), 1/283; Abdurrahmân b. Ahmed el-Bagdâdî, *İrşâdü’s-sâlik ilâ eşrefi’l-mesâlik* (Kahire: Dâru’l-Fazîle, ts.), 36; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye ‘ale’ş-Şerhi’l-kebîr* (b.y: Dâru İhyâi Kütübî’l-‘Arabiyye, ts.), 1/214, 216.

<sup>10</sup> Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâ’ir* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1999), 278; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dımaşkî, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Riyâd: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 1423/2003), 9/531; Burhanpurlu Şeyh Nizâmüddîn vd., *el-Fetâva’l-hindiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421/2000), 1/58.

<sup>11</sup> صلوا كما رأيتموني أصلي [Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sâhih* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “Ezan”, 18 (No. 631); Beyhakî, *Sünen*, 2/486-487 (No. 3856)].

Buna rağmen sünnî fıkıh mezheplerinin literatürü incelendiğinde; Mâlikîler haricindeki üç mezhebin, bazı rivâyetlerin yanı sıra kabul ettikleri genel bazı ilkelerden hareketle birtakım farklılıkların mevcudiyetini benimsemişlerdir.

## 2. Mezheplere Göre Namazın Edasına İlişkin Kadın ve Erkeklerle Yönelik Farklı Hükümler

Sünnî fıkıh mezhepleri çerçevesinde namazın edâsına yönelik hükümlere bakıldığında; namazın rükünleri ve rükünlerde riâyet edilmesi gereken vâcip, sünnet veya âdâbın ne olduğuna ilişkin herhangi bir farklılık söz konusu olmamakla birlikte, rükünlerin edâ niteliği açısından birtakım farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Bu noktada bazı mezheplerin benimsedikleri hükümlerde kadın-erkek arasında bir ayırım gözetilmez iken, bazı mezheplerinde ise genel ya da mufassal bir ayırım olduğu ortaya çıkmaktadır.

Namazdaki bazı rükünlerin niteliğine ilişkin cinsiyet temelli bir ayırma giderek mezhepler arasında mevzuya ilişkin en mufassal hükümlere yer veren Hanefîlerdir. Hanefî literatürü incelendiğinde; kadınların erkeklere imam olamaması,<sup>12</sup> kendi aralarında cemaat oluşturmalarının<sup>13</sup> ve ezan okuma ile kamet getirmelerinin mekrûh oluşu,<sup>14</sup> evde namaz kılmalarının daha faziletli sayılması,<sup>15</sup> mekrûh olmasına rağmen kendi aralarında oluşturdukları cemaatte kadın imamın önde değil de aralarında durması,<sup>16</sup> imamın yanıldığını hatırlatmak üzere “Subhânallah” demek yerine el çırpmaları,<sup>17</sup> Cuma ve bayram namazı kılmalarının gerekli olmadığı,<sup>18</sup> sabah namazını geciktirmelerinin (isfâr) müstehab olmayışı<sup>19</sup> gibi genel farklılıkların yanı sıra, namazın

<sup>12</sup> Ebû Muhammed Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-haqa'îk* (Multan: Mektebetü İmdâdiyye, ts.), 1/118; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî, *el-Bahrü'r-râ'îk* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/561; a.mlf., *Eşbâh*, 278; İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/211.

<sup>13</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-haqa'îk*, 1/118; İbn Nüceym, *Eşbâh*, 278.

<sup>14</sup> İbn Nüceym, *Eşbâh*, 278.

<sup>15</sup> İbn Nüceym, *Eşbâh*, 279.

<sup>16</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-haqa'îk*, 1/118; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'îk*, 1/561; a.mlf., *Eşbâh*, 278; İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/211.

<sup>17</sup> İbn Nüceym, *Eşbâh*, 278; İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/211.

<sup>18</sup> İbn Nüceym, *Eşbâh*, 279; İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/211.

<sup>19</sup> İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'îk*, 1/561; İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/211.

şartlarından setr-i avretin niteliğine<sup>20</sup> dair de farklı hükümlerin mevcut olduğu görülmektedir.

Hanefî literatüründe namaza müteallik meselelerde kadın ve erkekler arasındaki farklılara temas edinen *Tebyîn*<sup>21</sup> ve *Bahrü'r-râ'ik*'te 10,<sup>22</sup> *Eşbâh*'ta 18,<sup>23</sup> *Reddü'l-muhtâr*'da 25 adet<sup>24</sup> hüküm zikredilmektedir.

Şâfiî mezhebinde kadının namazına ilişkin olarak namazı evde kılmalarının müstehab oluşu,<sup>25</sup> kendi aralarında oluşturdukları cemaatte imamın önde değil de aralarında durması, mahremi olan erkeklerle cemaat halinde namaz kıldıklarında arkada durmaları,<sup>26</sup> mahremi olmayan erkeklerle namaz kıldıklarında en arkadaki safta durmalarının efdal oluşu<sup>27</sup> gibi hükümler benimsenmiş olmasının yanı sıra, rükünlerin edasına ilişkin kadın ile erkeğin namazı arasında talî bazı hükümler benimsendiği görülmektedir.

Hanbelî mezhebinde, kadınlar imam oldukları takdirde ön safın ortasında durmaları gerektiği gibi erkeklerinkinden farklı bazı hükümler de benimsenmiş olmakla birlikte,<sup>28</sup> kural olarak namazın edasına ilişkin kadın ile erkek arasında temelde bir farklılığın bulunmadığı kabul

<sup>20</sup> Hanefîlere göre; namazda erkeğin avret mahalli göbek ile diz kapağı (dahil) arası iken, kadının el, yüz ve ihtilaflı olmakla birlikte ayağı dışındaki bütün vücudu avret hükmündedir. Bk. İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik*, 1/468-469; a.mlf., *Eşbâh*, 278; İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/76.

<sup>21</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-haka'ik*, 1/118.

<sup>22</sup> İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik*, 1/561.

<sup>23</sup> İbn Nüceym, *Eşbâh*, 278-279.

<sup>24</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/211.

<sup>25</sup> Bu meseleyi Şâfiîler Abullah b. Mes'ud'dan nakledilen, Hâkim'in sahih olduğunu zikrettiği şu rivayetle istidlal etmektedirler: صَلَاةُ الْمَرْأَةِ فِي بَيْتِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي خَجْرَتِهَا، وَصَلَاتُهَا فِي صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا مَخْدَعُهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا [Kadının özel odasında kıldığı namaz, (evin) salonunda kıldığı namazından, (eşyalarının gizlendiği) daha özel odada kıldığı namaz da özel odasında kıldığı namazdan daha efdaldir.]. Bk. Ebû Dâvud, "Salât", 54 (No. 570); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002), 1/328; Beyhakî, *Sünen*, 3/188.

<sup>26</sup> Şâfiîler bu meselede Ebû Hureyre'den nakledilen şu rivayeti hüccet olarak zikrederler: "Kadınların saflarının en hayırlısı en sondaki saf, en kötüsü ise ilk saftır..." Müslim, "Salât", 28 (No. 132).

<sup>27</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 2/163.

<sup>28</sup> İbn Kudâme, *Muğnî*, 2/271.

edilmiştir.<sup>29</sup> Buna rağmen Hanbelî literatürüne bakıldığında; Hanefî ve Şâfiîlerin de hareket noktası olan *kadının tesettürüne daha ihtimam gösterebilmesi* ilkesine ma'tuf bazı farklı hükümlerin varlığı göze çarpmaktadır.

Kadınların namazı edâ niteliğine ilişkin hususen Hanefîlerden farklı bir bakış açısına sahip olan Malikîler ise, İmâm Mâlik'ten iktibasla namazın secde, celse ve teşehhüt gibi rükünlerinin niteliğine dair kadın-erkek arasında bir fark olmadığını ifade etmektedirler.<sup>30</sup>

Çalışmanın bundan sonraki kısmında namazın rükünlerine dair erkek ile kadın arasında farklılıkların olduğu kabul edilen hükümlere ve bu hükümlerin delillere yer verilerek genel bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

## 2.1. İftitah Tekbiri

2.1.1. Hanefîlerde kabul edilen hüküm gereğince iftitah tekberi alan kadın, erkeğin yaptığından farklı olarak ellerini kulakların hizasına değil, parmak uçları omuz hizasına gelecek ölçüde kaldırır, tekbirin akabinde göğsünün üzerine gelecek şekilde sağ elini sol elinin üzerine koyar, kavrayıp tutmaz.<sup>31</sup> İbn Âbidin (öl. 1252/1836) bu hükme, ellerini giysisinin yeninden (manşet) çıkarmamasını da ilave etmiştir.<sup>32</sup> Hasan eş-

<sup>29</sup> İbn Kudâme, *Muğnî*, 2/258.

<sup>30</sup> Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (b.y.: Vizâretü'l-Evkâfî's-Suûdiyye, 1324/1906), 1/73; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi fi fûru'i'l-Mâlikîyye*, thk. Muhammed el-Morîtânî (Riyad: Mektebetü'l-Riyâdî'l-Hadîse, 1398/1978), 1/204.

<sup>31</sup> Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl Mergînânî, *Hidâye* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417/1997), 1/309; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-tâ'îli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1423/2002), 1/67; Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî el-Bağdâdî, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 119; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/109, 118; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-kâdir li'l-'âcizi'l-fakîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/288; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne, ts.), 1/66; İbn Nuceym, *Bahrü'r-r-râ'ik*, 1/561; a.mlf., *Eşbâh*, 278-279; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/211. *Tebyîn*'de, mezhepte hükmün hür kadınlara ilişkin olup köle kadınların erkeklerle aynı şekilde iftitah tekberi alacağına ilişkin bir görüşün olduğu da zikredilir. Bk. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/109; Ebû Bekr b. Muhammed b. Ali el-Haddâdî, *Sirâcü'l-vehhâc* (Dımaşk: Dâru'l-Kütübi'z-Zâhiriyyeti'l-Ehliyye, 2534), 163b.

<sup>32</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/211.

Şeybânî'den (öl. 189/805) gelen bir rivayete göre Ebû Hanife, kadının elleri avret olmaması hasebiyle tekbinin alınış şeklinde erkekle kadın arasında fark bulunmadığını zikretmiş olsa da kaynaklarda ilk görüşün daha doğru olduğu ifade edilmiştir.<sup>33</sup> Hükmün delili bağlamında herhangi bir nass zikretmeyen Hanefiler, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin (öl. 248/862) Hanefî fukahadan birinci görüş doğrultusunda rivayetlerde bulunduğunu ifade etmekle iktifâ etmişlerdir.<sup>34</sup>

Hanefîlerin ifadelerine bakıldığında hükmün daha ziyade kadının namazda riâyet etmesi gereken tesettürüne daha uygun olmasıyla ilişkilendirildiği söylenebilir.<sup>35</sup> Bu noktada kanaatimizce Hanefiler, kadının ellerini daha yukarıya kaldırdığı taktirde örtünmesi gereken yerlerin açılacağı ihtimaline binâen bu hükmü benimsemişlerdir. Diğer yandan kadının iftitah tekberi alışına ilişkin sahâbeden Ümmü'd-Derdâ el-Eslemiyye (öl. 30/650)<sup>36</sup> ile Hafsa bnt. Sîrîn (öl. 101/719),<sup>37</sup> tâbiûndan Âtâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732),<sup>38</sup> Hammâd b. Ebû Süleymân (öl. 120/738)<sup>39</sup> ve Zührî'den (öl. 124/742),<sup>40</sup> Hanefîlerin görüşüne paralel doğrultuda rivayet edilen birtakım fetva ve uygulamalar mezhepte benimsenen bu hükmü teyit ediyor olsa da *Kütüb-i Sitte* muhtevâsında da bulamadığımız bu rivâyetlerin Hanefîlerce istidlâle elverişli görülmemiş olması muhtemeldir.

**2.1.2.** Hanbelî mezhebinde kadınların tekbir esnasında ellerini kaldırmalarıyla ilgili olarak Ahmed b. Hanbel'den gelen iki rivâyetten birine göre kadın ellerini kaldırır. Zira hakkında tekbir farz kılınan kişinin

<sup>33</sup> Mergînânî, *Hidâye*, 1/309; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/24; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/109; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/288 İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Günyetü'l-mütemellî fi şerhi Münyeti'l-Musallî: Halebî Kebîr* (b.y.: Dâru Saâde, 1325), 300.

<sup>34</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 2/24; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/288.

<sup>35</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 2/24; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/67; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/109; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/288.

<sup>36</sup> Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004), 2/69 (No. 2482).

<sup>37</sup> İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 2/70 (No. 2487).

<sup>38</sup> İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 2/70 (No. 2483, 2486).

<sup>39</sup> İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 2/70 (No. 2485).

<sup>40</sup> İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 2/70 (No. 2484).



erkekler gibi ellerini de kaldırması gerekir. Meseleye ilişkin tek fark, kadınların erkekler gibi omuzlara kadar değil, bundan daha az ölçüde kaldırmasına ilişkindir. Sahâbe hanımlarından Ümmü'd-Derdâ<sup>41</sup> ile Hafsa b. Sîrîn'in<sup>42</sup> de tekbir sırasında ellerini kaldırdıkları rivayet edilmektedir. İbn Hanbel' den gelen diğer rivayete göre ise; kadının tekbir sırasında ellerini kaldırması, (el, kol gibi) avret mahallinin açılmasına sebebiyet vereceğinden kadın için gerekli değildir.<sup>43</sup>

## 2.2. Kıraat

**2.2.1.** Hanefî mezhebinde kıraatin keyfiyetine ilişkin kadınla erkek arasındaki tek fark; sabah, akşam ve yatsı namazlarından müteşekkil olan cehrî namazlarda kadının kıraatinin sesli olmamasıdır. Bu konuda Hanefî fukahasının ifadelerine bakıldığında, nassa dayalı bir istidlâl olmaksızın, her ne kadar ihtilafı olsa da kadının sesinin namazda avret olacağına ilişkin görüşten hareketle böyle bir hüküm verildiği görülmektedir.<sup>44</sup>

**2.2.2.** Şâfiî mezhebinde kıraate ilişkin erkeklerden farklı olarak kadınlar, cehrî namazlarda mahremi olmayan erkeklerin yanında gizli (hafî) kıraat yaparlar.<sup>45</sup> Kadının sesi mezhepteki râcih görüşe göre avret kabul edilmemesine rağmen Şâfiîler tarafından benimsenen bu hüküm<sup>46</sup> *fitne endişesi* ile ilişkilendirilmiştir.<sup>47</sup>

**2.2.3.** Hanbelî mezhebinde yanında yabancı bir erkek bulunduğu takdirde kadınlar için cehrî kıraat uygun değildir, hafî kıraatte bulunmalıdırlar.<sup>48</sup>

**2.2.4.** Mâlikî mezhebinde namazın rükünlerine ilişkin kadın ile erkek arasında bir farklılık kabul edilmemiş olmakla birlikte, Mâlikî literatürün satır aralarında cehrî kıraat konusunda kadın-erkek arasında farklılık arzeden bir hükmün mevcut olduğunu tespit ettiğimizi ifade etmek gerekir. Bu bağlamda; mezhepte benimsenen görüşe göre erkekler

<sup>41</sup> İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 2/69 (No. 2482).

<sup>42</sup> İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 2/70 (No. 2487).

<sup>43</sup> İbn Kudâme, *Mugnî*, 2/139.

<sup>44</sup> İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik*, 1/561; a.mlf., *Eşbâh*, 278; İbn Âbidîn, *Reddül muhtâr*, 2/78, 211.

<sup>45</sup> Müzenî, *Mecmû'*, 3/355-356; Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 2/162.

<sup>46</sup> Müzenî, *Mecmû'*, 3/356.

<sup>47</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 2/162; Zuhaylî, *Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*, 747.

<sup>48</sup> Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1403/1983), 5/15.

için cehrî kıraatin a'zamî ses seviyesinde bir sınır yokken, kadınlar için cehrî kıraatin tek bir seviyesi bulunmaktadır. O da en fazla kendilerinin duyabileceği bir ses tonunu ifade etmektedir.<sup>49</sup>

### 2.3. Rükû ve Secde

**2.3.1.** Hanefî kaynaklarında zikredildiği üzere rükûda kadın, parmakları dizlerinin üstüne gelecek şekilde ellerini uyluklarının üstüne koymalı, el parmaklarının arasını açmamalı,<sup>50</sup> kollarını erkekler gibi dik tutmamalıdır.<sup>51</sup> Bunların yanı sıra az eğilerek dizlerini hafif bükmesi ve topuklarını birleştirmesi gerektiği de zikredilmiştir.<sup>52</sup> Hanefî fukahasının bu meseleye ilişkin izahları, tesettüre riayet ilkesinden hareketle bu hükme ulaştıklarını göstermektedir.<sup>53</sup>

Hanefî kaynaklarında kadının secde şekli ise; derli toplu bir şekilde olması, kalçasını yukarıya kaldırmayarak karnını uyluklarına yapıştırmaması, kollarını erkeklerin yaptığı gibi aksine iki yana açmayarak yere ve vücudunun iki yanına birleştirmesi gerektiği şeklinde zikredilmiştir.<sup>54</sup>

Secdeye ilişkin rivayet edilen "Sizden biriniz secde ettiğinde kollarını köpeğin yere yayması gibi yaymasın."<sup>55</sup> hadisinin muhatabının erkekler olduğunu zikreden Hanefîler,<sup>56</sup> kadınların secde ediş keyfiyeti

<sup>49</sup> Kadının hafî kıraatinin derecesi ise râcih görüşe göre dilini hareket ettirmesidir. Bk. Şahnu'n, *Müdevvene*, 1/65; Desûkî, *Hâşiye*, 1/242-243.

<sup>50</sup> Zeylaî, *Tebyîniü'l-hakâ'ik*, 1/118; Haddâdî, *Sirâcü'l-vehhâc*, 163b; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik*, 1/561; a.mlf., *Eşbâh*, 278; İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/211.

<sup>51</sup> Burhanpurlu Şeyh Nizâmüddîn vd., *Fetâva'l-hindiyeye*, 1/74; İbrâhîm el-Halebî, *Halebî Kebîr*, 316.

<sup>52</sup> İbrâhîm el-Halebî, *Halebî Kebîr*, 315-316; *Reddü'l muhtâr*, 2/211.

<sup>53</sup> İbrâhîm el-Halebî, *Halebî Kebîr*, 316; İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/211.

<sup>54</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989), 1/23; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 2/62; Mergînânî, *Hidâye*, 1/333; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, 124; Zeylaî, *Tebyîniü'l-hakâ'ik*, 1/118; Haddâdî, *Sirâcü'l-vehhâc*, 163a; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/72; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik*, 1/561; a.mlf., *Eşbâh*, 278; İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/211; Şeyh Nizâmüddîn, *Fetâva'l-hindiyeye*, 75; İbrâhîm el-Halebî, *Halebî Kebîr*, 322.

<sup>55</sup> اعْتَدِلُوا فِي السُّجُودِ، وَلَا يَبْسُطُ أَحَدُكُمْ ذِرَاعَيْهِ أَنْبَسَاطَ الْكَلْبِ [Buharî, "Ezan", 141 (No. 822); Tirmizî, "Salât", 90 (No. 275); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/305). Benzer lafızlarla başka bir rivâyet için bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 157 (No. 897)].

<sup>56</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 2/61-62.

ile ilgili olarak Yezîd b. Ebî Habîb'ten rivâyet edilen, Ebû Dâvud'un mürsel hadisler arasında yer verdiği şu rivayetle ihticac etmişlerdir:<sup>57</sup>

Hiz. Peygamber namaz kılan iki kadının yanına uğrayıp (onlara şöyle) demiştir: “*Secde ettiğiniz vakit büzüşün. Kadın bu (secde) konuda erkek gibi değildir.*”<sup>58</sup>

Hanefiler kadının secde halinde bu şekildeki duruşunun efdaliyetine yönelik Hiz. Ali'nin farkı lafızlarla zikredilen “Kadınlar namaz kıldıklarında derli toplu hareket etsinler, uyluklarını (vücutlarına) bitişirsinler.” kavlini de delil nev'inde beyan etmiş olsalar da Beyhakî'nin bu meseleye ilişkin Hiz. Ali'den nakledilen iki rivayetin de zayıf olarak tavsif ettiğini ifade etmek gerekir.<sup>59</sup>

Ayrıca hükme delâlet yönünden sarîh bir delil olmasa da, “Kadın avrettir (örtünmesi gereken kimsedir).”<sup>60</sup> merfû hadisine de istinâd eden Hanefiler,<sup>61</sup> secdede bu tarz oturuşun kadının tesettürüne riâyeti açısından daha münasip olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>62</sup>

**2.3.2.** Kadının secdedeki durumuna ilişkin Şâfiî literatüründe, İmam Şafiinin, kadının tesettürünü en iyi şekilde muhafaza edebilmesi açısından, büzüşerek (أَنْ تَضُمَّ بَعْضَهَا إِلَى بَعْضِ), kollarını iki yana açmayıp karnını uyluklarına bitişirmek suretiyle oturmasının daha uygun bulunduğu yönelik (... احب للمرأة) ifadeleri, ayrıca rükû, celse gibi namazın diğer erkanında da kadının mümkün olduğu kadar tesettüre riayet ilkesini

<sup>57</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/118; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik*, 1/561

<sup>58</sup> مَرَّ عَلَى امْرَأَتَيْنِ تُصَلِّيَانِ فَقَالَ إِذَا سَجَدْتُمَا فَضُمَّمَا بَعْضَ اللَّحْمِ إِلَى الْأَرْضِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ لَيْسَتْ فِي ذَلِكَ كَالرَّجُلِ [Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *el-Merâsîl*, nşr. Abdülazîz İzzüddîn es-Sirvân (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1406/1986), 103 (8); Beyhakî, *Sünen*, 2/315 (No. 3201)].

<sup>59</sup> Rivayetlerin biri Beyhakî'nin *Sünen*'inde “اذا سجد المرأة فلنضم فخذيهما” (Beyhakî, *Sünen*, 2/314 (No. 3197) olarak zikredilirken, diğer rivayet de başka kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır: إِذَا صَلَّتِ الْمَرْأَةُ فَلْتَحْتَفِزْ وَلْتَضُمَّ فِجْدَيْهَا İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 2/123-124.

<sup>60</sup> الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ مَشْتَوْرَةٌ (Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 1/298).

<sup>61</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/23.

<sup>49</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/23; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i'*, 2/62; Mergînânî, *Hidâye*, 1/333; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, 561; Haddâdî, *Sirâcü'l-vehhâc*, 163a; İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/211.

ölçüt almasının efdaliyeti üzerinde duran beyanları mezhep görüşü olarak zikredilmektedir.<sup>63</sup>

**2.3.3. Hanbelî mezhebinde kadının rükû ve secde haline ilişkin olarak, derli toplu olması (تَجَمُّعُ نَفْسِهَا فِي الرَّجُوعِ وَالسُّجُودِ), bedeninin avret olarak kabul edilen kısmının görülebileceği endişesiyle kollarını erkeklerin yaptığı gibi iki yana açmamasının daha uygun olduğu ifade edilmiştir.<sup>64</sup>**

Hanbelîler kadınların rükû ve secde haline ilişkin serdettikleri görüşlerini Hanefî mezhebinde de delil nev'inde zikredilen, Beyhakî'nin zayıf olarak tavsif ettiği,<sup>65</sup> Hz. Ali'nin "Kadınlar namaz kıldıklarında derli toplu hareket etsinler, uyluklarını (vücutlarına) bitiştersinler."<sup>66</sup> kavliyle ihticâc etmişlerdir.

## 2.4. Celse, Teşehhüt ve Ka'de

**2.4.1. Hanefîler kadının namazda celse, teşehhüt ve kâde-i ahîrede erkeklerin oturuş şekline (iftiraş) farklı olarak teverrük halinde oturmaları gerektiğini zikretmişlerdir.<sup>67</sup> Teverrükten maksat; sol kalçanın üzerine oturarak iki ayağı sağ tarafa doğru yan yatırıp çıkarmaktır.<sup>68</sup> Ayrıca bazı kaynaklarda setr-i avretin namazın bir farzı olduğundan hareketle, kadının sünnet olan oturma şeklini tatbik etmesindenense tesettüre riâyet etmesinin daha münasip olduğu zikredilmiştir.<sup>69</sup>**

Hanefîlerce zikredilen bu hükmün Şâfiî ve Mâlikîlerin görüşüyle aynı doğrultuda olduğu ifade edilmelidir. Zira namazın rükünlerinde kadın-erkek farklılığının gözetilmediği Mâlikîlerde gerek ka'de gerekse

<sup>63</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1422/2000), 2/264-265; Müzenî, *Mecmû'*, 3/380-381, 406; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzâtü't-tâlibîn* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991), 1/259; Râfiî, *Şerhu'l-kebîr*, 1/524.

<sup>64</sup> Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Hırakî, *Muhtasarü'l-Hırakî* (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1413/1993), 24; İbn Kudâme, *Mugnî*, 2/258; Ebü'n-Necâ Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî, *İkânâ li-tâlibi'l-intifâ'* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/125.

<sup>65</sup> Beyhakî, *Sünen*, 2/314 (No. 3197).

<sup>66</sup> إِذَا صَلَّتِ الْمَرْأَةُ فَلْتَحْتَفِزْ وَلْتَضُمَّ فَحَدِيَّةَ [İbn Ebû Şeybe, *Muşannef*, 1/123-124 (No. 2790)].

<sup>67</sup> Mergînânî, *Hidâye*, 1/337; Zeylaî, *Tebyînü'l-haqa'ik*, 1/118; Haddâdî, *Sirâcü'l-vehhâc*, 166a; İbn Nuceym, *Bahrü'r-râ'ik*, 1/561; a.mlf., *Eşbâh*, 279; İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/211; Şeyh Nizâmüddîn, *Fetâva'l-hindiyye*, 75.

<sup>68</sup> Mergînânî, *Hidâye*, 1/337; Haddâdî, *Sirâcü'l-vehhâc*, 166a.

<sup>69</sup> Haddâdî, *Sirâcü'l-vehhâc*, 166a.

celsede teverruk oturuşu benimsenmişken,<sup>70</sup> celse veya ka' dedeki oturuşla ilişkin muhtelif bir hükmün yer almadığı Şâfiî mezhebine göre kadınların erkekler gibi kade-i ûlâda iftiraş, kade-i âhirede ise teverruk halinde oturmaları gerekir.<sup>71</sup> Görüldüğü üzere her ne kadar teverruk adı verilen oturuş şeklinin mahiyeti Hanefî mezhebi ile diğer mezhepler arasında kısmî bir farklılık arzetsede,<sup>72</sup> nihâî noktada kadınların oturuşuyla ilgili Hanefilerce tasvîb edilen hükümlerle örtüştüğü görülmektedir.

Bazı Şâfiî kaynaklarında ayrıca oturarak namaz kılan kadının bağdaş kurarak oturması gerektiğine de temas edilmektedir.<sup>73</sup>

**2.4.2.** Hanbelî mezhebinde kadının celsedeyken bağdaş kurarak oturması (مُتَبَعَةً) veya teverruk halinde oturmasının daha uygun olduğu kabul edilmiş,<sup>74</sup> İbn Hanbel'in kadının celsede iken teverruk halinde (السَدَل) oturmasını daha münasip gördüğü (أَعْجَبُ إِلَيَّ) rivayet edilmiştir.<sup>75</sup>

Hanbelîler ayrıca İbn Ömer'in, *kadınların namazda bağdaş kurarak oturmalarını emrettiğine* yönelik kavlini görüşlerini teyit amacıyla beyan etmiş olsalar da,<sup>76</sup> konuya ilişkin rivayetlerin yer aldığı kaynaklarda bu rivayete rastlamadığımızı belirtmek gerekir.

## 2.5. Namazda Uyarı İçin "Sübhânallah" Demek

**2.5.1.** Namazın doğrudan edâ şekline yönelik bir farklılık olmasa da kadınların namazına ilişkin kabul edilen tâlî bir diğer farklılık da cemaatle namaz kılarken hata yapan imama yanıldığını fark ettirmek amacıyla erkekler "Sübhânallah" derken kadınların ellerini birbirine vurmalarının gerektiğidir.<sup>77</sup> Hanefî literatüründe bu konuya kadının

<sup>70</sup> Şahnuîn, *Müdevvene*, 1/73; İbn Abdülber, *Kâfi*, 1/204.

<sup>71</sup> Müzenî, *Mecmû'*, 3/429-431.

<sup>72</sup> Farklılık; teverruk oturuşunun, Hanefilerde sağ ayağın yandan çıkarılması, Mâlikîlerde kible istikametine doğru dikilmesine yönelik kabulden kaynaklanmaktadır. Dört fıkıh mezhebinin teverruk yorumu için bk. Mergînânî, *Hidâye*, 1/337; Haddâdî, *Sirâcü'l-vehhâc*, 166a; Müzenî, *Mecmû'*, 3/430; Şahnuîn, *Müdevvene*, 1/73; Ebü'l-Berekât Mevdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh el-Harrânî, *el-Muharrer fi'l-fıkıh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1378/1959), 1/66.

<sup>73</sup> Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, 2/162.

<sup>74</sup> Hırakî, *Muhtaşaru'l-Hırakî*, 24; İbn Kudâme, *Mugnî*, 2/258; Haccâvî, *İknâ'*, 1/125.

<sup>75</sup> İbn Kudâme, *Mugnî*, 2/258.

<sup>76</sup> İbn Kudâme, *Mugnî*, 2/259.

<sup>77</sup> İbn Nüceym, *Eşbâh*, 278; İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/211.

sesinin avret olup olmaması yönünden değinilmiştir. Mevzuya ilişkin ihtilaf bir yana,<sup>78</sup> Hanefîlerden kadının nağmeli sesini namazda veya namaz dışında avret olarak kabul edenler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Sübhânallah erkekler için, el çırpma kadınlar içindir."<sup>79</sup> merfû hadisini delil zikrederek, kadının sesinin avret olma hususiyetini izah etmektedir.<sup>80</sup> Kadının sesini avret kabul etmeyenler kadının tesbîhte bulunmamasını *fitne endîşesi* ile izah etmişlerdir.<sup>81</sup>

**2.5.2. Şâfiî mezhebinde cemaatle namaz kılarken hata yapan imama yanıldığına farketmek amacıyla erkekler "Sübhânallah" derken kadınlar ellerini birbirine vururlar. Alkışlama (التصفيق) olarak ifade edilen bu hareketin ne şekilde yapılacağı mezhepte tercih edilen görüşe göre önemli değildir. Buna göre; sağ veya sol elin içiyle diğer elin dışına vurulması, ellerin dışının birbirine vurulması şeklinde olabileceği gibi, örfen alkış olarak ma'rûf olan, ellerin iç kısımlarının birbirine vurulması**

<sup>78</sup> Söz gelimi *Reddü'l muhtâr* ve *Nehru'l-fâ'ik*'te kadının sesinin râcîh görüşe göre avret olmadığı zikredilirken, *Muhî't*'te aksi görüş benimsenmiştir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/79; Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri, *en-Nehru'l-fâ'ik*, nşr. Ahmed İzzü İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 1/183; Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhî'tü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 5/315. Kadının sesini avret olarak kabul edenlerin mevzuyu daha ziyade kadının Kur'an öğretimi sırasındaki kıraati, telbîye yapılması veya namazda tesbîh yerine el çırpması gibi örnekler üzerinden işlemeleri, kanaatimizce kadının nağmeli sesinin avret kabul edildiğini göstermektedir. Nitekim Ebü'l-Abbâs Kurtubî de konuya ilişkin şöyle der: "Zekası kıt olanlar "Kadının sesi avrettir sözümüzle kadının konuşmasını kastettiğimizi sanmasınlar. Zira bu doğru değil. Biz mahremi olmayan erkeklerin kadınlarla ihtiyaç halinde konuşmalarını tecviz ediyoruz. Ancak kadınların yüksek sesle konuşmalarını, seslerini uzatmalarını, yumuşatmalarını ve nağmeli okuyuşlarını caiz görmüyoruz. Çünkü bu durumda erkelerin meyletmeleri ve şehvetin harekete geçmesi söz konusudur. Bundan dolayı ki kadının ezan okuması da caiz değildir." Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/79.

<sup>79</sup> التَّصْفِيقُ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ [Buhârî, "el-Amel fi's-salât", 5 (No. 1204); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006), "Salât", 23 (No. 106, 107); Tirmizî, "Salât", 156 (No. 369)].

<sup>80</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l muhtâr*, 2/79.

<sup>81</sup> Ebü'l-İhlâs Hasen b. Âmmâr b. Alî eş-Şürübülâlî, *Merâkı'l-felâh bi-İmdâdi'l-fettâh*, nşr. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed b. 'Aveyzâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 136-137.

şeklinde de yapılabilir. Bazı Şâfiîler, oyun ve eğlence manasına gelmesinden ötürü alkış şeklinde el çırpmanın uygun olmadığını, bu hareketin hâssaten oyun amacıyla yapıldığı taktirde namazı batıl kılacağını da belirtmişlerdir.<sup>82</sup> Bu meseleye dair Şâfiîler Ebû Hureyre ve Sehl b. Sa'd'dan nakledilen, "Sübhânallah erkekler için, el çırpma kadınlar içindir."<sup>83</sup> merfû hadisini delil olarak zikretmektedirler.<sup>84</sup>

**2.5.3.** Bu meselede Hanefî ve Şâfiîlerle aynı hükmü benimseyen Hanbelîlere göre erkekler "Sübhânallah" derken kadınlar sağ elin içiyle sol elin dışına vururlar. Bu harekette aşırıya gidilmesinin namazı bâtil kılacağı kaydını da zikreden Hanbelîler, kadınların tesbîhle uyarıda bulunması mekrûh kabul etmişler ve bu meselede "Sübhânallah erkekler için, el çırpma kadınlar içindir."<sup>85</sup> hadisiyle ihticâc etmişlerdir.<sup>86</sup>

Namazın rükünlerine dair hükümlerde kadın ile erkek arasında bir farklılığın bulunmadığını kabul eden Mâlikîler bu meseleye ilişkin diğer üç mezhep tarafından zikredilen hükmü reddetmişlerdir. Mâlikîler görüşlerini temellendirmede Hz. Peygamber'den (s.a.v.) namaza ilişkin zikredilen rivayetlerde bulunan âmm lafızları hareket noktası olarak kabul etmişlerdir.<sup>87</sup> Bu bağlamda namazda yanılan kimseyi uyarmak için "Sübhânallah" denilmesi hükmünün hem erkek hem de kadınlara şâmil olduğunu benimseyen Mâlikîlere göre, diğer üç sünnî mezhep tarafından delil olarak zikredilen "...El çırpma kadınlar içindir..."<sup>88</sup> rivâyetinde Hz. Peygamber (s.a.v.) kadınlara ilişkin farklı bir hüküm vaz' etmemekte, sadece sahâbenin namaz esnasında el çırpmasını bir nev'i kadınsı bir davranış olarak zemmetmektedir.<sup>89</sup>

<sup>82</sup> Mâverdi, *Hâvi'l-kebîr*, 2/163-164; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/291; Râfiî, *Şerhu'l-kebîr*, 2/49.

<sup>83</sup> التَّسْبِيحُ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيحُ لِلنِّسَاءِ [Buhârî, "el-Amel fi's-salât", 5 (No. 1204); Müslim, "Salât", 23 (No. 106, 107); Tirmizî, "Salât", 156 (No. 369)].

<sup>84</sup> Mâverdi, *Hâvi'l-kebîr*, 2/163-164; Râfiî, *Şerhu'l-kebîr*, 2/49.

<sup>85</sup> التَّسْبِيحُ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيحُ لِلنِّسَاءِ [Buhârî, "el-Amel fi's-salât", 5 (No. 1204); Müslim, "Salât", 23 (No. 106, 107); Tirmizî, "Salât", 156 (No. 369)].

<sup>86</sup> Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 1/380-381.

<sup>87</sup> Şahnu'n, *Müdevvene*, 1/73.

<sup>88</sup> Rivâyetin tam metni için bk. Buhârî, "el-Amel fi's-salât", 5 (No. 1204); Müslim, "Salât", 23 (No. 106, 107); Tirmizî, "Salât", 156 (No. 369).

<sup>89</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/460.

### 3. Mezhep Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Namazın rükünlerinin niteliğine dair hükümlerde kadın ile erkek arasında farklılık olup olmadığına ilişkin sünnî fıkıh mezheplerinin iki türlü bakış açısına sahip olduğu görülmektedir.

Bu mevzuda en mufassal hüküm farklılıklarını benimsemiş olan Hanefîlerin görüşleri genel bir şekilde değerlendirildiğinde; fukahânın hadis kritiği açısından zayıf bazı rivâyetlerden istidlalde buldukları, bu noktada *kadının namaz içinde tesettüre riâyet etmesinin gerekliliği* prensibinden yola çıkılarak hükümlerin rasyonel bir zemine oturtulmaya çalışıldığı intibayı uyanmaktadır. Muhtemel ki, ibadete müteallik bu mevzunun büyük ölçüde nassa dayalı ihticâca elverişli olmaması nedeniyle, Hanefîler ilgili ahkâmın vücûbiyeti veya sünnet oluşuyla ilgili kategorik bir hüküm tavsîfinde bulunmamışlardır. Halebî'nin "Kadına namazda sünnet olan şey, tesettüre en uygun hareketi yapmasıdır."<sup>90</sup> ifadesinin ise "namazın edasına ma'tûf mezkûr hükümlerin tatbîkinin fıkhen hoş/daha münasip bir davranış olması" şeklinde yorumlanması mümkündür.

Şâfiîlerin temelde Hanefîlerle aynı doğrultuda cinsiyete göre kategorik hükümler benimsemiş olmalarına rağmen Hanefîler gibi tafsilatlı bir ayrıma gitmedikleri ve şekilsel açıdan uzun izahlarda bulunmadıkları görülmektedir. Neticede tâlî bazı hükümler dışında Şâfiî mezhebinde kadın ile erkeğin namazında neredeyse hiçbir farklılık olmadığı ortaya çıkmaktadır. Mezkûr meselelerdeki farklılıklara ilişkin, gerek İmam Şafiî'nin "kadın için uygun buluyorum (... أحب للمرأة)" ifadesi, gerekse Şafiî fukahâsının bu farklılıklara riâyet edilmemesini hoş olmayan bir davranış olarak tavsif etmekle birlikte namazın sıhhatine bir engel teşkil etmediğini beyan etmeleri,<sup>91</sup> kanaatimizce mezkûr hükümlerin tavsiye olarak zikredildiğini, Hanefîlere kıyasla tatbîk kuvveti açısından kavî bir müstehab olarak telakki edilmediğini ortaya koymaktadır.

Mâlikîler namazın edâsına ilişkin rivayetlerdeki hitâbın âmm oluşundan hareketle hükümlerde cinsiyet temelli bir ayrım olmadığı kanaatini taşımaktadırlar.

<sup>90</sup> İbrâhîm el-Halebî, *Halebî Kebîr*, 322.

<sup>91</sup> Mâverîdî, *Hâvi'l-kebîr*, 2/163.



Hanbelîler ise Mâlikîlerle paralel doğrultuda prensip olarak namazın edasına ilişkin kadın ile erkek arasında bir farklılığın bulunmadığını kabul etmekle birlikte;<sup>92</sup> Hanefî ve Şâfiîlerin de hareket noktası olan *kadının tesettürüne daha ihtimam gösterebilmesi* ilkesine ma'tuf farklılık arzeden bazı hükümler üzerinde durmuşlardır.

Hanbelîlerin mevzuya ilişkin görüşlerine bakıldığında; kanaatimizce zikredilen hükümlerin, sayıca oldukça az birtakım rivâyetlere istinad etse de daha ziyade aklî izahlardan beslendiği görülmektedir. İbn Teymiyye'nin, kadının namazına dair mevcut farklılıkların namazın tekâmülü için gerekli olduğunu zikretmesi,<sup>93</sup> mezkûr ahkâmın mezhepte tavsiye niteliğinde olduğunu göstermektedir.

### Sonuç

İslâm'da en önemli dinî vecibelerden biri olan namazın vücûbiyeti nasslarla belirlenirken namazın şart ve rükünlerine ilişkin hükümlerin kaynağını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ve sahabe uygulamaları teşkil etmiştir. Namaza ilişkin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen, fikhî istidlâlin mümkün olduğu rivâyetlere bakıldığında; namazın şartlarında ve rükünlerinde kadın ile erkek arasında temelde bir farklılığın zikredilmediği, "Beni nasıl namaz kılıyor olarak gördüyseniz öylece namaz kınız!"<sup>94</sup> merfû hadisinin de delalet ettiği âmm hüküm gereğince namazın edâsına yönelik kadın ile erkeğin aynı hükümlere muhâtab olduğu görülmektedir.

Bununla birlikte dört fikhî mezhebin literatürü incelendiğinde; diğer üç mezhepten farklı bir bakış açısıyla, namaza ilişkin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen rivayetlerde âmm lafızlar bulunmasından hareketle ilgili bütün ahkâmın hem erkek hem de kadınlara şâmil olduğunu düşünen Malikîler bir yana; Hanefîler, Şâfiîler ve Hanbelîlerin, kadınların namazda iftitah tekbiri, rükû, secde, celse ve ka'dedeki hallerine ilişkin erkeklerinkinden farklı hükümler serdettikleri, görüşlerini bazı rivayetler ve aklî istidlâller ile temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu noktada en mufassal hüküm farklılıklarına Hanefîler yer verirken, Şâfiîler ile Hanbelîler yüzeysel ölçüde ve az sayıda bazı hükümlere temas etmişlerdir.

<sup>92</sup> İbn Kudâme, *Mugnî*, 2/258.

<sup>93</sup> İbn Teymiyye, *Muharrer*, 1/67.

<sup>94</sup> صلوا كما رأيتموني أصلي [Buhârî, "Ezan", 18 (No. 631); Beyhakî, *Sünen*, 2/486-487 (No. 3856)].

Evvelemirde; kadınlarla ilgili zikredilen hükümler umûmu'l-belva niteliği taşımakla birlikte, kendilerine fikhî mesned teşkil eden rivayetlerin oldukça az sayıda olması kanaatimizce nazar-ı dikkate alınacak en önemli nokta olarak gözükmektedir. Hadis kritiği açısından irdelendiğinde; kadının namazda imama yanıldığını farkettermek amacıyla "Sübhânallah" demek yerine ellerini birbirine vurması ile ilgili üç mezhep tarafından benimsenen hükmün ihticâc edildiği hadis bir yana konulacak olursa, diğer hükümlerin temelde istinâd ettiği rivayetlerin zayıf oldukları görülmektedir. Buna rağmen, içlerinde dört mezhep imamı da olmak üzere pek çok fukahânın muayyen bazı şartlar muvacehesinde zayıf hadisle amel edilebileceğini kabul etmelerinin, ilgili meselelerdeki ihticâc müşkilâtını bütünüyle olmasa da ortadan kaldırdığı düşünülebilir.

Buradan hareketle rivayetlerin sıhhatine yönelik değerlendirmelerin ictihâdî olduğu, bir başka ifadeyle hadislerin sıhhatine yönelik bakış açısının muhaddis ve fukahaya göre farklılık arzettiği göz önünde bulundurulduğunda, mevzuya ilişkin istinad edilen zayıf rivayetlerin fukahâ tarafından istidlale elverişli görülmüş olması muhtemel gözükmektedir. Bu noktada fukahânın daha ziyade mana olarak değerlendirmeleri yönüyle mezkûr rivayetlere değer atfetmiş olmaları mümkün gözükmektedir. Hassaten konuya ilişkin Hanefî ve Hanbelîlerin ihticac ettiği Yezid b. Ebî Habib'ten gelen mürsel rivayete muvafık sahabe kavlinin de mevcudiyeti, teknik olarak fukahânın istidlalini kolaylaştırdığı söylenebilir. Ayrıca sahih hadis bulunmayan taabbudî konularda zayıf hadisle hüküm vermenin rey ve kıyas ile hüküm vermekten evlâ görülüyor olması ve ahkâm-ı şer'iyye haricindeki fezâil ile ilgili meselelerde zayıf hadisle amel edilebileceğine yönelik kanaatlerin de bu konuya tesir ettiği düşünülebilir.

Kadının namazındaki rükünlerin niteliğine dair serdedilen hükümlerde bazı hadis ve sahâbe kavillerine istinâd edilmesi bir yana, Şafiî literatüründe konuya ilişkin neredeyse hiçbir naklî delilin mevcut olmaması, Hanefî ve Hanbelî literatüründe ise kısmen yer bulması, kanaatimizce bu konuda üç mezhebin daha ziyade genel bazı ilkelerden hareketle hüküm verdiklerini göstermektedir. Bu noktada kadının namazına ilişkin farklılıkların mesnedine ilişkin üç mezhep literatüründe zikredilen *أستر لها* (kadının tesettürüne daha uygundur)" ifadesi, fukahânın

kadınların namazına dair tesettüre uygunluk ilkesini bir ölçüt olarak ele aldıklarını göstermektedir.

Netice olarak; Beyhakî'nin de ifade ettiği gibi namazda kadınla erkek arasındaki hüküm farklılıkları tesettürle ilgili olup, bu noktada kadın, fukahâ tarafından namazda tesettürünü muhafaza etmek için en münasip şekilde hareket etmekle mükellef addedilmiştir.<sup>95</sup> Bu minvalde kanaatimizce; Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî fukahânın taabbudî nitelikli bu mevzuda ağırlıklı olarak birtakım ilkesel ölçütlerden hareket etmeleri, ihticac edilen naklî delillerin istidlale elverişlilik açısından fezâil meselelerine münasip olması, zikredilen ahkâmın bir vücûbiyet teşkil etmediğini, fıkhen mendûb olarak telakki edilebileceğini ortaya koymaktadır.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. nşr. Şuayb Arnaût vd.. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İkânâ'*. 6 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.
- Burhâneddîn Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîttü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Burhanpurlu Şeyh Nizâmüddîn vd.. *el-Fetâva'l-hindiyeye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Desûkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye 'ale's-Şerhî'l-kebîr*. 4. Cilt. b.y.: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. nşr. Abdülazîz İzzüddîn es-Sirvân. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1406/1986.

<sup>95</sup> Beyhakî, *Sünen*, 2/314.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd.. 7 Cilt. Dimaşk-Hicaz: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009.
- Fevzân, Sâlih b. Fevzân b. Abdillâh. *Teysîru Zâde'l-Müstakni fi'l-fikhi'l-Hanbelî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971.
- Haccâvî, Ebû'n-Necâ Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ. *İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*. thk. Abdüllatîf Muhammed Mûsâ es-Sübkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Haddâdî, Ebû Bekr b. Muhammed b. Ali. *Sirâcü'l-vehhâc*. Dimaşk: Dâru'l-Kütübi'z-Zâhiriyyeti'l-Ehliyye, 2534, 1a-522b.
- Hâkim Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2002.
- Hırakî, Ebû'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh. *Muhtaşaru'l-Hırakî*. thk. İbrâhîm Muhammed Ebû Huzeyfe. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1413/1993.
- İbn Abdülber Nemerî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâfi fi fûru'i'l-Mâlikîyye*. thk. Muhammed el-Morîtânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Riyâdi'l-Hadîse, 1398/1978.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimaşkî. *Reddü'l muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd.. 14 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Asker Bağdâdî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Asker. *İrşâdü's-sâlik ilâ eşrefi'l-mesâlik*. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî. *el-Muşannef*. thk. Hamid b. Abdillâh el-Cum'a vd.. 16 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Cemmâilî. *Mugnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd.. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Nuceym, Sirâcuddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *en-Nehrü'l-fâ'ik*. nşr. Ahmed İzzû İnâye. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü'r-râ'ik*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 9 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997.

- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b Abdillâh el-Harrânî. *el-Muharrer fi'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1378/1959.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. thk. Abdurrâzîk Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî el-Bağdâdî. *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- İmam Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1422/2000.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *Günyetü'l-mütemelli fi şerhi Münyeti'l-Muşallî: Halebî Kebîr*. b.y.: Dâru Saâde, 1325.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd.. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kurtubî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1995.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Muavviz vd.. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye*. thk. Nuaym Eşref Nûr Muhammed. 8 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmî'l-İslâmiyye, 1417/1997.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-tâ'lîli'l-Muhtâr*. thk. Hâlid Abdurrahman el-Ak. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1423/2002.
- Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne, ts.
- Munawwar, Munir Ahmad. *Mard Wa Aurat Ki Namaz Ke Farg Par Tafsilî Jazia*. b.y.: Mektebetü Ehlü's-Sünne ve'l-Cemaat, ts.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Nazar b. Muhammed el-Faryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Muti'î. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn*. thk. Züheyr eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991.
- Râfiû, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Fethu'l-'azîz fi Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*. thk. Alî Muhammed Muavviz vd.. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Şahnuûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevenetü'l-kübâ*. 16 Cilt. b.y.: Vizâretü'l-Evkâfi's-Suûdiyye, 1324/1906.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Âmmâr b. Alî. *Merâkı'l-felâh bi-İmdâdi'l-fettâh*. nşr. Ebû Abdîrrahmân Salâh b. Muhammed b. 'Aveyzâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf. *Naşbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li-Sekâfeti'l-İslâmiyye, ts.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik*. 6 Cilt. Multan: Mektebetü İmdâdiyye, ts.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1405/1985.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2021, 16: 421-450

## **Arap Dilinde İsmın İkili Taksiminde Vâsita Olgusu**

**Mahsum TAŞ**

Dr. Öğr. Görevlisi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Ph.D Lecturer, Siirt University, Faculty of Theology,

Arabic Language and Rhetoric

Siirt, Turkey

ebulmina@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-3158-8631

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 25 Mart / March 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 16 Nisan / April 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 421-450

**Atıf / Cite as:** Taş, Mahsum. “Arap Dilinde İsmın İkili Taksiminde Vâsita Olgusu [The Dual Classification of the Phenomenon Vâsita in Arabic Language]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 421-450.

<https://doi.org/10.18498/amailad.903163>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>.

## The Dual Classification the Phenomenon *Vâsita* in Arabic Language

### Abstract

In Arabic language, one of the main components that constitute sentences is nouns. Although the nouns are put into the dual classification such as “mu’rab-mabni” or “marifah-nakirah”, “zâhir-pronoun”, “munsarif-gayr-i munsarif”, the issues regarding which of those types include some nouns or whether they are within the scope of both categories have been debatable for certain nouns among the linguists. Therefore, a third classification which is called *vâsita* came to the fore. Despite the fact that some linguists don’t accept such a type of nouns, different viewpoints on the nouns which aren’t included into the dual classification are still popular among the linguists. In the research, the nouns which are called with the contexts such as *الْحُكْمُ يَقِفُ بَيْنَ الْحُكْمَيْنِ* (sentence between two sentences), *المنزلة بين منزلتين* (a third position between two positions) and *الواسطة* (being in the middle) in grammar works as they are not included in dual classification were emphasized, and the viewpoints of linguists on them were included. As those nouns are stated with the term of “*vâsita*” in the aforementioned works, that term was preferred on the title of study. It is intended to introduce these nouns; to attract notice to the discussions of linguists on this issue and to provide the right viewpoint after evaluating them. According to some linguists, nominative nouns addressee nouns which are “mufrad-ma’rifah” and nakirah and maksud”, nouns which are attributed to the first-person singular possessive pronoun, the word of *سَحَر* that the dawn of a certain day is meant, the word of *أُنْسِي* which is adverb and proper, the proper nouns which come after *مَنْ* with the vowel point *itbâ* at its end and the interrogative and which take the related *irâb* are *vâsita* and neither mu’rab nor mabni. Some of linguists emphasized that the aforementioned nouns are associated with the mu’rab or mabni, so neither mu’rab nor mabni nouns can be out of the question. Moreover, some linguists mentioned the existence of some nouns which are not associated with the dual classification as “all of the nouns are either marifah or nakirah in Arabic language. So it was mentioned that the nouns such as *أَنْتَ*, *أَنْتِ*, *مَنْ*, *مَا* and *كَيْفَ* which can not take affirmative “al” and *tenvin* are neither marifah nor nakirah but they are *vâsita*. However, the view that nouns such as interrogatives *أَنْتَ*, *أَنْتِ*, *مَنْ*, *مَا* and *كَيْفَ* are associated with the nakirah nouns seems to be more right. The phenomenon *vâsita* was mentioned in terms that nouns are classified into two categories such as *zâhir* and pronoun and the pronouns are put into dual classification as discrete and adjoinant. According to the viewpoint, which is preferred, there are not nouns which are



vâsita but neither zâhir nor pronoun in Arabic language in the context of dual classification as “zâhir-pronoun”. However, this phenomenon can be mentioned in the classification “discrete-adjoinant”. The phenomenon vâsita was discussed about the classification of proper nouns as “alem-i menkul and alem-i murtacal” and the classification of nouns into “munsarif” and “ghayr-i munsarif”. The viewpoint which mentions the phenomenon vâsita in the aforementioned classifications seems to be more right. So the view that some nouns are not associated with two classifications while the nouns are related to the dual classifications with the different values comes up as not consisting of a suggestion. As a result, it is a forcing approach to mention that nouns are not included in dual classification such as either “mu’rab or mabni”, either “marifah or nakirah” either “pronoun or zahir” but the nouns are vâsita. However, it is possible to mention about the nouns which are not associated with the dual classification as “Pronouns are either adjoinant or discrete”, “nouns are either menkul or murtacal”, “mu’rab nouns are either munsarif or gayr’i munsarif” but they are vâsita.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Linguists, Classification Noun, Proper Noun, Phenomenon Vasita in Arabic Language.

### Arap Dilinde İsmın İkili Taksiminde Vâsita Olgusu

#### Öz

Arapçada cümleleri oluşturan temel öğelerden birisi de isimlerdir. İsimler her ne kadar “mu’reb-mebni”, “ma’rife-nekire”, “zâhir-zamir”, “munsarif-gayr-i munsarif” gibi ikili taksimata tabi tutulmuşsa da bazı isimlerin bu türlerden hangisinin altına dâhil edileceği veya her iki taksim kapsamina da girip girmediği hususları dilciler tarafından tartışma konusu olmuştur. Bu da “vâsita” denilen ismin üçüncü bir konumunu gündeme getirmiştir. Bazı dilciler böyle bir isim türünü kabul etmese de ikili taksime dâhil edilemeyen isimler konusundaki farklı görüşler dilciler arasında gündemdeki yerini korumaktadır. Çalışmada, ikili taksime dâhil edilemedikleri için gramer eserlerinde *الْحُكْمُ يَقِفُ بَيْنَ الْحُكْمَيْنِ* (iki hüküm arasında yer alan hüküm), *المنزلة بين منزلتين* (iki konum arasında üçüncü bir konuma) ve *الواسطة* (orta yerde duran) gibi kavramlarla dile getirilen isimler üzerinde durulmuş ve dilcilerin bunlar hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Söz konusu eserlerde bu isimler daha çok “vâsita” kavramıyla ifade edildikleri için çalışmanın başlığında bu kavram tercih edilmiştir. Çalışmanın amacı bu

isimleri tanıtmının yanında dilcilerin bu konudaki tartışmalarına dikkat çekmek ve bunları değerlendirip isabetli olan görüşü ortaya koymaya çalışmaktır.

Bazı dilcilere göre yalın hâldeki isimler, müfred-ma' rife ve nekra-i maksûde olan münâdâ isimler, mütekellim yâ'sına izâfe edilen isimler, belirli bir günün seherinin kastedildiği سحر kelimesi, zarf ve alem olan أَنَسِ kelimesi, sonunda itbâ hareketi bulunan ve soru edatı olan مَنْ 'den sonra gelip mahkî irâb alan alem isimler vâsita konumunda olup ne mu'rab ne de mebnîdir. Bazıları ise söz konusu isimlerin mu'rab veya mebnî isimlerin kapsamına girdiğini, dolayısıyla ne mu'rab ne de mebnî olan isimlerin söz konusu olamayacağını vurgulamışlardır. Yine bazı dilciler, Arap dilindeki tüm isimler "ya ma' rife veya nekiredir" şeklindeki ikili taksime dâhil olmayan bazı isimlerin varlığından söz etmişlerdir. Bu bağlamda "el" takısı ve tenvîn alamayan istifhâm edatları olan مَا, مَنْ, أَيْنَ, كَيْفَ gibi isimlerin ne ma' rife ne de nekire olup vâsita konumunda olduğu dile getirilmiştir. Ancak soru edatları مَا, مَنْ, أَيْنَ, كَيْفَ gibi isimlerin nekire isimlerin kapsamına girdiğine dair görüşün daha isabetli görünmektedir. İsimlerin zâhir ve zamir olmak üzere iki kısma ayrılması, zamirlerin muttasıl ve munfasıl şeklinde ikili taksime tabi tutulması bakımından da vâsita olgusundan söz edilmiştir. Tercih edilen görüşe göre isimlerin "zâhir-zamir" şeklindeki ikili taksimi bağlamında, Arap dilinde vâsita konumunda olup ne zâhir ne de zamir olan isimler bulunmamaktadır. Ancak "muttasıl-munfasıl" taksiminde bu olgudan söz edilebilmektedir. Özel isimlerin alem-i menkûl ve alem-i mürtecel olmak üzere iki kısma ayrılması ve isimlerin munsarîf ve gayr-ı munsarîf biçiminde iki kısma ayrılması hususlarında da vâsita olgusu tartışılmıştır. Söz konusu iki taksimde de vâsita olgusundan söz eden görüşün daha isabetli görünmektedir. Bu bağlamda isimler farklı itibarlarla ikili taksimlere konu edilirken bazı isimlerin her iki taksim altına da girmediğine dair görüşün bir iddiadan ibaret olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Netice itibariyle isimler, "ya mu'rab veya mebnîdir", "ya ma' rife veya nekiredir", "ya zamir veya zâhirdir" şeklindeki ikili taksime dâhil olmayıp vâsita konumunda olan isimlerden söz etmek zorlama bir yaklaşımdır. Ancak "zamirler ya muttasıl veya munfasıldır", "alemler ya menkûl veya mürteceldir", "mu'rab isimler ya munsarîf veya gayr-ı munsarîftir" biçimindeki ikili taksim kapsamına girmeyip vâsita konumunda olan isimlerden söz etmek ihtimal dahilindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Dilciler, İsmi Taksimi, Özel İsim, Arap Dilinde Vâsita Olgusu.

## Giriş

Vâsita kelimesi وَسَطٌ veya وَسْطٌ masdarının ism-i fâil kalıbı olup sözlükte, “ortada olan”, “iki şeyin ortasında bulunan”, “bir şeyin iki ucu arasında bulunan”, “iki şey arasında bağlantı kuran” ve “aracı” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Çalışmamızda bahsi geçen vâsita ile isim “ya mu’reb ya mebnûdir, ya ma’rife ya nekiredir” gibi ikili taksime girmeyip üçüncü bir konuma sahip olan isimler kastedilmektedir.

Bazı dilciler, farklı itibarlarla ikili taksimleri konu edinirken bazı isimlerin her iki taksimin altına girmediğini iddia etmişlerdir.<sup>2</sup> Bir kısım dilciler ise bu olguyu kabul etmemiştir. Onlara göre isimlerin ikili taksimlerinin haricinde herhangi bir kategoriye sahip olmaları söz konusu değildir.<sup>3</sup>

İbnü’ş-Şecerî (öl. 542/1148) bahse konu isimler için “menzile beyne’l-menziileteyn” tabirini kullanmıştır. Nitekim o, müfred ma’rife münâdanun ne mu’reb ne de mebnû olduğuna, dolayısıyla bu ismin “iki konum arasında üçüncü bir konuma” sahip olduğuna işaret ederken لها منزلة بين منزلتين ifadesini kullanmıştır.<sup>4</sup> Buna karşılık İbn Cinnî (öl. 392/1002) ismin ikili taksimine dâhil olmayanlar için بَيْنَ الْحُكْمَيْنِ (iki hüküm

<sup>1</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/369-370; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), "vasat", 7/426.

<sup>2</sup> Bk. Ebü's-Saâdât Ziyâuddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma İbnü'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 2/368; İbn Cinnî Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis* (Kahire: el-Heyetü'l-Muriyye el-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 2/358; Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Receb Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 2/870; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, thk. Abdulâl Sâlim Mükerrrem (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1406), 2/368.

<sup>3</sup> Bu görüş dilcilerin çoğunluğunun görüşüdür. Örnek için bk. Ebu'l-Bekâ Muhibuddîn 'Abdullah b. el-Huseyn el-'Ukberî, *el-Lubâb fi 'İleli'l-râbi ve'l-binâ'*, thk. 'Abdullillâh en-Nebhân (Dimaşk: Dru'l-Fikr, 1995), 1/67; Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm el-Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Malik*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî (Beirut: Daru'l-Fikri li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, ts.), 1/54; Ebû Muhammed Bedruddîn Hasan b. Kâsım b. 'Alî el-Murâdî, *Tavdihu'l-mesâlik ve'l-makâsid bi şerhi Elfiyyeti İbni Mâlik*, thk. 'Abdurrahmân 'Alî Süleyman (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008), 1/297.

<sup>4</sup> İbnü'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, 2/368.

arasında yer alan hüküm) kavramını kullanmıştır.<sup>5</sup> Süyûtî (öl. 911/1505) ise “الواسطة” (orta yerde duran) ifadesini dile getirmiştir. Nitekim o, el-Eşbâh ve’n-Nazâir adlı eserinde “الواسطة” şeklinde bir başlık atmış ve sözü edilen taksime dâhil olmayan isimleri bu başlık altında ele almıştır.<sup>6</sup> Gramer eserlerinde daha çok vâsita kavramı kullanıldığı için çalışmamızda bu ifadeyi kullanmayı tercih ettik.

### 1. Mu‘rab ve Mebnî Taksiminde Vâsita Olgusu

Gramercilerin cumhûruna göre i‘râb özelliğine sahip olup olmaması bakımından isimleri, mu‘reb ve mebnî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mu‘reb, i‘râb özelliğine sahip olup cümledeki konumuna göre sonu değişebilen isimlerin ortak adyken, mebnî, i‘râb özelliğine sahip olmayan ve durum ne olursa olsun sonu asla değişmeyen isimlere denilmektedir. Dolayısıyla cumhûra göre isim ya mu‘reb veya mebnî olup üçüncü bir durum söz konusu değildir.<sup>7</sup> Ancak bir kısım dilcilere göre bazı isimler ne mu‘reb ne de mebnîdir.<sup>8</sup> Tartışma konusu olan isimler aşağıdaki başlıklarda yer verilmiştir.

#### 1.1. İsimlerin Cümle İçinde Kullanılmadan Önceki Durumları

ثلاثة, اثنان, واحد gibi cümle içinde kullanılmadan sadece sayı sayma amacıyla kullanılan sayı isimleri, sûrelerin başındaki ص, الم, ق, ر, ح, م gibi ifadeler, hece harflerinin adları olan الف, باء, تاء ve ثاء gibi isimler ve cümlede kullanılmadan önce زيـد, عمرو, بكر ve خالد gibi kelimelerin mu‘reb olup olmaması hakkında dilciler ihtilaf etmişlerdir.

Bazı dilciler,<sup>9</sup> söz konusu kelimeler cümle içinde kullanılınca i‘râb aldıklarından bunları mu‘reb kategorisinde saymışlardır. Dolayısıyla bu

<sup>5</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/358.

<sup>6</sup> Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’n-nahv*, 2/368.

<sup>7</sup> ‘Ukberî, *el-Lubâb fi ‘İleli’l-i‘râbi ve’l-binâ’,* 1/67; İbn Hişâm, *Evdahu’l-mesâlik*, 1/54; Murâdî, *Tavdihu’l-mesâlik ve’l-makâsid*, 1/297.

<sup>8</sup> İbnü’ş-Şecerî, *el-Emâlî*, 2/368; İbn Cinnî, *el-Hasâis* 2/358; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfî’l-d-darab min lisâni’l-‘Arab*, 2/870; Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’n-nahv*, 2/368.

<sup>9</sup> Bu görüşü savunanlar arsında ismi öne çıkan Zemahşerî’dir. Kaynaklarda onun dışında herhangi bir dilcinin adı zikredilmemiş ve sadece بعض النحويين ifadesiyle yetinilmiştir. Bk. Ebû ‘Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. ‘Abdillâh b. Mâlik et-Tâî İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli’l-Fevâid*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Mektebetu Hecer, 1990), 1/38-39; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve’t-tekmîl fi şerhi Kitâbi’t-Teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, ts.), 1/135.

isimler, lafzen olmasa da hükmen mu'râbdırlar. Zira bunların mebnî olmasını gerektirecek herhangi bir sebep bulunmamaktadır. Nitekim Zemahşerî (öl. 538/1144), الم kelimesini tefsir ederken bunların mu'reb olduklarına dair şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Şayet ‘Bunlar (sûrelerin başındaki hece harflerinden oluşan ifadeler) ne tür isimlerdir, mebnî mi mu'râb mı?’ dersen, şöyle derim: Bunlar mu'râb isimlerdir, sonlarının sakin olması ise عَمُرُوْ، عَمُرُوْ vb. isimlerin sonlarının sakin/harekesiz olması gibidir. Zira bunlar i'râbı gerektiren herhangi bir âmilin etkisinde olmadıkları için sonları sakindir. Bu isimlerin son harflerinin sakin olması mebnî olduklarını göstermez, aksine bu bir tür vakıftır. Bunun delili şudur: Eğer bunlar mebnî olsalardı o zaman كَيْفَ، أَيْنَ ve هَؤُلَاءِ kelimelerinde olduğu gibi, belli bir hareke üzere mebnî olurlardı; ن(nûn), ق(kâf), ص(sâd) örneklerinde olduğu gibi iki sakin harf bir arada olacak şekilde telaffuz edilmezdi.”<sup>10</sup> Ancak bu kelimeler cümle içinde kullanılıp başlarında bir âmil gelirse, o zaman bunların son harfleri de i'râba tâbi olur. Bu durumda sözgelimi، وَنظَرْتُ إِلَى الْفِ، وَكَتَبْتُ أَلْفًا، وَنظَرْتُ إِلَى الْفِ şeklinde kullanım söz konusu olur. Aynı şekilde sadece kendisi ifade edilmek istenen ve cümle içinde kullanılmayan her mu'râb isim, harekesine etki edecek bir âmilin müdahil olmasından önce, son harfi harekesiz kılınup üzerinde durularak telaffuz edilir. Nitekim sadece saymak amacıyla، دَارٌ، غُلَامٌ، جَارِيَةٌ، نُوبٌ ve بَسَاطٌ gibi kelimeler i'râb özelliğinden arındırılmakta ve son harfleri harekesiz telaffuz edilmektedir. Aynı kelimeler cümle içinde kullanıldıklarında ise i'râb kurallarına göre son harfleri hareke almaktadır.<sup>11</sup>

İbnu'l-Hâcib (öl. 646/1249), İbn Mâlik (öl. 672/1274), Murâd (öl. 749/13499), Şâtıbî (öl. 790/1388) ve Üşmûnî (öl. 918/1513) gibi birçok dilciye göre ise cümlede kullanılmadan önce tüm isimler mebnîdir.<sup>12</sup> Ancak mebnî olmalarının nedeni hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

<sup>10</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/21.

<sup>11</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/20.

<sup>12</sup> Murâdî, *Tavâdihu'l-mesâlik ve'l-makâsid bi şerhi Elfıyyeti İbni Mâlik*, 1/301; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtıbî, *el-Makâsîdu's-şâfiye fi şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiye*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ (Mekke: Ma'hedu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 2007), 1/87; Ebu'l-Hasan Nuruddîn 'Alî b. Muhammed b. 'Îsâ el-Üşmûnî, *Şerhu'l- Üşmûnî 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/44 .

İbnu'l-Hâcib'e göre terkîb içinde kullanılmamaları mebnî olmalarına sebep olmuştur. Zira i'râbın amacı terkîb sonucu meydana gelen manaları (faillik, mefûllük, mübtedalık, haberlik) açıklamaktır. Dolayısıyla terkîb içinde kullanılmayan isimler i'râba ihtiyaç duymamakta ve mebnî sayılmaktadır.<sup>13</sup> İbn Mâlik'e (öl. 672/1274) göre ise söz konusu isimler mühmelik (âmillik ve ma'mûllük yönünden herhangi bir işlevi olmamaları) yönüyle harfe benzemeleri nedeniyle mebnî olmuşlardır. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in bazı sûrelerinin başında bulunan الم, حم ve الر gibi ifadeler ile terkîbde kullanılmayan isimler, amel etme ve kendisinde amel edilme bakımından herhangi bir işlevi olmayan هَل , لَوْ ve لَوْلَا gibi harflere benzemekte ve onlar gibi mebnî olmaktadırlar.<sup>14</sup>

İbn Usfûr (öl. 669/1270), Ebû Hayyân (öl. 745/1344) ve Süyûtî gibi dilciler, cümle içinde kullanılmayan isimlerin ne mu'reb ne de mebnî olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>15</sup> Zira söz konusu isimlerin i'râb veya binâsını gerektirecek herhangi bir durum söz konusu değildir. Nitekim Süyûtî şöyle bir açıklama yapmaktadır: ذهاب قوم إلى أنما واسطة، لا معربة؛ لعدم موجب الإعراب، ولا مبنية؛ لعدم مناسبة مبني الأصل "Bir kısım dilciye göre onlar (terkîbde kullanılmayan isimler) vâsıta'dır (mu'reb ile mebnî arasında bir yerdedir). Bu isimler mu'reb değildir. Zira onların i'râbını gerektirecek bir durum bulunmamaktadır. Mebnîyyü'l-asla benzemedikleri için mebnî de değildir."<sup>16</sup>

Kanaatimizce söz konusu isimleri mu'reb olarak kabul etmek daha doğru bir yaklaşımdır. Zira bir kelimenin mu'reb olması bilfiil i'râba konu olmasını gerektirmez. Nitekim dilciler arasında şöyle bir ifade yaygındır: لَمْ يُعْرَبِ الْكَلِمَةُ وَهِيَ مُعْرَبَةٌ "kelime mu'reb olmasına rağmen i'râb almamıştır"<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer İbnu'l-Hâcib, *Şerhu'l-vâfiye nazmu'l-Kâfiye*, thk. Mûsâ Bennâî Alevân el-Alilî (Necf: Matbaatu'l- Ââb, 1400), 272.

<sup>14</sup> İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*, 1/38.

<sup>15</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî el-İşbilî, *Şerhu'l-cümel* thk. Fevâz eş- Şa'âr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/32; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi Kitâbi't-Teshîl*, 1/135;

<sup>16</sup> Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'n-nahv*, 2/368.

<sup>17</sup> Nûruddîn 'Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmi Câmî, *el-Fevâidu'd-diyâiyye* (Asitâne: Matbaatu'l-Hâc Muharrem Efendi, 1281), 16; Ebu'l-İrfân Muhammed b. 'Alî es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/85.

## 1.2. Müfred-Ma'rife ve Nekra-i Maksûde Olan Münâdâ

Gramerde muzâf veya şibh-i muzâf olmayan münâdâ isimler, müfred münâdâ olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla münâdâ olan isim tesniye ya da cemi de olsa müfred olarak adlandırılmaktadır. Müfred münâdâ nekire ve ma'rife olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Müfred nekire de maksûde (kendisiyle belli bir kişinin kastedildiği) ve gayr-ı maksûde (kendisiyle belli bir kişinin kastedilmediği) şeklinde iki kısma ayrılır. Münâdâ isimler muzâf, şibh-i muzâf ve nekir-i gayr-ı maksûde şeklinde gelirlerse mu'reb oldukları hususunda dilciler görüş birliği yapmışlardır.<sup>18</sup> Ancak müfred-ma'rife veya nekire-i maksûde biçiminde geldiklerinde mu'reb olup olmamaları hususu tartışma konusu olmuştur. Bazı dilciler bu tür münâdâları mebnî olarak kabul ederken,<sup>19</sup> Kûfe dil ekolünün önemli temsilcilerinden olan Kisâî (öl. 189/805) onları mu'reb isimler arasında saymıştır.<sup>20</sup> Diğer bir kısım dilciler ise bunları vâsıta (ne mu'reb ne de mebnî) kategorisine almıştır.<sup>21</sup>

Dilcilerin çoğunluğuna göre müfred-ma'rife ve nekire-i maksûde olan münâdâ isimler mebnîdir.<sup>22</sup> Onlara göre bu tür münâdâlar şayet mu'reb olsaydı hangi alametle merfû olacaksa o alamet üzerine mebnî olmaktadır. Dolayısıyla يا زَيْدَانِ ifadesi damme üzerine mebnî iken يا زَيْدٌ elif üzerine, يا زَيْدُونَ ise vâv üzerine mebnîdir. Bu durumda her üç örnekteki يا زَيْدٌ, زَيْدَانِ ve زَيْدُونَ kelimeleri mahallen mansûb olup اُدْعُو veya اُدْعِي fiillerinin mef'ûlü konumundadırlar.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb* thk. Abdüsselâm muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 2/182; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi sinâ'ati'l-i'râb* thk. 'Alî Ebû Malahham (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 60.

<sup>19</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/183; Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Muktedab* thk. Muhammed Abdülhalık 'Azîme (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4/204; İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, 1/146; Ebû İshâk eş-Şâtübî, *el-Makâsîdu's-şâfiye fi şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiye*, 5/254.

<sup>20</sup> Ebû İshâk eş-Şâtübî, *el-Makâsîdu's-şâfiye fi şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiye*, 5/257.

<sup>21</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/321; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'n-nahv*, 2/368.

<sup>22</sup> Bu görüş cumhura aittir. Bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/183; Müberred, *el-Muktedab*, 4/204; Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Serrâc İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 1/333.

<sup>23</sup> Meliku'l-Müeyyed 'Îmâdüddîn İsmâîl b. 'Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî Ebu'l-Fidâ', *el-Kennâş fi fenneyi'n-nahvi ve's-sarf*, thk. Riyâd b. Hasan el-Havâm (Beyrut: el-Mektebtü'l-'Asriyye, 2000), 1/161-162.

Kisâî'ye göre sözü edilen her iki münâdâ da mu'rebdir. Zira mebnî olmalarını gerektirecek herhangi bir sebep bulunmamaktadır. Dolayısıyla يَا زَيْدُ ifadesinin sonundaki damme binâ değil, i'râb harekesidir.<sup>24</sup> Bu görüş aynı zamanda Kûfe dil ekolünün de görüşüdür. Nitekim el-Enbârî (öl. 577/1181) el-İnsâf adlı eserinde şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Kûfelilere ذهب الكوفيون إلى أن الاسم المنادى المعرف المفرد معرب مرفوع بغير تنوين göre müfred-ma'rife münâdâ mu'reb olup tenvin almaksızın merfû konumundadır.”<sup>25</sup>

İbn Yaîş ve Süyûtî'nin bazı dilcilerden aktardıklarına göre müfred-ma'rife ve nekire-i maksûde olan münâdalar ne mebnî ne de mu'rebdir. İbn Yaîş bu görüşe yer verirken şöyle demektedir: وقد ذهب قومٌ إلى “Bir grup dilciye göre o, (müfred-ma'rife münâdâ) mu'reb ile mebnî arasındadır.”<sup>26</sup> Yine Süyûtî de söz konusu dilcilerin görüşlerine işaret etmekte ve şöyle bir ifadeye yer vermektedir: ذهب قومٌ إلى أنه واسطة بين “Bir kısım dilciye göre o, mu'reb ile mebnî arasında bir konumdadır.”<sup>27</sup>

Müfred-ma'rife ve nekire-i maksûde olan münâdâ isimlerin mebnî olduklarına dair cumhûrun görüşü daha isabetli görünmektedir. Zira Kisâî, onları herhangi bir âmilin etkisi olmaksızın mu'reb saymaktadır.<sup>28</sup> Hâlbuki mu'reb olarak kabul edildiklerinde onları merfû yapan bir âmilin olması gerekmektedir. Çünkü Arap grammerinde nasb amelini yapan bir amel olmadan mansûb bir kelime, cer eden bir âmil olmadan mecrûr bir isim söz konusu olamayacağı gibi ref' eden bir âmil olmadan merfû bir kelime de bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kisâî'nin görüşü mesnetsiz bir iddia olarak görünmektedir.<sup>29</sup> Yine söz konusu münâdâları vâsita (ne mu'reb ne de mebnî) olarak kabul eden dilcilerin iddialarını ispatlayacak

<sup>24</sup> Necmü'l-Eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, thk. Hasan b. Muhammed b. İbrâhîm - Yahyâ Beşîr Mustafâ (Riyad: Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1417), 1/410-411.

<sup>25</sup> Ebu'l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'n-nahviyyîn* (el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003), 1/264.

<sup>26</sup> Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/321.

<sup>27</sup> Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'n-nahv*, 2/368.

<sup>28</sup> Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Makâsîdu's-şâfiyye fi şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiye*, 5/258.

<sup>29</sup> Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, 1/410-411.



güçlü delillerinin bulunmaması konuyla ilgili cumhûrun görüşünün daha doğru olduğunu ortaya koymaktadır.

### 1.3. Mütekellim Yâ'sına Muzâf olan İsimler

Dilcilerin cumhûruna göre mütekellim yâ'sına muzâf olan isimler ref', nasb ve cer olmak üzere her üç durumda da mu'rebtir.<sup>30</sup> Zira mebnî olmalarını gerektirecek herhangi bir sebep bulunmamaktadır. Ayrıca bu isimlerdeki izâfe, mu'reb olmalarını gerektirmektedir. Zira izâfe, ismin özelliklerindedir. İsimlerde asıl olan mu'reb olmalarıdır.<sup>31</sup> Ancak bu isimlerin i'râbı lafzî değil, takdîridir. Dolayısıyla هذا غلامي ifadesindeki غلامي kelimesi takdîren merfû, رأيت غلامي şeklindeki cümlede takdîren mansûb, مررت بغلامي de ise takdîren mecrûrdur.<sup>32</sup> İbn Mâlik başta olmak birçok dilciye göre mütekellim yâ'sına muzâf olan isimlerin i'râbı ref' ve nasb durumlarında takdîrî, cer konumunda ise lafzîdir.<sup>33</sup>

İbnu'ş-Şecerî, Mutarrizî (öl. 610/1213) ve İbnu'l-Haşşâb (öl. 567/1172) gibi dilcilere göre mütekellim zamir yâ'sına muzâf olan isimler mebnîdir.<sup>34</sup> Zira Arap dilinde muzâf olan isimlerin sonları muzâfün ileyhten dolayı herhangi bir hareke değişimine uğramamaktadır. Hâlbuki mütekellim yâ'sına muzâf olan isimlerin son harfi, yâ zamirinden dolayı kesralı olmakta ve bu sebeple benzerlerinden ayrılmaktadır. Bir isim benzerlerinden ayrılınca harflere benzemekte ve mebnî olmaktadır. Bu bağlamda mütekellim yâ'sına muzâf olan isimlerin sonundaki kesra mebnîlik kesrasıdır. Nitekim iltikâ-i sâkineynden dolayı لم يَخْرُجِ الْمُؤْمِنُ لَا يَخْرُجِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ve لم يَخْرُجِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ayetindeki يَخْرُجِ ve يَخْرُجِ fiillerin sonlarındaki kesra da mebnîlik kesrasıdır. Zira herhangi bir âmilin etkisiyle gerçekleşmeyen hareketler i'râb değil, binâ hareketleridir.<sup>35</sup>

Bir grup gramerciye göre mütekellim yâ'sına muzâf olan isimler vâsita (ne mu'reb ne de mebnîdir) konumundadırlar. Nitekim 'Ukberî bu görüşü şöyle dile getirmektedir: وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ الْمُضَافَ إِلَى يَاءِ الْمُتَكَلِّمِ غَيْرُ مَبْنِيٍّ إِذْ لَا عَلَّةَ

<sup>30</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 4/1847; Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 2/197; Murâdî, *Tavdîhu'l-mesâlik ve'l-makâsîd*, 2/834.

<sup>31</sup> Mâlik İbnu'n-nâzım, *Şerhu ibni'n-nâzım 'alâ Elfiyyeti İbni Mâlik*, 294.

<sup>32</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 4/1847; Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 2/197; Murâdî, *Tavdîhu'l-mesâlik ve'l-makâsîd*, 2/834; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 2/427.

<sup>33</sup> İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*, 3/279.

<sup>34</sup> İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*, 3/279.

<sup>35</sup> İbnü'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/2.

“Bir gruba فيه توجب البناء وغير مُعرب إذ لا يُمكن ظُهُور الإِعْرَاب فِيهِ مَعَ صِحَّةِ حَرْفِ إِعْرَابِهِ وَسَمَّوَهُ خَصِيًّا göre mütekellim yâ’sına muzâf olan isimler mebnî değildir. Zira mebnî oluşunu gerektirecek herhangi bir illet bulunmamaktadır. Söz konusu isimler mu’reb de değildir. Çünkü bu isimlerin sonundaki harfler sahih (illet harfi olmayan) olmasına rağmen i’râb açık gelememektedir. Bu gruptaki dilciler mütekellim yâ’sına muzâf olan isimleri حَصِي (hadım, iğdiş) olarak adlandırmaktadır.”<sup>36</sup> Ancak ‘Ukberî, bu isimlendirmenin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Zira iğdiş edilmiş hayvanlar müzekker sayılmaktadır. Dolayısıyla bu isimlendirme yerine حُنْتَى مُشْكَل (erkeklik ve dişilik organına birlikte sahip olan veya bu organlardan hiçbirini taşımayan) tabirinin kullanılmasının daha uygun olacağını dile getirmektedir.<sup>37</sup>

Konuyla ilgili serdedilen görüşler arasında İbn Mâlik’in görüşü daha isabetli görünmektedir. Dolayısıyla mütekellim yâ’sına muzâf olan isimler mu’reb olup ref’ ve nasb durumlarında irabları takdîrî, cer konumunda ise lafzîdir. Zira izâfe, ismin özelliklerindedir. İsimlerde asıl olan mu’reb olmasıdır. Ancak ref’ ve nasb konumlarında açık i’râbın gelmesi mümkün değildir. Çünkü mütekellim yâ’sından dolayı bu isimlerin son harfi kesralı gelmek zorundadır. Ancak cer konumunda zaten açık bir kesra bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kesrayı i’râb değil, binâ hareketi olarak değerlendirmek gereksiz bir zorlamadan ibaret olacaktır.<sup>38</sup>

#### 1.4. Belirli Bir Günün Seherinin Kastedildiği سَحْر Kelimesi

سَحْر kelimesi bazen nekire olup kendisinden herhangi bir seher vakti kastedilmektedir. Bu durumda mu’reb olması hususunda dilciler arasında görüş birliği vardır. Nitekim بِسَحْرِ نَجِيْنَاهُمْ âyetinde belli bir günün seheri kastedilmediğinden tenvin alarak mu’reb olmuştur. Bazı durumlarda ise سَحْر kelimesinden belli bir günün seheri kastedilmektedir. Böyle durumlarda söz konusu kelimenin mu’reb olup olmaması hususu gramerciler arasında tartışma konusu olmuştur.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> ‘Ukberî, *el-Lubâb fî ‘İleli’l-i-râbi ve’l-binâ*, 1/67.

<sup>37</sup> ‘Ukberî, *el-Lubâb*, 1/67.

<sup>38</sup> İbn Mâlik, *Şerhu Tashîli’l-Fevâid*, 3/279.

<sup>39</sup> Ebû Muhammed Bahâuddîn ‘Abdullah b. ‘Abdirrahmân b. Akîl İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Dâru’t-Turâs, 1980), 3/355.

Dilcilerin cumhûruna göre سحر kelimesiyle belli bir günün seheri kastedilince mu'reb olup gayr-ı munsarıftır.<sup>40</sup> Onlara göre bu anlamdaki سحر kelimesi السحر'den dönüşmüştür. Ayrıca kastedilen günün seherinin özel adı konumundadır. Dolayısıyla سحر kelimesinin munsarîf olmasını engelleyen adl ve alemiyyet vardır.<sup>41</sup> Ancak başta Şevbîn (öl. 645/1247) olmak üzere bazı dilciler, bu durumdaki سحر kelimesinin gayr-ı munsarîf değil, munsarîf bir kelime olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>42</sup> Buna göre لَقَيْتُهُ سَحَرَ "onunla o günün seherinde karşılaştım" cümlesindeki سَحَرَ kelimesinin tenvin alamaması iki sebebe bağlanmıştır. Süheyli, izâfe kastına bağlamış ve cümlenin لَقَيْتُهُ سَحَرَ ذَلِكَ الْيَوْمِ anlamında olduğunu söylemiştir. Şevbîn ise bu durumu "el" takısı niyetine bağlamış ve aslının لَقَيْتُهُ السَّحَرَ şeklinde olduğunu ifade etmiştir.<sup>43</sup>

İbnu't-Tarâve (öl. 528/1134) ve Nâsır el-Mutarrizî (öl. 610/1213) gibi bazı dilciler, söz konusu kelimenin mu'reb değil, fetha üzerine mebnî olduğunu dile getirmişlerdir. Ancak mebnî oluşunun sebebi hakkında farklı iki görüş ileri sürülmüştür. Bazılarına göre, ta'rîf harfi olan el takısının anlamını içerdiği için fetha üzerine mebnî olmuştur. Nitekim aynı sebepten dolayı أَمْسَى kelimesi kesra üzerine mebnî olmuştur. Diğer bir kısım dilciye göre ise mebnî oluşunun sebebi, harfin anlamını içermesinden değil, صَبَاحًا ve مَسَاءً gibi benzerlerinden farklı olmasındandır. Zira bir isim benzerlerinden farklı olunca harfe benzemiş olmakta ve bu sebeple mebnî konumuna gelmektedir.<sup>44</sup>

Rummânî'ye göre kendisiyle belirli bir günün seheri kastedilen سحر kelimesi ne mebnî ne de mu'rebtir. Dolayısıyla bu kelime vâsita konumundadır. Zira bu kelime şayet mu'reb olsaydı son harfi aynı harekeye bağlı kalmazdı. Çünkü mu'reb, cümledeki konumuna göre

<sup>40</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/225; Müberred, *el-Muktedab*, 3/378; İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, 1/192.

<sup>41</sup> Ebû Muhammed Bahâuddîn 'Abdullah b. 'Abdirrahmân b. Akîl İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Dâru't-Turâs, 1980), 3/355.

<sup>42</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 2/870.

<sup>43</sup> Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed es-Süheyli, *Netâicu'l-fiker fi'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 226.

<sup>44</sup> Bk. Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hemu'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. 'Abdulhamîd el-Hindâvî, (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 1/106; Murâdî, *Tavdîhu'l-mesâlik ve'l-makâsid bi şerhi Elfiyyeti İbni Mâlik*, 3/1218.

sonu değişen isimdir. Sözü edilen kelime mebnî de değildir. Zira onun mebnîliğine sebep olacak herhangi bir illet söz konusu değildir.<sup>45</sup>

سَحْر kelimesiyle ilgili serdedilen görüşler incelendiğinde, bu kelimeyi mu'reb-munsarîf olarak kabul eden Şevbîn ve Süheylî'nin görüşü daha makul bir yaklaşım gibi görünmektedir. Zira mebnî olsaydı i'râb ve binâ hareketleri birbiriyle karışmasın diye fetha üzerine değil, başka bir hareke üzerine mebnî olması gerekirdi. Nitekim قَبْل ve بَعْد zarfları da mebnî olduklarında söz konusu endişeden dolayı damme hareketini almaktadırlar. Bu kelimeyi mu'reb-gayr-ı munsarîf kabul edenlerin görüşü de problemlidir. Zira onlara göre سَحْر kelimesini gayr-ı munsarîf haline getiren illetlerden biri alemiyyetdir. Ancak bu kelimenin السَّحْر kelimesinden dönüştüğünü açıkça ifade etmeleri, سَحْر kelimesinin ma'rife olmasının nedeninin alemiyyet değil, gizli ta'rîf edatı olan "el" takısı olduğunu göstermektedir. Hâlbuki isimleri gayr-ı munsarîf yapan ta'rîf, alemiyyetten kaynaklanan bir ta'rîf olmalıdır.

### 1.5. Zarf ve Alem Olan أَمْسِ Kelimesi

Kendisiyle belirli bir gün kastedilen أَمْسِ (dün) kelimesi bazen isim, bazen zarf (me'ûlün fih) olarak kullanılmaktadır. Bu kelime isim olarak kullanıldığında Hicâzlılar أما أمس، وما رأيتك مذ أمس، و أحببت أمس، و عجبت من أمس olduğu gibi ref', nasb ve cer olmak üzere her üç konumda da kesra üzere mebnî biçiminde kullanılmaktadırlar. Temîm lehçesinde ise iki şekilde kullanılmıştır. Onların cumhûru, bu kelimenin ref' konumunda gayr-ı munsarîf; nasb ve cer konumlarında ise kesra üzere mebnî olduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla onlar, cümle içinde isim olan أَمْسِ kelimesini, أمس ذهاباً أمس، وأحببت أمس، وما رأيتك مذ أمس، وعجبت من أمس şeklinde i'râb alacağını ifade etmektedir. Ancak bazı Temîmliler أمس ذهاباً أمس، وأحببت أمس، وما رأيتك مذ أمس، وعجبت من أمس olduğu üzere söz konusu kelimeyi her üç konumda da gayr-ı munsarîf olarak kullanılmaktadır.<sup>46</sup>

أَمْسِ kelimesi zarf olarak kullanıldığında ise bütün Arap lehçelerinde her üç konumda da sonu kesralı olarak okunmuştur.<sup>47</sup> Ancak

<sup>45</sup> Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'n-nahv*, 2/372.

<sup>46</sup> Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdillâh b. Yûsuf b. 'Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamid (Kahire: y.y., 1383), 15-19.

<sup>47</sup> Ebu'l-Velîd Zeynuddîn Hâlid b. 'Abdillâh b. Ebî Bekr el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh 'ala't-tevdîh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/347-349.

dilciler, zarf olan *أَمْس* kelimesinin sonunun kesralı olmasının sebebi hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir.<sup>48</sup>

Dilcilerin çoğunluğuna göre zarf olarak kullanılan *أَمْس* kelimesinin sonundaki kesra, binâ harekesi olup kelime mebnîdir. Zira *أَمْس* kelimesi, *لَقَيْتُهُ* 'den madûldür (dönüşmüştür). Dolayısıyla bu kelime ta'rif harfi olan "el" takısının anlamını içermektedir. Bütün harfler mebnî oldukları gibi onların anlamını içeren isimler de mebnîdir.<sup>49</sup>

Halîl b. Ahmed, bu durumdaki *أَمْس* kelimesinin sonundaki kesranın i'râb harekesi olma ihtimalinin de bulunduğunu ve *لَقَيْتُهُ* 'den madûldür (dönüşmüştür). Dolayısıyla bu durumda kendisiyle belirli bir gün kastedilen ve zarf konumunda olan *أَمْس* kelimesi mebnî değil, mu'rebtir.

Bir grup dilciye göre söz konusu *أَمْس* kelimesi vâsita konumunda olup ne mu'reb ne de mebnîdir. Onlara göre bu kelime aslında *أَمْسِي* fiilinin emir sîgası olup sonundaki kesra mahkî harekesidir. Daha sonra bu kelime içinde bulunan günün öncesindeki güne (dün) isim olmuştur.<sup>51</sup>

Kanaatimizce *أَمْس* kelimesinin sonundaki kesrayı i'râb harekesi kabul etmek veya bu kelimenin vâsita konumunda olduğunu ileri sürmek zorlama bir yaklaşımdır. Dolayısıyla dilcilerin çoğunluğunun da ifade ettiği gibi bu kelimeyi mebnî olarak kabul etmek daha isabetli bir görüştür.

### 1.6. Sonunda İtbâ Harekesi Bulunan İsimler

Arap dilinde isimlerin sonundaki harfin kendisinden sonra gelen harfin harekesine uyması sıkça rastlanan bir durumdur. Bu harekeye itbâ harekesi denilmektedir.<sup>52</sup> Örneğin *الْحَمْدُ لِلَّهِ* cümlesinde "dâl" harfinin kendinden sonra gelen "lam" harfinin harekesine uyarak *الْحَمْدُ لِلَّهِ* şeklinde

<sup>48</sup> Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 3/1427; Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Esrâru'l-arabiyye* (b.y.: Dâru'l-Erkam, 1999), 52; Süyûtî, *Hemu'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 2/188.

<sup>49</sup> Enbârî, *Esrâru'l-arabiyye*, 52.

<sup>50</sup> Süyûtî, *Hemu'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 2/188.

<sup>51</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 3/1427.

<sup>52</sup> Ebû Muhammed Necmüddîn (Tâcüddîn) Abdullâh b. Abdilmü'min b. el-Vecîh el-Vâsıtî, *el-Kenz fi'l-kirââti'l-'aşr*, thk. Halid el-Meşhedânî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2004), 1/62.

okunmuştur.<sup>53</sup> Gramerciler arasında itbâ harekesi bulunan isimlerin mu'reb mi, yoksa mebnî mi tartışması yapılmıştır.

Cumhûra göre sonunda itbâ harekesi bulunan isimler mu'rebdir. Ancak son harfleri itbâ harekesiyle meşgul olduğundan bunların i'râbları lafzî değil, takdîridir.<sup>54</sup>

Ahfeş ve İbnu's-Sâiğ gibi dilcilere göre söz konusu isimler mebnîdir. Nitekim Ahfeş *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinde şöyle bir açıklama yapmaktadır: وقد قال بعض العرب { الْحَمْدُ لِلَّهِ } فكسره، وذلك أنه جعله بمنزلة الأسماء التي ليست بمتحركة، وذلك أن الأسماء التي ليست بمتحركة تحرك أواخرها حركة واحدة *"Bazı Araçlar الحمد* kelimesinin sonunu kesralı yaparak الحمد لله şeklinde telaffuz etmiştir. Dolayısıyla onlar bu ismin sonunu sürekli kesralı okumuşlar ve mebnî olan isimlerin konumuna getirmişlerdir. Zira mebnî isimlerin sonu da hep aynı hareke bulunmaktadır."<sup>55</sup>

Bir kısım dilciye göre sonunda itbâ harekesi bulunan isimler vâsita konumunda olup ne mu'reb ne de mebnîdir.<sup>56</sup> Zira bu isimlerin sonundaki harekenin i'râb harekesi olmadığı ortadadır. Ayrıca bu isimlerin sonu, başına gelen amillerden dolayı değişmemektedir. Yine bunların mebnî olması da düşünülemez. Çünkü mebnî olmalarını gerektirecek herhangi bir sebep bulunmamaktadır.<sup>57</sup>

Sonunda itbâ harekesi bulunan isimlerin mu'reb olduğuna dair cumhûrun görüşünün serdettikleri deliller bakımından daha güçlü olduğu kanaatindeyiz.

### 1.7. Soru Edatı Olan مَنْ 'den Sonra Gelip Mahkî İrâb Alan Alem İsimler

Hicâz lehçesinde مررت بزيدا، رأيت زيدا، جاء زيدا örneklerinde geçen akıllı özel isim olan زيد ile ilgili مَنْ soru edatını kullanarak bilgi talep eden bir şahıs ilk cümleye karşılık من زيد، ikinci ve üçüncü cümleye karşılık ise مَنْ زيدًا

<sup>53</sup> Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kirââti ve'l-îdâhi 'anhâ* (Kahire: Vizâretu'l-Evkâf el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999), 1/37.

<sup>54</sup> Süyûtî, *Hemu'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/75.

<sup>55</sup> Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Mahmud Karra'â (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1411/1990), 1/9.

<sup>56</sup> Kaynaklarda bu görüşü savunan dilcilerin isimleri dile getirilmemiş, وقبل ifadesiyle yetinilmiştir. Bk. Süyûtî, *Hemu'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/75.

<sup>57</sup> Süyûtî, *Hemu'l-hevâ*, 1/75.

ve زيد مَنَّ زِيد şeklinde bir soru yönelterek mütekellimin sözünde geçen زيد kelimesinin harekesini değiştirmeden mahkî i'râb ile telaffuz etmesi caiz görülmüştür.<sup>58</sup> Bu bağlamda mahkî i'râb alarak soru edatı olan مَنَّ'den sonra gelen akıllı alemlerin mu'reb mi, mebnî mi, yoksa ne mu'reb ne de mebnî mi olduğu tartışılmıştır. Bu tartışmaya aşağıda kısaca yer verilmiştir.

Dilcilerin cumhûruna göre مَنَّ'den sonra gelip mahkî i'râb alan isimler merfû, mansûb veya mecrûr olmaları bakımından ayırım yapılmaksızın her üç durumda da takdîren merfû olup mu'reb olmaktadır. Zira مَنَّ'den sonra gelen isimler ya mübtedâ veya haber konumundadırlar. Ancak bazı dilciler mansûb veya mecrûr şeklinde gelenlerin i'râbı takdîrî, merfû gelenlerin ise lafzî olarak kabul etmektedir. Zira zaten açık olan ref' alametini saymayıp başka bir ref' alametini takdir etmek anlamsız bir yaklaşımdır. Kanaatimizce bu görüş daha isabetlidir.<sup>59</sup>

Süyûtî'nin İbn 'Uşfûr'dan (öl. 669/1270) aktardığına göre مَنَّ'den sonra gelip mahkî i'râb alan alem isimler mu'reb değil, mebnîdir.<sup>60</sup> Ancak bu görüş zayıftır. Zira bu isimlerin mebnîliğini gerektirecek herhangi bir sebep bulunmamaktadır. Dolayısıyla gramerin genel kaidesi olan "isimlerde asıl olan mu'reb olmalarıdır" kuralı gereğince söz konusu isimleri mu'reb kabul etmek daha makuldür.

Ebû Hayyân (öl. 745/1344) ve el-Murâdî (öl. 749/1348) gibi dilcilere göre sözü edilen isimler vâsita konumunda olup ne mu'reb ne de mebnîdirler. Zira مَنَّ زِيدًا ve مَنَّ زِيدٌ örneklerindeki زيد kelimesinin sonundaki hareke i'râb veya binâ harekesi değil, mahkî bir harekedir.<sup>61</sup> Ancak bu isimlerin sonundaki hareketin mahkî bir hareke olması, onların mu'reb olmalarını engellememektedir. Zira bunları mu'reb kabul eden cumhûr da i'râblarının takdîrî olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.

<sup>58</sup> Ebû 'Alî Hasan b. Ahmed b. 'Abdilgaffâr el-Fârisî, *et-Ta'lîka 'alâ Kitâbi Sîbeveyh*, thk. 'Avd b. Hamd el-Kûzî (b.y.: y.y., 1410/1990), 2/111-112.

<sup>59</sup> Süyûtî, *Hemu'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 3/267.

<sup>60</sup> Süyûtî, *Hemu'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/75.

<sup>61</sup> Murâdî, *Tavdîhu'l-mesâlik ve'l-makâsid*, 3/1350; Süyûtî, *Hemu'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/75.

## 2. Ma'rife ve Nekira Bağlamında Vâsita Konumundaki İsimler

Gramerciler, belirli bir varlığı gösterip göstermeme bakımından ismi ma'rife ve nekire olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Dolayısıyla başında harf-i ta'rif (ال takısı) olan, özel isimler, zamirler, işâret ve mevsûl isimleri, ma'rife bir isme muzâf olanlar ma'rife, bunların dışındakiler ise nekire sayılmaktadır.<sup>62</sup>

Dilcilerin cumhûruna göre Arap dilindeki tüm isimler ya ma'rife veya nekiredir.<sup>63</sup> Bu bakımdan ikili taksime girmeyip vâsita konumunda olan isimlerin varlığı söz konusu değildir.<sup>64</sup> Ancak bazı dilciler bu taksime itirazda bulunmakta ve bazı isimlerin ne ma'rife ne de nekire olduğunu vurgulamaktadır. Onlara göre “el” takısı ve tenvîn alamayan istifhâm edatları olan ما , مَنْ , مَتَى ve كَيْف gibi isimler ne ma'rife ne de nekiredir.<sup>65</sup> Zira bunlar nekire kapsamına girmemektedir. Çünkü nekire isimlerin ya “el” takısı alabilmesi veya “el” takısı alabilen bir kelimenin anlamında olması gerekmektedir. Hâlbuki söz konusu istifhâm edatları “el” takısı alamadıkları gibi onu alabilen bir ismin anlamında da değillerdir. Ayrıca bu isimler ma'rife de değildir. Zira anlamlarında umum vardır. Dolayısıyla anlam bakımından ma'rifeden çok, nekreye yakındırlar. Ancak İbn Keysân (öl. (ö. 320/932) gibi bazı dilciler soru edatı olan ما ve من edatlarının ma'rife isimlerin kapsamına girdiğini ifade etmiştir. Nitekim ما عندك؟ veya ما دعاك؟ şeklindeki soruların cevabı، زيدٌ ve لقاءك şeklinde ma'rife gelmektedir. من ve ما soru edatlarının cevapları ma'rife geldiğine göre bunlar da ma'rife olmalıdır.<sup>66</sup>

Kanaatimizce soru edatları olan مَتَى , مَنْ , مَتَى ve كَيْف gibi isimler nekire isimlerin kapsamına girmektedir. Nitekim ما هذا، من زيد، متى السفر، أين أنت، ما هذا، من زيد، متى السفر، في أي وقت السفر، في أي مكان أنت، رأي شيء هذا، رأي رجل زيد ve في أي وقت السفر، في أي مكان أنت، رأي شيء هذا، رأي رجل زيد anlamındadır. Dolayısıyla bu soru edatları “el” takısı almamakla birlikte “el” takısı alabilenlerin anlamındadırlar. Bu yüzden

<sup>62</sup> Bk. Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-naho*, thk. Sâlih 'Abdulazîm (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010), 1/12; İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*, 1/115; Müberred, *el-Muktedab*, 4/276-280.

<sup>63</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 245; Murâdî, *Tavdîhu'l-mesâlik ve'l-makâsîd*, 1/359; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/158.

<sup>64</sup> Üşmûnî, *Şerhu'l- Üşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/86.

<sup>65</sup> Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/158; Süyûtî, *Hemu'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/222.

<sup>66</sup> İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*, 1/119.



bunlar birer nekire isimdirler. İbn Keysân'ın من ve ما edatlarının ma'rife olduklarına dair yukarıda ileri sürdüğü görüş zayıftır. Zira من عندك؟ veya ما دعاك؟ şeklindeki soruların cevabı olarak رجل من بني فلان ve أمر مهم şeklinde nekire isimler de gelebilmektedir.<sup>67</sup> Bu bağlamda cumhûrun “Arap dilindeki tüm isimler ya ma'rife veya nekiredir” şeklindeki görüşü daha doğru bir görüştür.

### 3. İsmın Zâhir ve Zamir Taksiminde Vâsita

Dilciler isimleri zâhir ve zamir olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu bağlamda onlara göre Arap dilindeki bütün isimler ya zâhir veya zamir olup vâsita (ne zâhir ne de zamir) konumunda olan isimler söz konusu değildir.<sup>68</sup> Ancak genel kanaate göre mansûb munfasıl olarak kabul edilen إياه, إياي ve türevlerinin zâhir isimlerin mi, zamirlerin mi, yoksa ne zâhir ne de zamirlerin mi kapsamına girdiği hususu dilciler arasında tartışma konusu olmuştur.<sup>69</sup>

Basrâ dil ekolünün cumhûruna göre zamir olan إيا ifadesidir. Bu ifadenin sonuna bitişen yâ, kef ve hâ gibi bitişkenler harf olup zamir olan إيا'nın mütekellim, gâib ve muhâteba ait olmasının durumunu belirtmek üzere getirilmektedir.<sup>70</sup> Bazı dilciler hem إيا hem de bitişkenleri birer zamir kabul etmekte ve إيا zamirinin kendisinden sonra gelen zamirlere muzâf olduğunu dile getirmektedir. Ancak bu görüşü kabul görmemiştir. Zira zamirler izâfe edilmemektedir.<sup>71</sup>

Zeccâc'a (öl. 337/949) göre إيا ifadesi zamir değil, zâhir bir isimdir. Ona göre إيا'dan sonra gelen yâ, kef ve hâ gibi bitişkenler birer zamir olup إيا'nın muzâfün ileyhisidir. Ancak birçok dilci Zeccâc'a “إيا ifadesi zâhir isim olsaydı her zaman nasb konumunda olmazdı. Zira bazı istisnalar hariç zâhir isimler belli bir i'râb çeşidine bağlı kalmamaktadır.” şeklinde haklı bir eleştiri yöneltmişlerdir.<sup>72</sup> İbn Bâbşâz'ın (öl. 469/1077) aktardığına

<sup>67</sup> İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*, 1/119.

<sup>68</sup> Câmî, *el-Fevâidu'd-diyâiyye*, 150; Muhammed b. 'Abdirrahîm el-Ömerî el-Meylânî, *Şerhu'l-muğnî fi'n-nahv* (Dersaadet: Mektebetu's-Sanâyi', 1311), 45-46.

<sup>69</sup> Bk. İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*, 1/144-146; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 2/311-3115; Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn*, 2/570-275.

<sup>70</sup> Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn*, 2/570.

<sup>71</sup> Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi Kitâbi't-Teshîl*, 2/205-215.

<sup>72</sup> Bk. Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn*, 2/571-572.

göre bazı dilciler, sadece *إِيا*'nın, sonundaki bitişkenleriyle birlikte zâhir bir isim olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>73</sup>

İbn Keysân ve bazı Kûfelilere göre *إِيا* ifadesi isim değil, zâid bir harf konumundadır. Zamirlere dayanak olsun ve muttasıl ile munfasıl zamirler birbirinden ayrılсын diye getirilmiştir. Dolayısıyla zamir isimler, *إِيا*'nın sonundaki bitişkenlerdir.<sup>74</sup> Kûfe dil ekolünün cumhûruna göre ise bitişkenleriyle birlikte zamirdir. Dolayısıyla *إِياي* , *إِياه* , *إِياك* ve türevlerinin tamamı birer zamir isimdir.<sup>75</sup>

İbn Dürüstevyhi (öl. 347/958) ve Ahfeş'e göre ise zamir olan *إِيا*'nın sonundaki *yâ*, *kef* ve *hâ* gibi bitişkenlerdir. *إِيا* ifadesi ise ne zâhir ne de zamirdir. Dolayısıyla bu ifade vâsita konumundadır.<sup>76</sup>

#### 4. Muttasıl ve Munfasıl Taksiminde Vâsita

Gramercilerin cumhuruna göre Arap dilinde zamirler muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.<sup>77</sup> Muttasıl zamirler de bâriz ve müstetir şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Müstetir zamirler, telaffuzda ya da yazıda görülmeyip fiilde var olduğu düşünülen zamirlerdir. Bunlar da vâcibu'l-istitâr ve câizu'l-istitâr olmak üzere iki kısma ayrılır. *أَفْعَلٌ*, *تَفْعَلٌ*, *تَفْعَلٌ* şeklindeki fiil kalıplarında zamir vâcibu'l-istitâr olarak gelirken, *فَعَلْتُ*, *تَفْعَلْتُ*, *فَعَلْتُ* kalıplarında ise câizu'l-istitârdır. Bu bağlamda dilcilerin genel kanaatine göre müstetir zamirler, muttasıl zamirlerin kapsamına girmektedir. Dolayısıyla Arap dilindeki bütün zamirler ya muttasıl veya munfasıldır. Ancak bazı dilciler bu taksime itiraz etmekte ve müstetir zamirlerin vâsita konumunda olup ne muttasıl ne de munfasıl zamirlerin kapsamına girdiğine dair bir görüş ileri sürmektedirler.<sup>78</sup>

<sup>73</sup> Bk. Tahir b. Ahmed İbn Bâşşâz, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-muhassibe*, thk. Hâlid. Abdülkerîm (b.y: el-Matbaatu'l-Asriyye, 1977), 1/153-154.

<sup>74</sup> İbn Bâşşâz, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-muhassibe*.

<sup>75</sup> Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn*.

<sup>76</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 2/315.

<sup>77</sup> Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, 32; Zemahşerî, *el-Mufassal*, 166; Murâdî, *Tavdîhu'l-mesâlik ve'l-makâsid*, 1/359; Ezherî, *Şerhu't-tasrîh 'ala't-tevdîh*, 1/99; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 2/130.

<sup>78</sup> Câmî, *el-Fevâidu'd-diyâiyye*, 150; Meylânî, *Şerhu'l-muğnî fi'n-nahv*, 45-46.

Dilcilerin cumhûruna göre müstetir zamirler muttasıl zamirlerin kapsamına girmektedir.<sup>79</sup> Nitekim el-Murâdî Tavdîhu'l-mesâlik ve'l-makâsid adlı eserinde şöyle bir açıklama yapmaktadır: والضمير قسمان: متصل ومنفصل، والمتصل قسمان: بارز ومستتر. هذا تقسيم الجمهور المتناسل والمفاسل. متناسل الزميرين من قسمين: بآريز ومستتر. سؤز كؤنؤسؤ تآقسيم كؤمؤؤرؤ آئتئر.<sup>80</sup> Ancak müstetir zamirler ifade edilirken munfasıl zamirlere ait olan lafızlarla dile getirilmektedir. Örneğin أَفْعَالٌ ve نَفْعَالٌ fiillerinde müstetir zamirler أَنَا ve نَحْنُ olarak kabul edilmektedir. Zira müstetir zamirler zihnen var olduğu kabul edilmekle birlikte kendilerine ait özel lafızlar bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunlar ya mansûb muttasıl veya merfû munfasıl ile dile getirilmelidir. Müstetir zamirler fâil olup merfû konumunda olunca merfû munfasıl olan zamirlerle dile getirilmeleri daha uygun düşmektedir.<sup>81</sup>

Bazı dilciler müstetir zamirleri muttasıl değil, munfasıl zamir olarak değerlendirmektedir.<sup>82</sup> Nitekim müstetir zamirler dile getirilirken munfasıl zamirlerin lafızlarıyla ifade edilmektedir. Ancak daha önce cumhûrun de ifade ettiği gibi bu durum, müstetir zamirleri ifade etme zorluğundan kaynaklanmaktadır. Zira Arap dilinde müstetir zamirlere ait özel zamirler bulunmamaktadır.

Hudarî'nin (öl. 1798/1870) bazı dilcilerden aktardığına göre müstetir zamir vâsita konumunda olup ne muttasıl ne munfasıl zamirin kapsamına girmektedir. Zira ittisâl ve infisâl vücutta varlığı bulunan lafızlara özgü bir özelliktir. Müstetir zamirlerin böyle bir durumu söz konusu değildir.<sup>83</sup>

### 5. Menkûl ve Mürtecel Taksiminde Vâsita

Arap gramercileri özel isimleri alem-i menkûl ve alem-i mürtecel olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Daha önce alemin dışında başka bir anlamda kullanılan özel isimlere alem-i menkûl, herhangi bir yerden

<sup>79</sup> Konuyla ilgili bk. İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, 33; Zemaşşerî, *el-Mufasssal*, 166; Murâdî, *Tavdîhu'l-mesâlik ve'l-makâsid*, 1/359; Ezherî, *Şerhu't-tasrîh 'ala't-tevdîh*, 1/99; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 2/130.

<sup>80</sup> Murâdî, *Tavdîhu'l-mesâlik ve'l-makâsid*, 1/359.

<sup>81</sup> Ezherî, *Şerhu't-tasrîh 'ala't-tevdîh*, 1/97.

<sup>82</sup> Yâsîn b. Zeynuddîn, *Hâşiyetu Yâsîn ala't-tasrîh* (Kahire: el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1326), 1/97.

<sup>83</sup> Muhammed b. Mustafâ b. Hasan el-Hudarî, *Hâşiyetü'l-Hudarî 'alâ Şerhi İbni 'Akîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 1/99.

nakledilmeyip ilk vazından itibaren Arap dilinde alem olarak kullanılan isimlere ise alem-i mürtecel denilmektedir.<sup>84</sup> Nitekim İbn Mâlik *el-Elfiyye* adlı eserinde bu durumu şöyle bir beyitle açıklamaktadır:

وَمِنْهُ مَنْفُوعٌ كَفَضْلِ وَأَسَدٌ وَذُو الْأَرْجَالِ كَسُعَادَ وَأُدَدٌ

“Fadl (masdar kalıbından alıntı) ve Esed (İsm-i ayn olarak değerlendirilen kavramdan alıntı) gibi bazı alemler menkûl iken, (bir kadının ismi olan) Su’âd ve (bir erkeğin ismi olan) Uded gibi bazıları da mürteceldir.”<sup>85</sup>

Arap dilindeki bütün alemler ya menkûl veya mürtecel olduğuna dair görüş dilcilerin cumhûruna ait bir görüştür.<sup>86</sup> Dolayısıyla vâsita (ne menkûl ne de mürtecel) konumunda olan alemler söz konusu değildir. Ancak bu konuda farklı görüşler ileri süren dilciler de olmuştur.<sup>87</sup>

Zeccâc’a göre Arap dilindeki bütün alemler mürteceldir.<sup>88</sup> Zira Ona göre alemler vazedilirken herhangi bir kavramdan alıntı yapma niyeti söz konusu değildir. Vaz’ esnasında herhangi bir kavramdan nakletme kastı bulunmayan bütün isimler mürtecel sayılmaktadır. Dolayısıyla فَضْلُ kelimesi özel isim olarak kullanılırken kelimenin daha önceki masdar anlamı gözetilmemektedir.<sup>89</sup> Bu bakımdan bütün özel isimler mürtecel olmaktadır. Ancak bu zayıf bir görüştür. Zira bazı isimlerin alem olmadan önceki anlamı düşünülerek ve tefâül amacıyla alem olarak vazedildikleri bilinen bir vakiadır. Nitekim bazı alemlerin başına özel isim haline gelmeden önceki anlamına dikkat çekmek (lemh)

<sup>84</sup> Murâdî, *Tavdîhu'l-mesâlik ve'l-makâsid*, 1/393.

<sup>85</sup> Ebû ‘Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. ‘Abdillâh b. Mâlik et-Tâî İbn Mâlik, *el-Elfiyye*, thk. Süleyman b. Abdülaziz (Riyad: Mektebetu Dâri’l-Minhâc, 1428), 80.

<sup>86</sup> Murâdî, *Tavdîhu'l-mesâlik ve'l-makâsid*, 1/393; Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ‘ala't-tevdîh*, 1/128; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 2/307.

<sup>87</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 2/307; Murâdî, *Tavdîhu'l-mesâlik ve'l-makâsid*, 1/394; Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ‘ala't-tevdîh*, 1/128; Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Makâsidu's-ş-şâfiyye fî şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiyye*, 1/378.

<sup>88</sup> Ebû Hayyân, Üşmûnî ve Süyûtî gibi dilciler bu görüşü Zeccâc’a nisbet etmektedir. Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 2/962; Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/114; Süyûtî, *Hemu'l-hevâmi’ fî şerhi Cem‘i'l-Cevâmi’*, 1/285.

<sup>89</sup> Süyûtî, *Hemu'l-hevâmi’ fî şerhi Cem‘i'l-Cevâmi’*, 1/285.

amacıyla el takısı getirilmektedir. Dolayısıyla bu tür alemlerin menkûl olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>90</sup>

Sîbeveyh başta olmak üzere bazı dilcilere göre Arap dilinde mürtecel alem bulunmamaktadır.<sup>91</sup> Onlara göre bütün alemler menkûl olmaktadır.<sup>92</sup> Nitekim Ebû Hayyân şöyle bir açıklama yapmaktadır: *وزعم بعض النحاة أن الأعلام كلها منقولة، وهو ظاهر قول سيبويه* "Bazı nahivciler bütün alemlerin menkûl olduğunu iddia etmiştir. Bu, aynı zamanda Sîbeveyh'in ifadesinden de anlaşılmaktadır."<sup>93</sup>

Bazı dilciler, alemleri menkûl ve mürtecel şeklinde iki kısma ayırmanın alemlerin çoğunluğuna yönelik bir taksim olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre anlam bakımından genel olmakla birlikte galebe yoluyla alem haline gelen isimler ne menkûl ne de mürtecel olup vâsita konumundadırlar.<sup>94</sup> Galebe yoluyla alem olan isimler, ifade ettikleri kişilerle tanınmış olup bu isimler zikredildiğinde onların dışında başka kişiler akla gelmeyen isimlerdir. Örneğin *إِبْنُ عُمَرَ* dendiğinde Abdullah b. Ömer, *أَعَشَى* dendiğinde ise Meymûn b. Kays (öl. 7/629) adlı şair akla gelmektedir. Söz konusu alemler mürtecel değildir. Zira bu isimler alem olmadan önce başka bir anlamda kullanılmışlardır. Yine bunlar menkûl alemlerin kapsamına da girmemektedirler. Çünkü galebe yoluyla alem olanlarda alem için vaz' olma kastı söz konusu değildir. Halbuki menkûl alemlerde bu kasıt olmalıdır.<sup>95</sup> Kanaatimizce galebe yoluyla alem olan isimler menkûl alemlerin kapsamına girmekte ve insanların bu isimleri sürekli belirli bir kişiyi kastederek kullanmaları sonucunda alem olma özelliğini kazanmaları, vaz' mesabesinde kabul edilmektedir.<sup>96</sup>

## 6. Munsarîf ve Gayr-ı Munsarîf Bağlamında Vâsita

Gramerciler mu'reb isimleri munsarîf ve gayr-ı munsarîf olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Üç hareke (damme, kesra ve fetha) ve tenvîni alabilen isimler munsarîf, cer ve tenvini alamayanlar gayr-ı

<sup>90</sup> İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/184.

<sup>91</sup> Ebû Hayyân bu görüşün Sîbeveyhi'nin sözlerinden anlaşıldığını ifade etmektedir. Ancak *el-Kitab*'ta buna işaret eden herhangi bir ifadeye rastlayamadık. Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 2/961-962.

<sup>92</sup> İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Malik*, 1/130-131.

<sup>93</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab*, 2/961-962.

<sup>94</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 2/311.

<sup>95</sup> Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/192.

<sup>96</sup> Câmî, *el-Fevâidu'd-diyâiyye*, 183.

munsarîf olarak adlandırılmaktadır.<sup>97</sup> Gayr-ı munsarîf isimler, kesra yerine tenvinsiz zahir bir fetha ile cer edilmektedir. Onlara göre ne munsarîf ne de gayr-ı munsarîf olan isimler söz konusu değildir. Nitekim konuyla ilgili Süyûtî *Hemu'l-Hevâmi'* adlı eserinde şöyle bir açıklama yapmaktadır: *الإسم إما منصرف أو غيره ولا واسطة بينهما* "isim ya munsarîf veya gayr-ı munsarîftir. Vâsita (ne munsarîf ne de gayr-ı munsarîf) konumunda olan isimler bulunmamaktadır."<sup>98</sup> Ancak munsarîf ve gayr-ı munsarîfın yukarıdaki tanımları göz önünde bulundurulduğunda, harflerle i'râb olan cem-i müzekker sâlim, tesniye ve esmâ-ı hamse gibi isimler her iki taksime de girmediği görülmektedir. Zira bu isimler kesra ve tenvin alamadıkları gibi cer halinde fethalı da gelmemektedirler. Ayrıca gayr-ı munsarîf olarak kabul edilen kelimelerin başına ال takısı gelir veya bir başka kelimeye muzâf olursa kesra almakla birlikte tenvîn alamamaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki tanımlara göre bu isimler de her iki tanımın kapsamına girmemektedir. Buna göre vâsita (ne munsarîf ne de gayr-ı munsarîf) olan isimlerin varlığından söz edilebilmektedir. Nitekim İbn Cinnî ve Ebû Ali el-Fârisî'ye göre i'râb ı harflerle olan isimler ile başında ال takısı bulunan veya başka bir kelimeye muzâf olan gayr-ı munsarîf isimler vâsita konumundadır.

Kanaatimizce bu tartışma, gayr-ı munsarîfın tanımından kaynaklanmaktadır. Zira bazı dilciler gayr-ı munsarîfı, *ما فيه عِلَّتَانِ مِنْ تَسْعِ، أَوْ* "kendisinde ismi gayr-ı munsarîf kılan dokuz sebepten iki veya iki sebebin yerini tutan bir sebep bulunan isimdir."<sup>99</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanıma göre vâsita konumunda olan isimlerden söz etmek mümkün değildir. Çünkü söz konusu sebepler bulunduğu zaman isim gayr-ı munsarîf, bulunmadığı zaman munsarîf olmaktadır. Örneğin *الأنحر* kelimesi vasîf ve veznu'l-fiil sebeplerinden dolayı gayr-ı munsarîf bir isimdir. Bu kelimenin başına "el" takısı getirip *الأنحر* şeklinde telaffuz edildiğinde kelime yine gayr-ı munsarîftir. Zira her iki sebep devam etmektedir. Buna makabil *أحمد* kelimesi alemiyyet ve veznu'l-fiilden dolayı gayr-ı munsarîftir. Bu kelimenin başına "el" takısını getirince söz konusu kelime munsarîf olmaktadır. Zira *أحمد*'in başına "el" takısı getirilmeden önce

<sup>97</sup> İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, 2/79; Enbârî, *Esrâru'l-arabiyye*, 54.

<sup>98</sup> Süyûtî, *Hemu'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/133.

<sup>99</sup> İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, 2010), 1/12.

onu nekire haline (Ahmed adında herhangi bir kişi) getirmek gerekmektedir. Çünkü “el” takısı marife olan ismin başına getirilemez.

Bir kısım dilci gayr-ı munsarîfı, *الَّذِي مَنَعَ مِنْهُ الْجُرُّ وَالتَّنْوِينُ* “kendisinden cer ve tenvînin engellendiği isimdir”<sup>100</sup> veya *الَّذِي لَا يُنْصَرَفُ مِنَ الْأَسْمَاءِ مَا امْتَنَعَ تَنْوِينَهُ* “gayr-ı munsarîf isimler, tenvin alamayanlardır.”<sup>101</sup> biçiminde tarif etmişlerdir. Bu iki tanıma göre vâsita (ne munsarîf ne de gayr-ı munsarîf) olan isimlerden söz etmek mümkündür. Zira harflerle i’râb olan cem-i müzekker sâlim, tesniye ve esmâ-ı hamse gibi isimler ile gayr-ı munsarîf olarak kabul edilen kelimelerin başına ال takısı gelen veya bir başka kelimeye muzâf olan isimler ne munsarîf ne de gayr-ı munsarîf kapsamına girmektedir. Ancak gayr-ı munsarîfın doğru tanımı ilk tanımdır. Nitekim bazı dilciler gayr-ı munsarîfı bu tanımla tarif ettikten sonra *وَحُكْمُهُ أَنْ لَا كَسْرَ وَلَا تَنْوِينَ* şeklinde bir açıklama yaparak gayr-ı munsarîfın cer ve tenvin almamasının bir sonuç olduğuna işaret etmektedir.<sup>102</sup>

### Sonuç

Çalışmamızda dilcilerin mu’reb veya mebnî, ma’rife veya nekire gibi ikili isim taksimine dâhil etmekte zorlandıkları ve bunun için “vasita” kavramını kullanarak üçüncü bir konumda göstermeye çalıştıkları isimler ve bunlar etrafındaki tartışmalar ele alınmıştır.

Yapılan araştırmada isim “ya mu’reb veya mebnidir” şeklindeki ikili taksimin kapsamına girmediği iddia edilen isimler şunlardır:

1- Yalın hâldeki isimler. Dilcilerin cumhuruna göre, cümle içinde kullanılınca i’râb aldıklarından bu isimler mu’reb olarak kabul edilirken, bazıları onları mebnî isimlerin kategorisine almışlardır. Söz konusu isimleri mu’reb olarak kabul etmenin daha doğru bir yaklaşım olacağı tespit edilmiştir.

2- Müfred-ma’rife ve nekra-i maksûde olan münâdâ isimler. Bazı dilciler bunları mebnî kabul etmiş, bazıları mu’reb saymış, diğer bir kısım dilciler ise bunları vâsita (ne mu’reb ne de mebnî) kategorisine almıştır. Ancak söz konusu isimlerin mebnî olduklarına dair görüşün daha isabetli olduğu görülmüştür.

3-Mütekellim yâ’sına izâfe edilen isimler. Bu isimlerin binâ ve i’râbı hakkında üç farklı görüşün olduğu tespit edilmiştir. Mu’reb olup

<sup>100</sup> Meylânî, *Şerhu’l-muğnî fi’n-nahv*, 10.

<sup>101</sup> İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli’l-Fevâid*, 1/41.

<sup>102</sup> İbnu’l-Hâcib, *el-Kâfiye fi’n-nahv*, 12.

ref' ve nasb durumlarında irabları takdîrî, cer konumunda ise lafzî olduğunu belirten görüş daha isabetli bir görüştür.

4- Belirli bir günün seherinin kastedildiği سحر kelimesi. Bu kelimeyi mu'reb-munsarîf olarak kabul eden Şelevbîn ve Süheylî'nin görüşü daha makul bir yaklaşım olarak görülmüştür.

5- Zarf ve alem olan أُمس kelimesi. Bu kelimenin mebnî olduğuna dair görüşün daha doğru olduğu tercih edilmiştir.

6- Sonunda itbâ harekesi bulunan ve soru edatı olan مَن' den sonra gelip mahkî irâb alan alem isimler. Serdettikleri deliller bakımından söz konusu isimlerin mu'reb olduğuna dair cumhûrun görüşünün daha güçlü olduğu tespit edilmiştir.

Bazı dilciler, Arap dilindeki tüm isimler "ya ma'rife veya nekiredir" şeklindeki ikili taksime dâhil olmayan bazı isimlerin varlığından söz etmişlerdir. Onlara göre "el" takısı ve tenvîn alamayan istifhâm edatları olan مَتَى, مَنْ, أَيْنَ, مَا ve كَيْف gibi isimler ne ma'rife ne de nekiredir. Ancak bu soru edatlarının nekire isimlerin kapsamına girdiği tespit edilmiştir.

إِيَّاي, إِيَّاهِ, إِيَّاكَ ve türevlerinin zâhir isimlerin mi zamirlerin mi yoksa ne zâhir ne de zamirlerin mi kapsamına girdiği hususu dilciler arasında tartışma konusu olmuştur. Ancak bu kelimelerin zamir isim kategorisinde olduğu, Arap dilindeki bütün isimlerin ya zâhir veya zamir olup vâsita (ne zâhir ne de zamir) konumunda olan isimlerin söz konusu olmadığı görülmüştür.

Arap dilindeki bütün zamirler ya muttasıl veya munfasıldır. Ancak bazı dilciler bu taksime itiraz etmekte ve müstetir zamirlerin vâsita konumunda olup ne muttasıl ne de munfasıl zamirlerin kapsamına girdiğine dair görüş ileri sürmektedirler. Zira ittisâl ve infisâl vücutta varlığı bulunan lafızlara özgü bir özelliktir. Müstetir zamirlerin vâsita konumunda olduğuna dair görüşün daha isabetli olduğu görülmüştür.

Arap dilindeki bütün alemleri menkûl veya mürtecel şeklinde iki kısma ayırmak alemlerin çoğunluğuna yönelik bir taksimdir. Nitekim galebe yoluyla alem haline gelen isimler ne menkûl ne de mürtecel olup vâsita konumundadır.

Gramercilerin cumhuruna göre mu'reb isimler munsarîf ve gayr-ı munsarîf olmak üzere iki kısma ayrılmakta olup vâsita (ne munsarîf ne de gayr-ı munsarîf) konumunda olan isimler söz konusu değildir. Buna



karşılık bazıları bu taksimdeki vâsita olgusunu kabul etmektedir. Kanaatimizce bu tartışma, gayr-ı munsarîfın tanımından kaynaklanmaktadır.

Netice itibariyle, “ya mu’reb veya mebnûdir”, “ya ma’rife veya nekiredir”, “ya zamir veya zâhirdir” şeklindeki ikili taksime dâhil olmayıp vâsita konumunda olan isimlerden söz etmek zorlama bir yaklaşımdır. Ancak “zamirler ya muttasıl veya munfasıldır”, “alemler ya menkûl veya mürtecedir”, “mu’reb isimler ya munsarîf veya gayr-ı munsarîftır” biçimindeki ikili taksimin kapsamına girmeyip vâsita konumunda olan isimlerden söz etmek ihtimal dahilindedir.

### Kaynakça

- Ahfeş el-Evsat, Ebu’l-Hasen Saîd b. Mes’ade. *Me’âni’l-Kur’ân*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1990.
- Câmî, Nûruddîn ‘Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî. *el-Fevâidu’d-diyâiyye*. Asitâne: Matbaatu’l-Hâc Muharrem Efendi, 1281.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *et-Tezyîl ve’t-tekmîl fî şerhi Kitâbi’t-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1. Basım, ts.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. ‘Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *İrtişâfü’d-darab min lisâni’l-‘Arab*. thk. Receb Osman Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1998.
- Ebu’l-Fidâ’, el-Meliku’l-Müeyyed ‘Îmâdüddîn İsmâîl b. ‘Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. *el-Kennâş fî fenneyi’n-nahvi ve’s-sarf*. thk. Riyâd b. Hasan el-Havâm. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebtu’l-‘Asriyye, 2000.
- Enbârî, Ebu’l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İnsâf fî mesâili’l-hilâf beyne’n-nahviyyîn*. 2 Cilt. el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2003.
- Enbârî, Ebû’l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Esrâru’l-arabiyye*. Dâru’l-Erkam, 1999.
- Esterâbâdî, Necmü’l-Eimme Radyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu’r-Radî ‘ale’l-Kâfiye*. thk. Hasan b. Muhammed b. İbrâhîm - Yahyâ Beşîr Mustafâ. Riyad: Camiatu’l-İmam Muhammed b. Suud el- İslamiyye, 1417.
- Ezherî, Ebu’l-Velîd Zeynuddîn Hâlid b. ‘Abdillâh b. Ebî Bekr. *Şerhu’t-tasrîh ‘ala’t-tevdîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2000.

- Fârisî, Ebû 'Alî Hasan b. Ahmed b. 'Abdilgaffâr. *et-Ta'lîka 'alâ Kitâbi Sîbeveyh*. thk. 'Avd b. Hamd el-Kûzî. 6 Cilt. (b.y.: y.y., 1410/1990).
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Hudarî, Muhammed b. Mustafâ b. Hasan. *Hâşiyetü'l-Hudarî 'alâ Şerhi İbni 'Akîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2003.
- İbn 'Akîl, Ebû Muhammed Bahâuddîn 'Abdullah b. 'Abdirrahmân b. Akîl. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Kahire: Dârü't-Turâs, 1980.
- İbn Bâbşâz, Tahir b. Ahmed. *Şerhu'l-mukaddîmeti'l-muhassibe*. thk. Hâlid Abdülkerîm. 2 Cilt. b.y: el-Matbaatu'l-Asriyye, 1977.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Kahire: el-He'yetü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kitâb, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kurâati ve'l-îdâhi 'anhâ*. 2 Cilt. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. 'Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî. *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamid. Kahire: y.y., 1383.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm el-Ensârî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Malik*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikri li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, ts.
- İbn Mâlik, Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. 'Abdillâh b. Mâlik et-Tâî. *el-Elfiyye*. thk. Süleyman b. Abdülaziz. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1428.
- İbn Mâlik, Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. 'Abdillâh b. Mâlik et-Tâî. *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Hecer, 1990.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1414.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Serrâc. *el-Usûl fi'n-Nahv*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.
- İbn 'Usfûr, Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî el-İşbilî. *Şerhu'l-Cümel*. thk. Fevvâz eş-Şa'âr. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1998.

- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî b. Ya'îş. *Şerhu'l-Mufasssal*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *el-Kâfiye fi'n-nahv*. thk. Sâlih 'Abdulazîm. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *Şerhu'l-vâfiye nazmu'l-Kâfiye*. thk. Mûsâ Bennâi Alevân el-Alîlî. Necef: Matbaatu'l-Ââb, 1400.
- İbnu'n-Nâzım, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik. *Şerhu İbni'n-Nâzım 'alâ Elfiyyeti İbni Mâlik*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'ş-Şecerî, Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma. *el-Emâlî*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbnu'l-Vecîh, Ebû Muhammed Necmüddîn (Tâcüddîn) Abdullâh b. Abdilmü'min b. el-Vecîh el-Vâstî. *el-Kenz fi'l-kırââtî'l-aşr*. thk. Halid el-Meşhedânî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2004.
- Meylânî, Muhammed b. 'Abdirrahîm el-Ömerî. *Şerhu'l-muğnî fi'n-nahv*. Dersaadet: Mektebetu's-Sanâyi', 1311.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhalık 'Azîme. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn Hasan b. Kâsım b. 'Alî. *Tavdîhu'l-mesâlik ve'l-makâsid bi şerhi Elfiyyeti İbni Mâlik*. thk. 'Abdurrahmân 'Alî Süleyman. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008.
- Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. 'Alî. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed. *Netâicu'l-fiker fi'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'n-nahv*. thk. Abdulâl Sâlim Mükerrrem. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1406.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hemu'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. thk. 'Abdulhamîd el-Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.

- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Makâsîdu's-şâfiye fi şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiye*. thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ. 10 Cilt. Mekke: Ma'hedu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 2007.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn 'Abdullah b. el-Huseyn. *el-Lubâb fi 'İleli'l-i'râbi ve'l-binâ'*. thk. 'Abdulillâh en-Nebhân. 2 Cilt. Dimaşk: Dru'l-Fikr, 1995.
- Üşmûnî, Ebu'l-Hasan Nuruddîn 'Alî b. Muhammed b. 'Îsâ. *Şerhu'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Yâsîn b. Zeynuddîn. *Hâşiytu Yâsîn ala't-tasrîh*. Kahire: el-Matb'atu'l-Ezheriyye, 1326.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufassal fi sinâ'ati'l-i'râb*. thk. 'Ali Ebû Malahham. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.

## **Kur'an-ı Kerim'de Müstesnâ Munkatı' Üslûbu ve Meâllere Yansıması**

**Servet DEMİRBAŞ**

Dr. Öğr. Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler

Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Ph.D Lecturer, University of Ankara Yıldırım Beyazıt, Faculty of Islamic

Sciences, Department of Arabic Language and Literature

Ankara, Turkey

sdemirbas@ybu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-6415-2140

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 13 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 8 Mayıs / May 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue: 16 Sayfa / Pages:** 451-482

**Atıf / Cite as:** Demirbaş, Servet. "Kur'an-ı Kerim'de Müstesnâ Munkatı' Üslûbu ve Meâllere Yansıması [The Style of Mustathnâ Munkaṭi' in the Qur'ân and Its Equivalent in Qur'ân Translations]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 451-482.

<https://doi.org/10.18498/amailad.896271>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## The Style of Mustathnâ Munkatî' in the Qur'ân and Its Equivalent in Qur'ân Translations

### Abstract

This study focuses on the exclusion named *mustathnâ munkatî'* (it is an exclusion wherein the thing being excluded is actually not part of the group), which is widely used in the Arabic language and the Qur'ân, and examines the equivalents of its meanings expressed in terms of grammar and rhetoric to Turkish Qur'ân translations. One of the important elements in understanding the Qur'ân from its original Arabic text and its translations made in different languages is the phenomenon of language. One of the important styles of the Arabic language and the Qur'ân is *the mustathnâ munkatî'*. It is important to know all aspects of this style in understanding the meanings of the verses and understanding the decrees they express. The exception is generally in two parts: *muttaşil* and *munkatî'*. Linguists have reached different definitions and different conclusions since they evaluate whether the exception is *muttaşil* or *munkatî'* from different perspectives. The type of exception commonly used in the Qur'ân is *the mustathnâ muttaşil*. The most obvious feature of this is to exclude something from the rule of the general. However, another type of exception, *the mustathnâ muttaşil*, differs from *the mustathnâ munkatî'* in many ways. It is common to use exceptionally *muttaşil*. On the other hand, its use is rare. Most importantly, "illâ", which is the preposition of exception in *the mustathnâ munkatî'*, does not mean in its own sense, but means "lâkin", which is used to eliminate misunderstanding by removing some negative thoughts that may occur in the mind of the addressee in the previous sentence. Since the purpose in *the mustathnâ munkatî'* is to prevent misunderstanding that may occur in the mind of the addressee in the first sentence, it does not have the feature of allocating the previous provision. It contains important meanings in terms of *mustathnâ munkatî'* style and the science of rhetoric. This style is discussed under the following literary arts in the science of *badî'* (rhetorical embellishment): *Ta'kîd al-madh bimâ yushbih adz-dzham* and *ta'kîd adz-dzham bimâ yushbih al-madh*, is a style of language that aims to praise but is presented in expressions that resemble a form of insult and vice versa. This literary style ensures that after the negative satire statement, the phrase of praise comes while awaiting satire; on the other hand, after the positive statement of praise, when praise is awaited, the phrase satire comes and thus has a great impact on the interlocutors.

While translating the Qur'ān into any language, it is important to pay attention to *mustathnā munḳaṭi'* style and to include it in translation studies within the language possibilities. Since it is not possible for those who do not speak Arabic to understand the Quran from the Arabic text, translation and translation studies are important. Translation and translation studies have increased rapidly with the Republic period. When examining the works performed, it is seen that the *mustathnā* in some verses is confused with the *the mustathnā mutṭaṣil*. In many verses where there is a preposition of exception, the difference between the types of exceptions was not observed and it was translated with the word "only", which is a stereotypical expression, excluding the previous verdict. This situation causes difficulties in terms of translation since it cannot meet the main meaning, style, rhetoric and decree that is intended to be expressed in the verse. Since the volume of the article is limited, a certain number of articles were examined. In the works prepared by Elmalılı Hamdi Yazır, Mustafa Öztürk and Hayreddin Karaman, it was observed that the *mustathnā munḳaṭi'* style was generally reflected in accordance with Arabic grammar and rhetoric. However, Süleyman Ateş, Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin and Hasan Tahsin Feyizli were less able to reflect this style on their translations. It would be appropriate to translate the verses that have a *mustathnā mutṭaṣil* with expressions such as "however, except, and other than this..." in order to distinguish them from each other while translating the exclusives with different meaning into Turkish. In the translation of the verses with *mustathnā munḳaṭi'*, it would be appropriate to bring a *khabar taqdīrī* (unpronounced predicate) together with using expressions such as "but, yet" in order to emphasize that the preposition "illā" means "lākin".

**Keywords:** Tafsīr, Qur'ān, Arabic Language, Mustathnā Munḳaṭi', Qur'ān Translations.

### Kur'an-ı Kerim'de Müstesnâ Munkatı' Üslûbu ve Meâllere Yansıması

#### Öz

Bu çalışma Arap dilinde ve Kur'an-ı Kerim'de yaygın olarak kullanılan müstesnâ munkatı' üslûbunun gramer ve belâgat yönünden ifade ettiği manaların Türkçe meâllere yansımalarını incelemektedir. Kur'an-ı Kerim'i gerek Arapça metninden gerekse farklı dillerde yapılan tercümelelerinden anlamada önemli unsurlardan biri dil olgusudur. Arap dilinin ve Kur'an-ı Kerim'in önemli üsluplarından biri de müstesnâ munkatı'dır. Bu üslûbun bütün yönleriyle bilinmesi ayetlerin içerdiği manaları anlamada ve ifade ettikleri hükümlere vakıf

olmada önemlidir. Müstesnâ, genel olarak muttasıl ve munkatı' olmak üzere iki kısımdır. Dil bilimciler müstesnânın muttasıl ya da munkatı' olmasını farklı bakış açılarıyla değerlendirdikleri için farklı tanımlara ve farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Kur'an-ı Kerim'de yaygın olarak kullanılan istisna çeşidi muttasıl müstesnâdır. Bunun da en bariz özelliği, bir şeyi genelin hükmünden hariç bırakmaktır. Fakat diğer bir istisna türü olan müstesnâ munkatı' birçok yönden müstesnâ muttasıldan ayrılmaktadır. Müstesnâ muttasıl, kullanımı yaygın, asıl, hakiki, bütün istisna edatlarının kullanıldığı, farklı i'rab vecihlerinin uygulandığı istisna çeşididir. Buna karşılık, müstesnâ munkatı', kullanımı nadir, mecâzî, bütün istisna edatlarının kullanılmadığı, sadece nasb i'râbının uygulandığı ve müstesnânın, müstesnâ minhe dâhil olmadığı istisna çeşididir. En önemlisi de müstesnâ munkatı'da istisna edatı olan لا kendi anlamında değil, kendisinden önce geçen cümlede muhatabın zihninde oluşabilecek bazı olumsuz düşünceleri kaldırarak yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmak için kullanılan كلك manasınadır. Munkatı' müstesnâda maksat, ilk cümlede muhatabın zihninde oluşabilecek yanlış anlaşılmanın önüne geçmek olduğu için önceki hükmü tahsis etme özelliği yoktur. Belagat ilmi açısından da önemli manalar içeren müstesnâ munkatı' üslûbu, bedî' ilmi bünyesindeki edebî sanatlardan *te'kidü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem* yani yergiye benzeyen üslûpla övgüyü pekiştirmek ve *te'kidü'z-zem bimâ yüşbihü'l-medh* yani övgüye benzeyen üslûpla yergiyi pekiştirmek başlıkları altında incelenmiştir. Bu edebî yönün güzelliği, olumsuz yergi sıfatından sonra yergi beklenirken övgü sıfatının gelmesi ya da olumsuz övgü sıfatından sonra övgü beklenirken, yergi sıfatının gelmesi muhataplarda büyük bir etki meydana getirmesindedir.

Müstesnâ munkatı' üslûbunun her yönüyle bilinmesi ve Türkçenin dil imkanları dahilinde meâllere yansıtılması önemli görevler arasındadır. Arapça bilmeyenlerin Kur'an-ı Kerim'i Arapça metninden anlamaları mümkün olmadığı için tercüme ve meâl çalışmaları önem arz etmektedir. Tercüme ve meâl çalışmaları Cumhuriyet dönemiyle birlikte hızlı bir şekilde artış göstermiştir. Yapılan meâl çalışmaları incelendiğinde bazı ayetlerdeki munkatı' müstesnânın muttasıl müstesnayla karıştırıldığı görülür. İstisna edatının olduğu birçok ayette istisna türleri arasındaki fark gözetilmeden müstesnâ önceki hükümden hariç bırakılarak yaygın ifade olan "ancak" Türkçe karşılığıyla tercüme edilmiştir. Bu durum, ayette ifade edilmek istenen asıl manayı, üslûbu, belâgati ve ahkâmı her zaman karşılayamadığı için tercüme açısından sıkıntılar ortaya çıkmaktadır. Makalenin hacmi gereği incelenen sınırlı sayıdaki meâllere bakıldığına Elmalılı



Hamdi Yazır, Mustafa Öztürk ve Hayreddin Karaman vd. nin hazırladığı meâllerin müstesnâ munkatî' üslûbunu Arap gramerine ve belâgatine genellikle uygun olarak yansıttıkları gözlemlenmiştir. Ancak Süleyman Ateş, Halil Altuntaş ile Muzaffer Şahin ve Hasan Tahsin Feyizli, müstesnâ munkatî' üslûbunu meâllere daha az yansıtabilmişlerdir. Aralarında anlam farkı olan müstesnâ çeşitlerini Türkçeye çevirirken bunları birbirinden ayırmak için kendisinde müstesnâ muttasıl üslûbu bulunan ayetleri “ancak, hariç, dışında ve başka” gibi ifadeleri kullanmak isabetli olacağı gibi kendisinde müstesnâ munkatî' olan ayetlerin tercümesinde لا edatının لَكِنَّ manasına olduğunu öne çıkarmak için “fakat ve ama” ifadelerini kullanmakla birlikte takdiri bir haber getirmek yerinde olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Arap Dili, Müstesnâ Munkatî', Meâl.

## Giriş

Hız. Muhammed'e inzal olunan ve ondan bize tevatür yoluyla nakledilen Kur'an-ı Kerim, manası açık ve anlaşılır Arapça bir dille indirilmiştir.<sup>1</sup> Kur'an-ı Kerim, Arap dilinin bütün özelliklerini bünyesinde barındırdığı gibi, kendine ait birtakım üslûp özellikleri de vardır. Arapça olarak indirildiğini farklı vesilelerle ifade eden Kur'an'ın hemen her fırsatta tavsiye ettiği tedebbür, tefekkür ve tezekkür ulaşabilmenin önemli vasıtalarından biri de Arapçayı gerek gramer gerekse Belâgat yönüyle bilmektir. Bu itibarla Kur'an-ı Kerim'i anlamada ve Arapça dışında başka dillere tercümesinde başarılı olabilmek için bütün özellikleriyle Arapçayı bilmek önemli bir yer tutmaktadır. Arap dilinin ve Kur'an-ı Kerim'in önemli dil özelliklerinden biri de *müstesnâ munkatî'* üslûbudur.

Müstesnâ konusu fıkıh ve kalam gibi ilmî disiplinlerde farklı yönleriyle ele alınsa da daha çok dil bilimin konuları arasında incelenmiştir. Sîbeveyhi (öl. 180/796) günümüze ulaşan en eski gramer kitabı olan *el-Kitâb'* da müstesnâyı detaylı bir şekilde incelemiştir,<sup>2</sup> el-

<sup>1</sup> Yûsuf, 12/1-2; eş-Şuarâ 26/195.

<sup>2</sup> Ebû Bîşr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1408/1988), 2/309-335.

Müberred, (öl. 286/900) *el-Muktedab*'da<sup>3</sup> İbnü's-Serrâc, (öl. 316/929) *el-Usûl fi'n-nahv*'de<sup>4</sup> ve İbn Cinnî (öl. 392/1002) *el-Lüma*'da<sup>5</sup> müstesnâ konusunu bütün yönleriyle ele almışlardır. Bu konuda en dikkat çeken Şihâbüddîn el-Karâfî'nin (öl. 684/1285) *el-İstignâ fi'l-istisnâ* isimli eseridir. Karâfî'nin müstesnâ üslûbunu bütün yönleriyle incelediği bu eseri, müstesnâ konusunda yazılan en temel eserlerdendir.

Müstesnâ üslûbu Belâgat eserlerinde de incelenmiştir. Me'ânî ilminin konularından olan kasır üslûbunda müstesnâya yer verilse de daha çok bedî' ilminde manayı güzelleştiren edebî sanatlar arasında zikredilmiştir. İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908) *el-Bedî'* isimli eserinde müstesnânın edebî yönünü ilk defa *t'ekîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zemm* başlığı altında incelemiştir. Daha sonra İbn Reşîk, (öl. 456/1064) *el-'Umdé*'de es-Sekkâkî, (öl. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'da el-Kazvînî (öl. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh*'da müstesânın belâgat yönünü aynı başlık altında ele almışlardır. Çağdaş dönemde de müstesnâ üslûbu bağımsız çalışmalara<sup>6</sup> konu oluğu gibi, tez<sup>7</sup> ve makale düzeyinde farklı çalışmalarda da incelenmiştir.<sup>8</sup> Bu çalışmamız *müstesnâ munkatı*' üslûbunu gramer ve Belâgat yönüyle değerlendirdikten sonra Kur'an-ı

<sup>3</sup> Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Umeyr el-Müberred, el-Ezdî, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhak Azîme (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb ts.), 4/389-425.

<sup>4</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. es-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/ 294-327.

<sup>5</sup> Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî *el-Lüma' fi'l-Arabiyye*, thk. Fâiz Fâris (Kuveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.) 21-22.

<sup>6</sup> Velîd İbrâhîm Hamûde, *el-İstisnâu'l-munkatı' fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, medhal ilâ belâgatih* (Kahire: Câmî'atü'l-Ezher, ts.)

<sup>7</sup> Semira Yayar, *Arap Dilinde Müstesnâ* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Esat Özcan, *İstisnâ Çeşitleri ve Anlama Yansımaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

<sup>8</sup> Manigüe Barnerds, "Kur'an-ı Kerîm'de İstisnâ -Hud Suresi, 116. Ayet Örneği-" çev. Cüneyt Eren - Bayram Temiz, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2004), 143-150; Muhammed Ersöz, "Kur'an'da Allah'ın Dilemesi İstisnâ Edilen Yerlerin İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32 (2018/3), 475-511; Mustafa Aydın, "Bazı Kur'ân Âyetlerindeki İllâ (لَا) Edatına İstisnâ Anlamı Verilmesinin Zorluğu Üzerine", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (2018), 1272-1284; Soner Aksoy - Sakin Taş, "Arap Dilinde Yer Alan İllâ Edatının Farklı Kullanımları ve Kur'ân Yorumuna Yansıması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (Haziran 2019), 228-252.

Kerim'deki bu üslûbun Türkçe meâllere yansımalarını ve tercüme sorunlarını farklı meallerden karşılaştırmalı olarak incelediği için diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

### 1. Müstesnânın Tanımı ve Kısımları

Müstesnâ المستثنى kelimesi ثنى fiilinin istif'âl babından ismi mef'ûl kalıbındadır. Çok anlamlı bir lafız olan الثنى kelimesi daha çok, bir şeyi ikilemek, tekrarlamak, kenarlarını toplayarak katlamak, bazı şeyleri diğer bazılarından ayırmak, bir şeyi bir şeyden uzaklaştırmak, vazgeçirmek, meyletmek ve bir şeyi övmek ya da yermek gibi anlamlarda kullanılmıştır.<sup>9</sup> Ragıb el-İsfahânî (öl. 502/1108) ثنى kelimesini bir şeyin yarısını almak, iki defa tekrar eden şey ve bir şeyden yüz çevirmek gibi manalara geldiğini bildirmiştir.<sup>10</sup> İstif'âl kalıbından gelen المستثنى ise "bir şeye ayrıcalık tanımak, bir şeyi genele verilen hükümden çıkarmak ve bir şeyi bir hükümden muâf tutmak" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>11</sup>

İlk dönem dil bilimciler müstesnâyı tanımlamadan doğrudan gramer yönünü açıklamışlardır. Mutlak müstesnâyı ilk defa ıstılah olarak tanımlayanlardan İbn Cinnî şöyle demiştir: *Bir şeyi içine dâhil ettiğin şeyden çıkarman veya kendisinden çıkardığın şeyi ona dâhil etmendir*<sup>12</sup> İbn Mâlik et-Tâî'nin (öl. 672/1274) müstesnâ tanımı da şöyledir: *Bir fayda ifade etmesi şartıyla illâ ve benzerlerinden biri yardımıyla kelimde sarahaten zikredilen ya da terkedilen bütünden, gerçek olarak ya da takdîrî olarak çıkarılan isimdir.*<sup>13</sup> İbn Malik, bu tanımda "gerçek olarak ya da takdîrî olarak çıkarılan isimdir" ifadeleriyle müstesnânın iki kısmına işaret etmiştir. Şârih Radî (öl.

<sup>9</sup> İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Tâcü'l-Luğa ve's-sihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1399/1979), "sny" 2294; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "sny", 14/115-118; Mecidüddîn Muhammed b Ya'kûb el-Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008), "sny", 225-226.

<sup>10</sup> Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Rağıb, el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), "sny", 106-107.

<sup>11</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *el-İstignâ fi'l-istisnâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 14.

<sup>12</sup> İbn Cinnî, *el-Lüma'*, 21.

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid - Muhammed Bedvî el-Mahtûn (Beyrut: Dâru'l-Hicr li't-Tabâah, 1410/1990), 2/264.

688/1289) ise şöyle tanımlamıştır: *Kendinden önce geçenin hükmüne muhalif olarak illâ ve benzerlerinden sonra zikredilen isimdir.*<sup>14</sup> Müstesnâ üslûbunu oluşturan üç unsur vardır. Birincisi; *إِلَّا* ve benzerleri diye isimlendirilen istisna edatları, ikincisi; istisna edatından önce geçen, hakikaten ya da takdiren cümlede zikredilen ve genel hüküm taşıyan müstesnâ minh, üçüncüsü; istisna edatından sonra gelip bütünün hükmünden ayrılan müstesnâdır.

İstisnâ edatlardan en yaygın olanları şunlardır: - *إِلَّا . غَيْرَ سِوَى . سِوَاء . خِلا* - Bunlardan başka *بَلَّغَ . بَيَّنَّ . بَيَّنَّا* gibi edatlar nispeten daha az kullanılmışlardır. İstisnâ edatlarından *سِوَاء* isim, *إِلَّا* hem harf hem de fiil olarak kullanılır. Bunların aslı ve en yaygın olanı *إِلَّا* edatıdır. Diğer edatlar *إِلَّا* manasını bulundurarak istisnada kullanılırlar. Müstesnâyı oluşturan unsurlardan *müstesnâ minh* genellikle istisna edatından önce gelerek genel hüküm ve kapsayıcılık ifade eden, bazı durumlarda cümlede açıkça zikredilen, bazı durumlarda da mahzuf ve mukadder olan ögedir. Diğer bir unsur olan *müstesnâ* ise istisna edatından sonra gelip cümlenin ifade ettiği genel hükümden hariç bırakılan ögedir.<sup>16</sup>

*“O inkarcıların (cehennemdeki azabı) hafifletilmez ve yüzlerine bakılmaz. Ancak daha sonra inkarlarından vaz geçip tövbe edenler ve hallerini düzeltenler bu azabı görmeyeceklerdir.”*<sup>17</sup> Anlamca birbirine bağlı olan bu ayetlerde *إِلَّا* istisna edatı, *مُتَسَنِّئًا* zamiriyle işaret edilen inkarcılar da müstesnâ minhtir. Burada müstesnâ, müstesnâ minhe verilen hükümden hariç bırakılmıştır.<sup>18</sup>

Dil bilimciler mutlak müstesnâyı -müstesnânın müstesnâ minhe dâhil olup olmaması, cinsinden olup olmaması ya da müstesnâyı verilen

<sup>14</sup> Necmü'l-eimme Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Yahya Beşîr Mısırî (Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1417/1996), 1/717.

<sup>15</sup> Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus b. Hâcib, *Kâfiye* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011), 36-38.

<sup>16</sup> Karâfî, *el-İstignâ fi'l-istisnâ*, 29-35.

<sup>17</sup> Âl-i İmrân, 3/88-89.

<sup>18</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/469.

hükümün müstesnâ minhe verilen hükümün çelişği olup olmaması yönünden değerlendirerek- muttasıl ve munkatî' kısımlarına ayırmışlardır. İbnü'l-Hâcib, (öl. 646/1249) *Kâfiye*'de müstesnâ muttasılı şöyle tanımlamıştır: *İllâ veya diğer istisna edatlarından biri vasıtasıyla lafzan ya da takdiren cümlede zikredilmiş müteaddidden (bütün/genel/cins) çıkarılan isimdir.*<sup>19</sup> فشرىوا منه إلا قليلاً منهم "Onlardan (Tâlut'un askerlerinden) bir kısmı dışında hepsi sudan içtiler."<sup>20</sup> âyetinde قليلاً müstesnâ, فشرىوا fiilindeki cemi' vâvî müstesnâ minhtir. Müstesnâ, müstesnâ minhin cinsinden olup لا vasıtasıyla genel hükümden çıkarılmıştır.<sup>21</sup> Burada müstesnâ minh hakikaten cümlede zikredilmiştir. *مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ* "Peygamberin üzerindeki sorumluluk sadece (Allah'ın buyruklarını) tebliğdir."<sup>22</sup> âyetinde müstesnâ minh lafız olarak cümlede yer almadığı için müstesnâ, takdirî olan müstesnâ minhten çıkartılmıştır.

## 2. Müstesnâ Munkatî'

Dil bilimciler müstesnânın muttasıl ya da munkatî' olmasını farklı bakış açılarıyla değerlendirdikleri için farklı tanımlar yapmışlardır. Bazıları müstesnânın müstesnâ minhin cinsinden olup olmamasına itibar ettikleri için cinse dâhil olana *muttasıl*, cinse dâhil olmayana da *munkatî'* müstesnâ demişlerdir. Bazı dil bilimciler müstesnâ ile müstesnâ minh arasında bütün/parça ilişkisine itibar etmişlerdir. Buna göre müstesnâ, müstesnâ minhin parçası olursa *muttasıl*, olmazsa *munkatî'* olur.<sup>23</sup> Bu görüşe göre müstesnâ munkatî'in tanımı şöyledir: *Kendinden önce geçen müteaddidden (bütünden) çıkarılmadığı halde illâ ve benzeri edatlardan sonra zikredilen isimdir.*<sup>24</sup> Konuşmacının kastında içlerinde Zeyd isimli biri olmayan topluluk hakkında جائئى القوم الا زيداً "Topluluk geldi, fakat Zeyd (gelmedi)" denildiği zaman, müstesnâ olan Zeyd, topluluk cinsinden olduğu halde topluluğa dahil olmadığından müstesnâ munkatî'dir. جائئى القوم الا حمارا "Topluluk geldi, fakat eşek (gelmedi)" örneğinde ise müstesnâ olan

<sup>19</sup> İbnü'l-Hâcib, *Kâfiye*, 37.

<sup>20</sup> el-Bakara, 2/249.

<sup>21</sup> Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/166.

<sup>22</sup> el-Mâide, 5/99.

<sup>23</sup> İbnü'l-Mâlik el-Endelüsî, *Şerhu't-Teshîl*, 2/269.

<sup>24</sup> İbnü'l-Hâcib, *Kâfiye*, 37.

حمار müstesnâ minh olan topluluğa hakikaten dâhil olmadığı için müstesnâ munkatı'dır.<sup>25</sup>

el-Karâfî, her iki yaklaşımı da eksik görerek cinsiyetle birlikte verilen hükme ve ulaşılan yargıya da itibar etmiştir. Buna göre müstesnâ muttasıl: "Müstesnâ minhin cinsinden olan bir şeye verilen hükmün çelişigiyle hüküm vermektir." زيد قام القوم الا زيدا örneğinde müstesnâ olan müstesnâ minh olan قوم cinsindedir. Cümlede önce ayakta olmakla genel hüküm verilmiş, sonra da ayakta olmamakla hüküm verilmiştir.

Karâfî'ye göre müstesnâ munkatı' iki şekilde olur. Birincisi: Müstesnâ, müstesnâ minhin cinsinden olmamasıdır. قام القوم الا فرساً örneğinde müstesnâ, (at) müstesnâ minh (topluluk) cinsinden değildir. İkincisi: Müstesnâ minh için verilen hükmün çelişigi müstesnâ için verilmeyen istisnadır. قام القوم الا زيدا مسافراً "Topluluk ayağa kalktı, fakat Zeyd gidiyor." örneğinde müstesnâ, müstesnâ minh cinsinden olsa da kendisine verilen hüküm müstesnâ minhe verilen hükmün çelişigi olmayıp, başka bir hükümdür. Her iki durumda da müstesnâ munkatı'dır.<sup>26</sup>

إِنَّكُمْ لَدَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ (Ey Müşrikler!) Siz can yakıcı azabı tadacaksınız. Bu azabı sadece yaptıklarınızın karşılığı olarak çekeceksiniz. Ama Allah'ın iman ve ibadette ihlaslı kulları bu azabı tatmayacaklar.<sup>27</sup> Zemahşerî (öl. 538/1144) bu ayette اَلْأَعْبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ kısmının müstesnâ munkatı' olduğunu söylemiştir. Çünkü ihlaslı kullar, cehennem azabını tadacak olan (müşrik) kullar sınıfına dâhil değildir. Burada aslında gerçek manada istisna olmayıp, mübalağa kastıyla, ihlaslı müminleri övmek, müşrikleri de yermek için mecazî istisna vardır. لا اعداء، istidrâk ifade eden لَكَرَى manasına olup, haberi de mukadderdir.<sup>28</sup>

Müstesnâ munkatı' hakkında yapılan tanımlamalar farklı olduğu için müfessirler bazı ayetlerde geçen istisnanın muttasıl mı yoksa munkatı' mı olduğunda ittifak edememişlerdir. Bu tartışmaların sebebini

<sup>25</sup> Nüreddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn el-Câmî, *Molla Câmî (el-Fevâidü'z-zıyâiyye)*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.) 162.

<sup>26</sup> Karâfî, *el-İstignâ fi'l-istisnâ*, 296; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab fi lisâni'l-arab* thk. Receb Osmân Muhammed - Ramadân Abdüttevâb (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998), 1500.

<sup>27</sup> es-Sâffât, 37/38-40.

<sup>28</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1427/2006), 4/33.

şöyle özetlemek mümkündür: Öncelikle Kur'an-ı Kerim, nazmı ve üslûbuyla muhataplarını bir benzerini getirmekten aciz bırakan mu'ciz bir kelim olduğu için bütün yönlerinin beşer gücüyle idrak edilmesi mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim'in nüzulünden sonraki dönemlerde dil bilimciler tarafından vaz' edilen dil kurallarıyla Kur'an'ı sınırlandırmak onun i'câzına aykırı bir durumdur. Müstesnâ muttasılın aksine, müstesnâ munkatî'da, müstesnâ ancak takdirî ve farazî olarak müstesnâ minhe dahil edilmiş kabul edilir. İhtilafa sebep olan diğer bir husus da bazı dil bilimcilerin ve müfessirlerin Kur'an'da müstesnâ munkatî'nin varlığını kabul etmemeleridir. Bu görüşü savunanlar kendisinde müstesnâ munkatî' olan ayetleri te'vîl yoluyla müstesnâ muttasıl yapmaya çalışmışlardır. Bu duruma işaret eden İbn Atıyye (öl. 541/1147) "Kur'an'da müstesnâ munkatî' üslûbunu Arap olmayanlar inkar edebilir" demiştir.<sup>29</sup> Ebû Hayyan el-Endelüsî de (öl. 745/1344) "Bazı kimseler Kur'an'da müstesnâ munkatî' üslûbunu inkar ederek onu müstesnâ muttasıl sandılar"<sup>30</sup> diyerek konuya temas etmiştir.

Müstesnâ munkatî', birçok yönden müstesnâ muttasıldan farklılık arz eder. Öncelikle müstesnâ muttasılın kullanımı yaygın, munkatî'nin kullanımı nadirdir. Müstesnâ munkatî' i'râb açısından zorunlu olarak mansûb olurken, müstesnâ muttasıl i'râb olarak çok farklı vecihlerde gelir.<sup>31</sup> Müstesnâ muttasıl hakiki, munkatî' mecâzîdir. Müstesnâ munkatî'da sadece لَكَ manasına olan لا edatı kullanılır. لَكَ edatı, kendisinden önce geçen cümlede muhatapın zihninde oluşabilecek bazı olumsuz düşünceleri kaldırarak yanlış anlaşılma ihtimalini engellemek manasına olan *İstidrâk*dir. Çünkü munkatî' müstesnâda maksat, parçayı bütününden hariç bırakmak değil, ilk cümlede muhatapın zihninde oluşabilecek yanlış anlaşılmanın önüne geçmektir.<sup>32</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*'da müstesnâ munkatî'yi tanımlarken (لا edatının لَكَ manasına olduğu bab) başlığını kullanmıştır. Onun konuyu açıklamak için yer verdiği ayetlerden biri *فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ قَرِيَةً آمَنَتْ فَتَنَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا* "Keşke (*helak*

<sup>29</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 3/483.

<sup>30</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab fi lisâni'l-arab*, 1500.

<sup>31</sup> Abdurrahmân el-Câmî, *Molla Câmî (el-Fevâidü'z-zıyâiyye)* 162-175; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab fi lisâni'l-arab*, 1501.

<sup>32</sup> Muhammed el-Antâkî, *el-Muhît fi asvâti'l-arabiyyeti ve nahviha ve sarfiha* (Beyrut: Dâru'ş-Şarkî'l-Arabî, 2011), 2/326

ettiğimiz) onca memleketin halkı helak edilmezden önce iman etmiş olsaydı da imanları kendilerine fayda sağlasaydı. Ama Yunus'un kavmi (helak edilmeden) iman ettiler.”<sup>33</sup> ayetidir. Sibeveyhi, bu ayetin müstesnâ munkatı' üslûbunda olup لَكِنَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ ifadesinin manasında olduğunu söylemiştir.<sup>34</sup>

Bazı dil bilimciler müstesnâ munkatı'daki لا edatından sonra gelen cümlelerin, kendisinden önce geçen cümleyle ilişkisi kesilmiş yeni bir isti'nâf cümlesi olduğunu söylemişlerdir.<sup>35</sup> Bu yönüyle düşünüldüğü zaman müstesnâ munkatı'daki istisnânın farklı belâgat nokteleri elde etmek için mecâzî istisna olduğu anlaşılmış olur. Müstesnâ muttasıl, ta'mîmden sonra tahsis ifade ederek genelin hükmünü daraltırken, munkatı' müstesnâda böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>36</sup>

Müstesnâ munkatı'ın gramer yönünü inceledikten sonra belâgat yönünü de özetlemek konunun bütünlüğü açısından önemlidir. Belâgat alimleri bu üslûbu bedî' ilminde manayı güzelleştiren edebî sanatlar içinde ele almışlardır. İbnü'l-Mu'tez bu konuyu ilk defa تأكيد المدح بما يشبه الذمّ “yergiye benzeyen şeyle övgüyü tekit etmek” ya da تأكيد الذمّ بما يشبه المدح “övgüye benzeyen şeyle yergiyi tekit etmek” başlıkları altında incelemiştir. Bu edebî sanat şöyle gerçekleşir: Medih/övgü sıfatının zem/yergi sıfatına dâhil olduğu farz ve takdir edilerek, medih sıfatı olumsuz zem sıfatından istisna edilir. “Onlarda hiçbir ayıp yok. Şu kadar ki düşman askerleriyle savaşmaktan kılıçlarında çentikler oluşmuştur.” Bu örnekte kılıçlarda çentik oluşması (فُلُولٌ), ayıba (عَيْبٌ) dâhil olmadığı için müstesnâ munkatı'dır. Fakat burada düşmanla savaşarak kılıçlarında çentikler oluşan askerleri daha mübalağalı bir şekilde övmek için farazî olarak müstesnâ, muttasıl gibi takdir edilerek, yergiye benzeyen övgü yapılmıştır.<sup>37</sup> Bu edebî yönün güzelliği, muhataplar olumsuz yergi sıfatından sonra tekrar yergi beklerken, istisna edatından sonra müstesnâ munkatı' üslûbuyla övgü sıfatı getirilince onlarda büyük bir etki

<sup>33</sup> Yunus, 10/98.

<sup>34</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/325.

<sup>35</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab fi lisâni'l-arab*, 1500-1501.

<sup>36</sup> Mustafa el-Galâyîni, *Câmiu'd-dürûsi'l-arabiyye* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993), 3/128.

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh b. el-Mu'tez, *el-Bedî'*, thk. İrfân Mataracı (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1433/2012), 77.



meydana getirmesindedir. Bu itibarla söz konusu örnek hem başlangıcı hem de sonu itibarıyla övgüdür. Ayrıca burada diğer bir tekit ve mübalağa da mananın kusur olması mümkün olmayan şeye “muhal” bağlanmış olmasındandır.<sup>38</sup>

Şerefüddîn et-Tîbî (öl. 743/1342) *et-Tibyân fi'l-beyân* isimli eserinde bu sanatı açıklamak için *“Müminler cennette anlamsız bir söz ve günaha sokacak bir şey işitmezler. Aksine selam, esenlik ve mutluluk sözlerini işitirler.”*<sup>39</sup> ayetini örnek olarak getirmiştir. Bu ayette müstesnâ olan “selam” müstesnâ minhe yani “anlamsız boş söz ve günaha sokacak şeye” dâhil olmadığı için mustesnâ munkatî'dir. Medih sıfatı olan “selam” farazî olarak olumsuz yergi sıfatı olan “boş söz” den istisna edilerek müminlerin cennetteki mutlulukları mübalağalı olarak ifade edilmiştir. Bu itibarla bu ayetteki müstesnâ munkatî' üslûbu, istisnadan ziyade edebî yönüyle öne çıkmaktadır. Binaenaleyh, Kur'an'da birçok ayette geçen munkatî' müstesnâdan maksadın mübalağa ve tekit olduğu anlaşılmaktadır.

*Te'kîdü'z-zem bimâ yüşbihü'l-medh* türüne şu ayeti örnek verebiliriz. *“O kafirler (cehennemde) hiçbir serinlik ve (susuzluklarını giderecek) hiçbir içecek tadamayacaklar. Fakat kaynar su ve irin içerler.”*<sup>40</sup> Müfessirlerin çoğu buradaki istisnanın müstesnâ munkatî' olup edatının لَكِنَّ manasına kullanıldığını söylemişlerdir.<sup>41</sup> Bu ayette aralarında tenâkuz olan şeyler bir arada toplanarak önce lef neşir müretteb yoluyla birbirinden munkatî' müstesnâ üslûbuyla istisna edilmiş, sonra da olumsuz yergi sıfatları övgü sıfatından istisna edilerek, övgüye benzeyen yergiyle kafirlerin cehennemdeki halleri tekitle ifade

<sup>38</sup> Celâlüddîn Ebu'l-Meâlî Muhammed el-Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, ts.),147-148.

<sup>39</sup> el-Vâkıa', 56/25-26.

<sup>40</sup> en-Nebe', 78/ 24-25.

<sup>41</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2009), 22/21; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1410/1998), 3/592; Ebüssuud Muhammed b. Muhammed el-İmadî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ân-i'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Mushaf, ts), 9/91; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 30/38.

edilmiştir.<sup>42</sup> Ayette önce övgü sıfatları olan “*serinlik ve susuzluğu giderecek içecekler*” olumsuzlaştırılıp yergiye dönüştürülmüş, muhataplar bu yergiden sonra bir övgü beklerken tekrar ikinci bir yergi sıfatı olan “*Fakat kaynar su ve irin içerler*” ifadesi gelince, ayetin başı ve sonu yergi üstüne yergi olmuştur. Geçtiği yerleri yakıp kavuran kaynar su ve irin içecek cinsinden bir şey olmayınca kelimeler muhal bir duruma bağlanmıştır. Bu ayette müstesnâ munkatı' üslûbu, istisnadan ziyade tekit, mübalağa ve istihza ifade ederek, kafirlerin içinde bulunduğu korkunç suret insanların zihninde canlandırılıp onların küfürden ve şirkten vazgeçmeleri teşvik edilmiştir. Aynı nükteli “*وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسَلِينَ*” “*Cehennemlikler için yiyecek yok. Ama kanla karışık irin var.*”<sup>43</sup> ayetinde de tatbik mümkündür.

### 3. Müstesnâ Munkatı'nın Meâllerdeki Çeviri Sorunu

Kur'an-ı Kerim, bütün insanlara en doğru yolu göstermek için indirilmiştir.<sup>44</sup> Hitap ettiği ilk topluluk Araplar olduğu için doğal olarak Kur'an-ı Kerim'in dili de Arapçadır. İlahî vahiy ile ilk muhataplar arasında tam bir iletişim ve etkileşim gerçekleşebilmesi için seçilen dilin ilk muhatapların dili olması kaçınılmazdır.<sup>45</sup> Ancak hedefi bütün insanların hidayeti olan Kur'an-ı Kerim'in Arap olmayan insanlarla iletişime geçmesi de önemlidir. Bu iletişim ya bütün insanların Arapça bilmeleriyle ya da Kur'an'ın Arap olmayan insanların ana dillerine tercüme edilmesiyle mümkün olur. Bütün insanların Arapça öğrenerek Kur'an'la doğrudan iletişime geçmesi aklen mümkün olsa da realite olarak mümkün değildir. Bu durumda tek çıkar yol Kur'an'ın insanların konuştuğu farklı dillere tercüme edilmesidir. Kur'an-ı Kerim'in Arapça dışındaki dillere tercümesiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülse de<sup>46</sup> tarihi süreç içinde tercüme faaliyetleri Hz. Peygamber hayattayken başlamış, ilerleyen dönemlerde çok farklı dillere tercüme yapılmıştır. Yapılan araştırmalarda Kur'an-ı Kerim'in kısmî ya da bütün olarak 130'dan fazla dünya diline tercüme edildiği tespit edilmiştir.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/38.

<sup>43</sup> el-Hâkka, 69/35.

<sup>44</sup> el-İsrâ, 17/9.

<sup>45</sup> Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Şule Yayınları, 2014) 111.

<sup>46</sup> Hidayet Aydar, *Kur'an'ın Tercümesi Meselesi*, (İstanbul: Kur'an Okulu, 1996), 211.

<sup>47</sup> Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümelei* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 65.

Yapılan her tercüme mütercimın yorumlarını da içerdiği için tercümeıı tefsir faaliyeti olarak değerlendirmek mümkündür. Tercümeıer nesnellikten çok öznelliği öne çıkardıkları için mütercimıer, aldıkları eğitim, istifade ettikleri kaynaklar, sahip oldukları inanç ve benzeri konulardaki eğilimlerini tercümeıere yansıttıkları görülmektedir. Bütün bunların sonucunda Kur'an tercümeıerinde birbirinden farklı hatta bazen de Kur'an'ın nazmıyla çelişen çevirilere karşılaşmak mümkündür.<sup>48</sup>

Kur'an-ı Kerim'in Türkçe başta olmak üzere dünya dillerine tercüme edilmesi dil ve üslup açısından birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Tercüme ve meâllerin Kur'an'ın kendine has edebi üsluplarını hedef dillere tam olarak yansıtamadığı izahtan varestedir. Bu problem daha çok vücûh ve nazâir, mecaz, teşbih, istiâre, kinâye, hazif, deyimseı ifadeler ve edebî sanat üslûplarının hedef dile aktarımında göze çarpmaktadır. Tercüme problemlerinden biri de müstesnâ üslûbudur. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Arap dilinde ve Kur'an'da yaygın olarak kullanılan müstesnâ muttasıldır. Bu tür müstesnâların Türkçe meâllere aktarılmasında problem nispeten azdır. Diğer müstesnâ türü olan munkatî' müstesnâ gerek kullanım gerekse maksat açısından muttasıl müstesnâdan farklıdır. Bu farklılık dikkate alınmadığı zaman içerisinde munkatî' müstesnâ bulunan ayetlerin Türkçeye tercümesinde bazı hatalar yapılabilmektedir. Bu hatalar Kur'an'ın doğru olarak muhataplarına ulaştırılmasında büyük bir sorun teşkil etmektedir. Bu itibarla Türkçenin dil yapısının el verdiği ölçüde munkatî' müstesnânın özelliklerinin meâllere yansıtılması gerekir.

Müstesnâ munkatî'in Türkçe meâllerdeki çeviri sorunlarını incelemek için yaygın olarak kullanılan meâllerden altısını tercih ettik. Bunlar: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (öl. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili* tefsiri içinde yer alan meâlin orijinal metni,<sup>49</sup> Süleyman Ateş

---

<sup>48</sup> Zekeriya Pak, "Meâllerdeki Çeviri Sorunları Üzerine Bir Örnek: Kur'an'da Aynı Anlamı İçeren Mükerrer Kalıpların Farklı Tercümesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 27-39.

<sup>49</sup> Elmalılı'nın meâli birçok kişi tarafından sadeleştirildiği için Eser Neşriyat tarafından 1971 tarihinde İstanbul'da basılan tefsir içindeki orijinal meâli kullanılmıştır. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971).

tarafından hazırlanan *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*,<sup>50</sup> Hasan Tahsin Feyizli tarafından hazırlanan *Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*,<sup>51</sup> Mustafa Öztürk tarafından hazırlanan *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*,<sup>52</sup> Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin tarafından hazırlanan *Kur'an-ı Kerim Meâli*<sup>53</sup> ve Hayrettin Karaman, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş'den oluşan heyetin hazırladığı *Kur'an-ı Kerim Meâli (Kur'an Yolu Meâli)*<sup>54</sup> isimli meâlleri karşılaştıracamız. Kendisinde müstesnâ munkatı' bulunan ayetlerin tamamını bu çalışmada incelememiz mümkün olmadığı için sadece birkaç ayet üzerinden değerlendirme yapacağız. Sınırlı sayıda da olsa inceleyeceğimiz ayetler, meâlin bütünü hakkında fikir verecektir.

Meâllerde müstesnâ munkatı' üslûbunu inceleyeceğimiz ilk örnek, en-Nisâ 4/22. ayeti olacaktır.

Müfessirler, وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا bu ayetteki istisnanın munkatı' müstesnâ olup, لا edatının لَكِنَّ manasında kullanıldığını, mananın da “fakat cahiliye döneminde yaptığınız bu gibi evlilikler affedilmiştir” şeklinde olduğunu söylemişlerdir.<sup>55</sup> Zemaşerî, müstesnânın önceki cümlede yer alan yasaklamayı tekit etmek ve cahiliye döneminde babaların evlendiği kadınlarla evlenmenin çirkinliğini göstermek için geldiğini söylemiştir.<sup>56</sup> Burada müstesnâ zaman açısından geçmişe ait olup, müstesnâ minh ile yasaklanan nikah şekli gelecek zamana ait olduğu için müstesnâ, müstesnâ minhe dâhil değildir. Ayrıca

<sup>50</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.).

<sup>51</sup> *Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hasan Tahsin Feyizli (İstanbul: Server İletişim, 4. Basım, 2007).

<sup>52</sup> *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Otto, 1. Basım, 2008).

<sup>53</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011).

<sup>54</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli (Kur'an Yolu Meâli)*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020).

<sup>55</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî, *Me'alimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Süleyman Müslim el-Harş (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1409/1989) 2/187; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/31.; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1413/1997), 4/21; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/172.

<sup>56</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/378.

müstesnâ minhteki hüküm yasak getirirken, müstesnâdaki hüküm af ifade etmektedir. Bu yönüyle müstesnâ munkatî'dir.<sup>57</sup> Müfessirlerin bu izahlarından sonra şimdi de meallerdeki çevirilere bakarak bunları karşılaştırmak istiyoruz. Meâl örnekleri incelenirken meâllerin orijinal metnine sadık kalınmıştır. Dipnotlarda çevirenin soy ismi, meâl ismi ve ilgili sureyle ayet numarası verilmiştir.

Elmalılı: *"Bir de babalarınızın nikâhı geçmiş kadınları nikâhlamayın, geçen geçti, şüphe yok ki o pek çirkindi, iğrenç idi, o ne fena âdetti."*<sup>58</sup> Görüldüğü gibi Elmalılı, müstesnâ munkatî'yi üslûbunu meâlde yansıtmıştır. İstisnâ cümlesini yeni bir cümle (isti'nâf) kabul edip müstesnâ minhe verilen hükümden ayırmıştır.

Ateş: *"Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu, edepsizliktir, (Allah'ın) hışm(ı)dır ve iğrenç bir yoldur."*<sup>59</sup> Ateş'in bu çevirisi sorunludur. Çünkü müstesnâyı, muttasıl olarak ele almıştır. Vaktiyle cahiliye döneminde yapılp da ayetin nüzul anında affedilen evlilikleri, ayetin nüzulünde yasaklanan evlilikler kategorisine dâhil etmiş, sonra da hariç bırakmıştır.

Feyzli: *"(Câhiliye devrinde) geçmiş olanlar hariç, (artık) babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Şüphe yok ki o, bir hayâsızlık ve ilâhî gazaba sebep olan çok iğrenç bir iştir. O, ne kötü bir yoldur!"*<sup>60</sup> Feyzli'nin çevirisi de Ateş'in çevirisiyle birebir aynıdır. Müstesnâ munkatî' olması gerekirken, muttasıl olarak meâlde yansıtılmıştır. Yukarıdaki görüşler bu çeviri için de söz konusudur.

Öztürk: *"Geçmişte olup bitenler artık geçmişte kaldı. Ama bundan böyle babalarınızın vaktiyle evlilik yaptığı kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu gerçekten çok çirkin ve berbat bir gelenektir."*<sup>61</sup> Öztürk'ün bu çevirisinde müstesnâ munkatî' üslûbu meâlde yansıtılmıştır. Ancak müstesnâ ile müstesnâ minh yer değiştirmiştir. لکن manasına olan istisna edatı "Ama" ifadesiyle müstesnâ mih cümlesinin başında getirilmiştir. Ayetin esas ifade etmek istediği hüküm, cümlenin başında değil ikinci planda yer almıştır.

<sup>57</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4, 21.

<sup>58</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, en-Nisâ, 4/22.

<sup>59</sup> Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, en-Nisâ, 4/22.

<sup>60</sup> Feyzli, *Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, en-Nisâ, 4/22.

<sup>61</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, en-Nisâ, 4/22.

Altuntaş - Şahin: “Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayasızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu, ne kötü bir yoldur.”<sup>62</sup> Görüldüğü gibi bu çeviride de munkatı' müstesnâ meâle aktarılamamıştır. Müstesnâ, muttasıl olarak tercüme edilmiştir.

Karaman vd.: “Geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin; çünkü bu bir edepsizliktir, iğrenç bir şeydir ve kötü bir yoldur.”<sup>63</sup> Bu çeviri munkatı' müstesnâyı meâle aktarmakta başarılı gözükmemektedir.

Sonuç olarak en-Nisâ 4/22. ayetin meallerine baktığımız zaman Elmalılı' Öztürk ve Karaman ile heyetinin hazırladığı mealler, ayetteki munkatı' müstesnâ üslûbunu çeviriye yansıtmışlardır. Ateş, Feyizli ve Altuntaş - Şahin meâlleri, müstesnâ munkatı' yapılması gereken istisnayı muttasıl müstesnâ olarak çevirmişlerdir. Ayetin ifade ettiği asıl manayı meâllerine yansıtamamışlardır. Kanaatimizce âyet meâlinin şu şekilde olması uygundur: “Babalarınızın vaktiyle evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Fakat geçen geçti, (cahiliye döneminde) yaptığımız bu gibi evlilikler affedilmiştir. Gerçekten bu, büyük bir çirkinlik ve hayasızlıktır, kötü bir gelenektir.”

Kendisinde müstesnâ munkatı' üslûbu bulunan ayetlerden biri de en-Nisâ 4/29. âyettir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ

اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا Bu ayette müstesnâ minh, dinin yasakladığı batıl yollarla elde edilen batıl mallardır. Müstesnâ ise karşılıklı rızaya dayalı, dinin izin verdiği ticaret ve benzeri yollarla elde edilen helal ve meşru' kazançtır. Her ikisi de “mal” cinsinden olsalar da nitelikleri itibarıyla biri batıl diğeri helal kazanç olduğu için müstesnâ munkatı'dır. Müfessirler bu konuda neredeyse ittifak halindedirler.<sup>64</sup> el-Mâturîdî (öl. 333/944) bu ayetteki istisnânın munkatı' olmasını şöyle açıklamıştır:

“Bu ayette zahir olan, müstesnânın, müstesnâ minhin cinsinden olmamasıdır. Çünkü helal ticaretle elde edilen mal, batıl yollarla elde edilen maldan istisna edilmiştir. Buradaki istisna cümlesinin “isti'nâf” yani öncesiyle irtibatı kesilmiş yeni bir cümle olma ihtimali de vardır. Bu takdirde ayetin manası şöyle olur: “Ey iman edenler, mallarınızı

<sup>62</sup> Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, en-Nisâ, 4/22.

<sup>63</sup> Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim Meâli (Kur'an Yolu Meâli)*, en-Nisâ, 4/22.

<sup>64</sup> Ebû İshâk Ahmed el-Ma'rûf bi'l-İmâm es-Sâ'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1422/2002), 3/292; Zemahşerî, *el-Keşşâf* 1/385; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/41; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/56-57.

aranızda meşrû olmayan batıl yollarla yemeyin. Fakat karşılıklı rızaya dayanan ticaretle elde ettiğiniz (helal) kazançla yiyiniz." Bu ayetteki istisna Vâkıa' suresi 56/25-26. ayetlerdeki munkatî' müstesnâ gibidir. "Orada boş ve günaha sokacak bir söz işitmezler; Fakat orada selam işitirler." Bu ayetlerde "selam", boş söz "lagv" cinsinden değildir."<sup>65</sup>

Bu açıklamalar, ayetteki istisnanın munkatî' olduğunu ortaya koyduğu için meâllerde bu durumun göz önünde bulundurulması gerekir. Bunun için لا edatına لکن manası verip, müstesnâyı, müstesnâ minhe dâhil etmeyecek şekilde tercüme yapılmalıdır.

Elmalılı: "Ey o bütün iymân edenler! Mallarınızı aranızda batıl bahanelerle yemeyin, kendiliğinizden rızalaşarak akdettiğiniz bir ticaret olmak başka, kendilerinizi öldürmeyin de, Allah size cidden bir rahîm bulunuyor"<sup>66</sup> Görüldüğü gibi Elmalılı, ayetteki munkatî' müstesnâyı meâle yansıtmıştır. İstisnâ edatından önceki hükmü bağımsız bir cümle halinde ifade ettikten sonra, batıla dâhil olmayan ticaretle elde edilen kazancı da yeni bir cümleyle ifade etmiştir.

Ateş: "Ey inananlar, mallarınızı aranızda batılla (doğru olmayan yollarla, haksız yere) yemeyin. Kendi rızanızla yaptığımız ticaret olursa başka. Canlarınızı da öldürmeyin. Doğrusu Allah, size karşı çok merhametlidir."<sup>67</sup> Ateş'de bu ayetteki munkatî' müstesnâyı meâline kurallara uygun olarak aktarmıştır.

Feyizli: "Ey iman edenler! Mallarınızı, karşılıklı rıza ile (hilesiz, aldatmasız, dürüst) bir ticaret olmaksızın aranızda batıl (rüşvet ve benzeri haram) yollarla yemeyin ve kendinizi (yahut birbirinizi) de (telef edip) öldürmeyin. Şüphesiz ki Allah, size karşı çok merhametlidir."<sup>68</sup> Bu meâl müstesnâ munkatî' açısından çok isabetli gözüküyor. Çünkü helal kazanç olan karşılıklı rızaya dayanan ticaret, haksız ve batıl kazanca dahil edilerek müstesnâ muttasıl kurgusuyla tercüme edilmiştir.

Öztürk: "Ey Müminler! Karşılıklı gönül rızasıyla fakat harama bulaşmadan ticaret yapın ama sakın (tefecilik, gasp, hırsızlık gibi) haksız yollarla

<sup>65</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vîlâtü Ehi's-sünneh*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004), 1/405.

<sup>66</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili, en-Nisâ, 4/29*.

<sup>67</sup> Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli, en-Nisâ, 4/29*.

<sup>68</sup> Feyizli, *Feyzül-Furkan Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, en-Nisâ, 4/29*.

*birbirinizin malını iç etmeyin. Birbirinizin mallarını gayrı meşru yollarla yemek suretiyle toplumsal düzeninizi imha etmeyin. Bilin ki Allah size karşı pek merhametlidir.*"<sup>69</sup> Öztürk, bu ayetin meâlinde müstesnâ ile müstesnâ minhin yerlerini değiştirerek takdim ve tehirle tercüme yapmıştır. İstisnanın munkatı' olduğuna delalet eden (fakat ve ama) ifadelerine yer verse de müstesnâ minhi, müstesnâ yerinde zikretmiştir.

Altuntaş - Şahin: *"Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helâk etmeyin. Şüphesiz Allah, size karşı çok merhametlidir."*<sup>70</sup> Görüldüğü gibi bu meâlde de müstesnâ munkatı' doğru tercümeyle Türkçeye aktarılmıştır. Sadece meâlde "ancak" ifadesi yerinde "fakat ya da ama" gibi ifadeler kullanılmış olsaydı daha isabetli olurdu kanaatindeyiz. Çünkü "ancak" ifadesi zihinlerde daha çok müstesnâ muttasılı çağrıştırıyor.

Karaman vd.: *"Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızanıza dayanan ticaret böyle değildir ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir."*<sup>71</sup> Bu meâlde de müstesnâ munkatı' Türkçe noktalama işaretlerinden noktalı virgül kullanılarak başarılı bir şekilde tercüme aktarılmıştır.

Sonuç olarak en-Nisâ 4/29. ayetteki müstesnâ munkatı'nın meallerdeki yansımalarına baktığımız zaman şunu görüyoruz: Seçilen altı mealden Feyizli ve Öztürk'ün meâlleri dışındakiler munkatı' müstesnâyı Türkçenin imkanları dâhilinde doğru bir şekilde meallere aktarabilmişlerdir. Feyizli, ayetteki istisnayı muttasıl müstesnâ temeli üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Öztürk ise anlam açısından anlaşılır bir tercüme ortaya koysa da üslûp açısından müstesnâ ile müstesnâ minhin yerlerini değiştirerek takdîm-te'hîr yapmıştır. Bu ayette bizim önerdiğimiz meâl şöyledir: *"Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyiniz. Fakat, karşılıklı rızaya dayanan ticaret yoluyla (yiyin)..."*

Müstesnâ munkatı' karşılaştırması yapacağımız bir diğer ayet, en-Neml 27/10-11. ayetlerdir.

Ferrâ, يَا مُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيْ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ bazı dil bilimcilerin bu ayetlerdeki istisna edatının atif harfi olan "و"

<sup>69</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, en-Nisâ, 4/29.

<sup>70</sup> Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, en-Nisâ, 4/29.

<sup>71</sup> Karaman, vd., *Kur'an-ı Kerim Meâli (Kur'an Yolu Meâli)*, en-Nisâ, 4/29.



manasında kullanıldığını nakletse de<sup>72</sup> müfessirlerin çoğuna göre müstesnâ munkatî'dir.<sup>73</sup> Begavî (öl. 516/1122) *Me'alimu't-tenzîl*'de bu ayetlerdeki istisnanın yapısında bazı ihtilafların olduğunu, ancak doğru olanın müstesnâ munkatî' olması gerektiğini bildirmiştir. Onuncu ayetin mana olarak "*Ey Musa! Korkma. Peygamberler benim nezdimde korkmaz*" şeklinde sona erdiğini, istisna edatının yeni bir cümlenin başlangıcı olduğunu söylemiştir. Bu ayetteki hüküm sadece peygamberleri ilgilendirirken, on birinci ayetteki hüküm genel olup bütün insanları kapsamaktadır. Ayrıca peygamberler günah işlemekten korunmuş oldukları için, günah işleyenlerin peygamberler cinsinden olması ve onlara dâhil olması mümkün olmadığından, müstesnânın muttasıl olması da mümkün değildir. Ayetlerin her bakımdan müstesnâ munkatî' olduğunu söyleyen Begavî, mananın "*fakat diğer insanlardan günah işleyenler benim nezdimde korkarlar.*" şeklinde olduğunu bildirmiştir.<sup>74</sup> Bu izahlardan sonra şimdi de meâllerdeki çevirileri görelim:

Elmalılı: "*Ya Musâ, korkma, zira benim, korkmaz yanımda Resul olanlar. Ancak zulmeden sonra da kötülüğün arkasından güzelliğe tebdil eyliyen başka, ona da ben gafûr, rahîmim.*"<sup>75</sup> Elmalılı, bu ayetlerin meâlinde müstesnâyı munkatî' olarak takdir etmiştir. Çeviri açısından problem gözükmemektedir.

Ateş: "*Ey Musa korkma, çünkü ben (evet), benim huzurumda elçiler korkmaz(lar). Ancak zulmeden, sonra yaptığı kötülüğün yerine iyilik yapan olursa ona karşı da ben bağışlayıcı, esirgeyiciyim.*"<sup>76</sup> Ateş, ayeti bu şekildeki tercüme ederek müstesnâ munkatî' üslûbunu meâle yansıtmıştır.

Feyzli: "*Ey Musa! Korkma! Çünkü ben (yanımda)ım; huzurumda peygamberler korkmaz. Ancak zulmeden hariçtir. Sonra (bu zalim) bir kötülüğün ardından bir iyiliğe döner (tevbekâr olur)sa, şüphesiz ben çok bağışlayıcı, çok merhamet ediciyim.*"<sup>77</sup> Feyzli, "*Ancak zulmeden hariçtir*" şeklindeki

<sup>72</sup> Ferrâ, *Meân'i'l-Kur'ân*, 2/287.

<sup>73</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/265-266; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984), 6/157; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/546; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/171.

<sup>74</sup> Begavî, *Me'alimu't-tenzîl*, 6/146.

<sup>75</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, en-Neml 27/10-11.

<sup>76</sup> Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, en-Neml 27/10-11.

<sup>77</sup> Feyzli, *Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, en-Neml 27/10-11.

tercümesiyle müstesnâyı muttasıl olarak takdir etmiştir. Yani günah işleyen insanları günahattan korunmuş peygamberlerin sınıfına dâhil ettikten sonra istisna edatıyla çıkarmıştır. Bu yaklaşım sıhhatli gözükmemektedir.

Öztürk: "...Allah şöyle seslendi: "Korkma! Çünkü benim huzurumda peygamberler için korku yoktur. Keza bir günah işleyip daha sonra (pişmanlık ve tövbeyle) kötülüğü iyiliği dönüştüren kimseler için de korku yoktur. Çünkü ben çok affedici, çok merhametliyim!"<sup>78</sup> Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Öztürk, buradaki istisna edatını atıf harfi olarak değerlendirmiştir. Müstesnâ munkatı' yönünü değil, atıf yönünü tercih etmiştir.

Altuntaş - Şahin: "(Allah, şöyle dedi): "Ey Mûsâ, korkma! Benim katımda peygamberler korkmazlar. Ancak kim zulmeder de sonra (yaptığı) kötülüğün yerine iyilik yaparsa bilsin ki şüphesiz ben çok bağışlayıcıyım, çok merhamet edenim."<sup>79</sup> Bu meâldeki çeviri de istisnayı munkatı' olarak yansıtmakta isabetli gözüküyor.

Karaman vd.: "...(Allah buyurdu ki:) "Ey Mûsâ! Korkma, benim huzurumda peygamberler korkmaz; Ancak haksızlığa sapan korkar; o da işlediği bir kötülük yerine bir iyilik ederse bilsin ki ben çok bağışlayıcıyım, çok merhametliyim."<sup>80</sup> Bu meâlde istisna doğru bir yaklaşımla müstesnâ munkatı' olarak takdir edilememiştir. Aksine müstesnâ muttasıl olarak tercüme edilerek peygamber olmayanlar peygamberlere dâhil edilmiştir. Bu ayette bizim önerdiğimiz meâl ise şöyledir: "Ey Mûsâ! Korkma, gerçekten peygamberler benim huzurumda korkmaz; Sadece zulmeden kimseler (korkar); o da bir kötülük işledikten sonra yerine bir iyilik yaparsa gerçekten ben onu bağışlayacağım, merhamet edeceğim."

İnceleyeceğimiz diğer bir ayette el-Ahzâb 33/6. ayettir.

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ  
ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا Müfessirler, ölen kişinin bıraktığı mallara öncelikle kimlerin varis olacağını açıklayan bu ayette yer alan istisnanın müstesnâ munkatı' olduğunu açıklamışlardır. Dil bilimci ve müfessir Ahfeş (öl. 215/830) *Meâni'l-Kur'ân*'da<sup>81</sup> bu ayetteki istisnanın munkatı' olduğunu

<sup>78</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, en-Neml 27/10-11.

<sup>79</sup> Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, en-Neml 27/10-11.

<sup>80</sup> Karaman, vd., *Kur'an-ı Kerim Meâli (Kur'an Yolu Meâli)*, en-Neml 27/10-11.

<sup>81</sup> Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'h (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1414/1990), 2/480.

söylemiştir. İbnü'l-Cevzî, (öl. 597/1201) *Zâdü'l-mesîr*'de لا لكن edatının لكن manasında olup istisnanın munkatı' olduğunu söyleyerek لكن فعلكم الى أوليائكم لكن فعلكم الى أوليائكم "Fakat dostlarınıza iyilik yapmanız caizdir." şeklinde yorumlamıştır.<sup>82</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*'de<sup>83</sup> Neseî, (öl. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*'de<sup>84</sup> Hatîb eş-Şîrbînî, (öl. 977/1570) *es-Sirâcü'l-münîr*'de<sup>85</sup> Ebüssuud' *İrşâdü'l-akli's-selîm*'de<sup>86</sup> Şevkânî (öl. 1250/1834) *Fethu'l-kadîr*'de<sup>87</sup> bu ayetteki istisnanın munkatı' müstesnâ olduğu görüşünde birleşmişlerdir. İnsan vefat etmeden önce mirasçılarının dışındaki dostlarına yaptığı vasiyet mirasa dâhil olmadığı için müstenâ, müstesnâ minh cinsinden değildir. Şimdi de bu mananın meâllere yansımalarının nasıl olduğuna bakalım.

Elmalılı: "...ülülerham (akriba) da Allah'ın kitabında birbirlerine diğer mü'minlerden ve muhacirlerden daha evlâdırlar. Ancak dostlarınıza bir ma'ruf (bir vasiyyet) yapmanız müstesnâ, kitabda o yazılı bulunuyor."<sup>88</sup> Görüldüğü gibi Elmalılı, bu meâlde istisnayı muttasıl olarak değerlendirmiş, dostlara vasiyet yoluyla yapılacak yardımı mirasa dâhil etmiştir. Yukarıda da izah edildiği gibi vasiyet mirasa dâhil değildir. Bu yönüyle tercüme sıkıntılı gözükmektedir.

Ateş: "...Rahim sahipleri (anne tarafından akrabalar) da Allah'ın kitabında birbirlerine öteki mü'minlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar. Ancak dostlarınıza bir iyilik yapmanız (bir vasiyyet etmeniz) hariç (yaptığınız o vasiyyet yerine getirilir). Bunlar Kitapta yazılmıştır."<sup>89</sup> Ateş de Elmalılı'nın yaptığı gibi vasiyeti mirasa dâhil ederek müstesnâyı muttasıl olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşım da sıkıntılı durmaktadır.

Feyzli: "...Akraba olanlar, Allah'ın kitabında birbirlerine mü'minlerden ve muhacirlerden daha yakındır. (Miras artık akrabadır.) Ancak dostlarınıza

<sup>82</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 6/354.

<sup>83</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/239.

<sup>84</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/18.

<sup>85</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhirî, *es-Sirâcü'l-münîr* (Kahire: Matbaatü'l-Mısriyye, 1285.), 3/222.

<sup>86</sup> Ebüssuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/31.

<sup>87</sup> Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *es-San'ânî*, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdurrahmân Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Vefâ, ts.), 4/345.

<sup>88</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, el-Ahzâb, 33/6.

<sup>89</sup> Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, el-Ahzâb, 33/6.

*bir iyilik (bir vasiyet) yapmanız hariçtir. Bu (hüküm), Kitab'da yazılmıştır.*"<sup>90</sup> Feyizli'nin bu tercümesi de müstesnâ muttasıl üzerine inşa edilmiştir. "Bir iyilik (bir vasiyet) yapmanız hariçtir" ifadesi, açıkça mirasçılar dışındaki yakınlarla ve dostlara yapılacak vasiyeti miras cinsinden kılıp sonra da hariç bırakmıştır. Bu meâl yaklaşımı da diğerleri gibi sıkıntılı durmaktadır.

Öztürk: "...İman bağı yanı sıra aralarında kan bağı da bulunanlar, Allah'ın hükmü uyarınca, miras konusunda birbirlerine gerek Medine'deki diğer müminlerden gerekse Mekke'den Medine'ye hicret etmiş müminlerden daha yakın, birbirleri üzerinde daha fazla ve öncelikli hak sahibidirler. Bununla birlikte aranızda kan bağı bulunmayan mümin kardeşlerinize de (gerek hediye gerek vasiyet yoluyla) mal mülk bırakabilirsiniz ki böyle yapmanız Allah tarafından hükme bağlanmıştır."<sup>91</sup> Öztürk'ün bu yaklaşımı istisnanın munkatı' olduğunu açıkça bildirmektedir. Bu tercüme, mirasın aralarında kan bağı olanlar arasında olmasını ifade ettikten sonra aralarında kan bağı olmayanlara da vasiyet gibi başka bir meşru' yolla mal bırakılabileceğini ifade etmiştir. Müstesnâ, müstesnâ minhe dâhil edilmemiştir.

Altuntaş - Şahin: "...Aralarında akrabalık bağı olanlar, Allah'ın Kitab'ına göre, (miras konusunda) birbirleri için (diğer) mü'minlerden ve muhacirlerden daha önceliklidirler. Ancak dostlarınıza bir iyilik yapmanız başka. Bu (hüküm) Kitap'ta yazılıdır."<sup>92</sup> Bu tercüme, müstesnâyı munkatı' olarak takdir etmiştir. Ancak ikinci cümlenin yüklemine anlamca kapalı bırakmıştır.

Karaman vd.: "...Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında (mirasçılık bakımından) birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar; dostlarınıza lütufta bulunmanız başkadır. Bu hüküm kitapta kayıt altına alınmıştır."<sup>93</sup> Bu tercümede müstesnâ munkatı' noktalı virgül ile ifade edilmiştir. Bilindiği gibi noktalı virgül devamındaki cümleyi anlam açısından kendinden önceki cümleden ayırır.

Sonuç olarak karşılaştırdığımız altı meâlden dördü ayetteki munkatı' müstesnâ üslûbunu Türkçe çeviriye yansıtamadığı, sadece iki meâlin bu konuda başarılı olduğu gözükmektedir. Bizim önerdiğimiz meâl şöyledir: "...Aralarında kan bağı bulunanlar, Allah'ın hükmü ve yazgısı

<sup>90</sup> Feyizli, *Feyzül-Furkan Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, el-Ahzâb 33/6.

<sup>91</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, el-Ahzâb 33/6.

<sup>92</sup> Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Ahzâb 33/6.

<sup>93</sup> Karaman, vd., *Kur'an-ı Kerim Meâli (Kur'an Yolu Meâli)*, el-Ahzâb 33/6.

gereği (miras konusunda) birbirlerine (aralarında kan bağı olmayanlardan) daha önceliklidirler. Fakat (aranızda kan bağı bulunmayan) dostlarınıza ve mümin kardeşlerinize de (vasiyet yoluyla) mal bırakabilirsiniz. Bu hüküm kitapta yazılmıştır.”

İçerisinde müstesnâ munkatî' üslûbu olan ayetlerden biri de es-Sâffât 37/38-40. ayetleridir.

إِنَّكُمْ لَدَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ وَمَا تُحْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ Bu ayet grubunda 40. ayet olan إِنْ كُنْتُمْ لَدَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ وَمَا تُحْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ 38. ayetteki istisna edilmiştir. “İhlaslı mümin kullar” cehennem azabını tadacak “kâfir” kullar cinsinden olmadığı için müstesnâ munkatî' üslûbudur. İstisna üslûbu kâfirlerle istihza için gelmiştir.<sup>94</sup> Bu ayetlerin konusu, bağlam olarak Hz. Peygamber'e eziyet eden, Allah'a inanmayan kâfirlerdir. Öncelikle 38. ayette kâfirlere inkarlarının karşılıksız kalmayacağı bildirilmiş, 39. ayette de çekecekleri azabın sebebi açıklanarak kâfirlerle ilgili hüküm sona ermiştir. 40. ayette ise müstesnâ munkatî' üslûbuyla Allah'a inanan samimi müminlere verilecek mükâfattan bahsedilmiştir. Bu ayetlerdeki istisnanın 39. ayetteki “تَحْرُونَ” fiilinin failinden müstesnâ muttasıl yapılması hatalıdır. Söz konusu fiilin faili kafirler olup bütün mükellefler değildir. Doğru olan 40. ayetteki istisnanın 38. ayetteki failden müstesnâ munkatî' yapılmasıdır. Ebüssuud'un ifadesine göre ayetin manası şöyledir. “Siz ey kâfirler bu acı azabı tadacaksınız. Fakat Allah'ın ihlâslı muvahhit kulları böyle olmayacaklar.”<sup>95</sup>

Bu ayetlerin meâllerdeki Türkçe çevirilerine baktığımız zaman farklı tercümelerle karşılaşırız.

Elmalılı: “Elbette siz o elîm azâbı tadacaksınız. Maamafih başka değil, hep yaptığınız amellerinizle cezalanacaksınız. Müstesnâ ancak Allahın ihlâs verilmiş kulları”<sup>96</sup> Elmalılı, bu meâlde 40. ayetteki istisnayı çok kapalı bırakmıştır. Tercümede istisnanın nereden yapıldığı ve müstesnânın munkatî' mi muttasıl mı olduğu belli değildir. Ayrıca hem “müstesnâ” hem de “ancak” ifadelerini kullanarak gereksiz tekrar yapmıştır.

<sup>94</sup> Mukâtil b. Süyenmân, *Tefsîru Mukâtil b. Süyenmân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2002), 3/98; Zemahşerî, *el-Keşşâf* 4/33; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl* 2/292.

<sup>95</sup> Ebüssuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/190.

<sup>96</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, es-Sâffât, 37/38-40.

Ateş: "Siz acı azabı tadacaksınız! Sadece yaptığımız (işler)le cezalanıyorsunuz! Ancak Allah'ın halis kulları bu cezanın dışındadır."<sup>97</sup> Ateş'in bu meâli iki yönden problemlidir. Biri, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi 40. ayetteki istisna 38. ayetten müstesnâ munkatı' olduğu halde Ateş, istisnayı 39. ayetteki "تجزون" fiilinin fâilinden müstesnâ muttasıl yapmıştır. Diğeri, munkatı' müstesnâ olması gerekirken, muttasıl yapılmıştır.

Feyizli: "Doğrusu siz, o acıklı azabı elbette tadacaksınız. Esasen, yapmakta olduklarınızdan başkasıyla da cezalandırılmazsınız. Ancak, Allah'ın (O'na) gönülden bağlı olan (ihlaslı) kulları bu (azabı)n dışındadır."<sup>98</sup> Feyizli, bu meâlde 40. ayetteki istisnayı doğru olarak 38. ayetten yapmış olsa da yaptığı istisna munkatı' müstesnâ değil, muttasıldır. Hâlbuki buradaki istisna munkatı' olup لا edatı لكن manasınadır.

Öztürk: "Ey müşrikler! Ahirette kesinlikle çok feci bir azap çekeceksiniz ve bu azabı haksız yere değil, sırf işlediğiniz günahların karşılığı olarak çekeceksiniz. Fakat Allah'ın iman ve ibadette samimi kulları ahirette mükafata nail olacaktır."<sup>99</sup> Öztürk, bu meâlde hem istisnayı doğru yerden yapmış hem de munkatı' müstesnâyı doğru olarak meâlde yansıtmıştır.

Altuntaş - Şahin: "Şüphesiz siz mutlaka elem dolu azabı tadacaksınız. Siz ancak işlediklerinizin karşılığı ile cezalandırılırsınız. Ancak Allah'ın halis kulları başka."<sup>100</sup> Bu ayetteki müstesnâ, munkatı' olması gerekirken, muttasıl olarak kurgulanmıştır. "Ancak Allah'ın halis kulları başka." ifadesi ayetin anlatmak istediği manayı tam olarak karşılayamamıştır. Çünkü istisnanın 38. ayetteki "kâfirlerden" mi yoksa 39. ayetteki "fâilden" mi olduğu belli değildir.

Karaman, vd.: "Ama siz, o acı azabı tadacaksınız! Ve sadece yapmış olduklarınızdan dolayı cezalandırılacaksınız. Ancak, Allah'ın samimi kulları bu cezanın dışındadır."<sup>101</sup> Bu çeviride iki problem gözükmektedir: Bunlardan ilki, müstesnâ munkatı' olması gerekirken muttasıl yapılmıştır. Diğeri ise istisna 38. ayetteki fâilden yapılması gerekirken, 39. ayetteki "تجزون" fiilinin fâilinden yapılmıştır.

<sup>97</sup> Ateş, Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli, es-Sâffât 37/38-40.

<sup>98</sup> Feyizli, Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, es-Sâffât 37/38-40.

<sup>99</sup> Öztürk, Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, es-Sâffât 37/38-40.

<sup>100</sup> Altuntaş - Şahin, Kur'an-ı Kerim Meâli, es-Sâffât 37/38-40.

<sup>101</sup> Karaman, vd., Kur'an-ı Kerim Meâli (Kur'an Yolu Meâli), es-Sâffât 37/38-39-40.

Bu ayet grubundaki mealleri karşılaştırdığımız zaman Öztürk'ün meâli dışındakilerin sorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Bize göre bu ayetlerin meâlleri şöyle olursa daha isabetli olur: “Siz ey kâfirler (ahirette) elbet elem veren azabı tadacaksınız. Sadece (dünyada) işlediklerinizin karşılığını göreceksiniz. Fakat Allah'ın ihlaslı kulları mükafata kavuşacaklar.”

Meâllerde mustesnâ munkatî' üslûbunu inceleyeceğimiz son ayet eş-Şûrâ 42/23. ayettir.

مُفَسِّرِينَ لَمْ يَلَا سَأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى Müfessirlerin çoğunluğu bu ayetteki istisnanın munkatî' müstesnâ olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>102</sup> Çünkü müstesnâ olan akrabalık bağları sebebiyle yakınlık, müstesnâ minh olan ücret cinsinden değildir. Bu ayetteki لا edatı لكن manasındadır. Ayetin meâli şöyledir: “Ey Kureyş, size yaptığım tebliğ karşılığında herhangi bir ücret istemiyorum. Fakat sizden istediğim akrabalık bağları sebebiyle bir yakınlıktır.” Bu yakınlık talebi asla bir ücret değildir. Peygamberler yaptıkları tebliğ karşılığında herhangi bir ücret talep etmezler. Bu durumda birinci cümlenin manası “De ki: Sizden yaptığım tebliğ vazifesi için hiçbir ücret istemiyorum” ile tamam olmuştur. Devamındaki cümle öncesiyle ancak mecâzî olarak irtibatlandırılan yeni bir cümle konumundadır. إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى istisna cümlesinin manası, “Ama, hiç olmazsa akrabalık bağları hürmetine bana yakınlık gösterin.” demek olur.<sup>103</sup> Müfessirlerin müstesnâ munkatî' olarak gördükleri bu ayetin Türkçe meallerde nasıl tercüme edildiğine bakalım.

Elmalılı: “...de ki buna karşı sizden yakınlıkta sevgiden başka bir ecir istemem...”<sup>104</sup> Görüldüğü gibi Elmalılı, buradaki müstesnâyı “yakınlıkta sevgi” olarak tercüme edip müstesnâ minh olan “ecir”e dâhil ederek onun cinsinden kabul edip, müstesnâ muttasıl yapmıştır. Ancak yukarıda da açıkladığımız gibi akrabalık bağları sebebiyle yakınlık “ecir” cinsinden değildir.

<sup>102</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, thk. Abülhalil Abduh Şiblî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4/398; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 5/34; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/594; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/357; Ebüssuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 8/30.

<sup>103</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/954-955.

<sup>104</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, eş-Şûrâ, 42/23.

Ateş: "De ki: 'Ben buna karşılık sizden bir ücret istemiyorum. Ancak (Allah'a) yaklaşmayı arzu ediyorum."<sup>105</sup> Ateş, bu tercümede istisnayı müstesnâ munkatı' olarak takdir etmiştir. Müstesnâda bir problem gözükme de *إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ* kısmını farklı tercüme ederek "Allah'a yaklaşmak" olarak tercüme etmiştir.

Feyizli: "...(Resûlüm!) De ki: "Bun(u duyurmam)a karşı sizden (Allah'a) yakınlıkta sevgiden başka bir karşılık istemiyorum..."<sup>106</sup> Görüldüğü gibi ayetteki istisna, munkatı' olduğu halde Feyizli, istisnayı muttasıl olarak tercüme etmiştir. Hâlbuki burada müstesnâ, müstesnâ minhe dâhil değildir.

Öztürk: "...Ey Peygamber! De ki o müşriklere: 'Ben bunca öğüt ve nasihatim için sizden hiçbir ücret ve mükâfat istemiyorum, (ama madem beni peygamber olarak kabul etmiyorsunuz), bari aramızdaki akrabalık bağının hatırına bir yakınlık gösterin..."<sup>107</sup> Öztürk, istisnayı müstesnâ munkatı' olarak yansıtmıştır.

Altuntaş - Şahin: "...De ki: "Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, yakınlık ve dostluk bağları içinde sevgiden başka bir ücret istemiyorum."<sup>108</sup> Bu tercüme de istisnayı muttasıl olarak değerlendirmiştir. Akrabalık bağları "ecir" cinsinden olmadığı halde ona dâhil edilmiştir. Tercüme bu yönüyle sıkıntılı gözükmektedir.

Karaman vd.: "...De ki: Sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum."<sup>109</sup> Bu çeviri de istisnayı muttasıl olarak değerlendirmiştir.

Neticede bu ayetteki istisna müfessirler tarafından müstesnâ munkatı' olarak açıklandığı halde, incelediğimiz altı meâlin beşinde muttasıl müstesnâ olarak tercüme edilmiştir. Bizim değerlendirmemize göre bu ayet şu şekilde tercüme edilebilir: "...Ey Peygamber! Müşriklere de ki: Yaptığım tebliğ görevi karşılığında sizden hiçbir ücret istemiyorum. Ama hiç olmazsa aramızdaki akrabalık bağları hatırına bana yakınlık göstermenizi istiyorum."

<sup>105</sup> Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, eş-Şûrâ 42/23.

<sup>106</sup> Feyizli, *Feyzül-Furkan Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, eş-Şûrâ 42/23.

<sup>107</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, eş-Şûrâ 42/23.

<sup>108</sup> Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, eş-Şûrâ 42/23.

<sup>109</sup> Karaman, vd., *Kur'an-ı Kerim Meâli (Kur'an Yolu Meâli)*, eş-Şûrâ 42/23.



## Sonuç

Arap dilinin ve Kur'an-ı Kerim'in önemli unsurlarından biri olan müstesnâ munkatî' üslûbunu bütün yönleriyle kavrayarak Türkçe dil yapısının elverdiği ölçüde meâllere yansıtma önemli görevler arasındadır. Türkçe meâller incelendiğinde bazı ayetlerdeki munkatî' müstesnânın muttasıl müstesnâya karıştırıldığı müşahede edilir. İstisnâ edatının olduğu birçok ayette müstesnânın, müstesnâ minhe dâhil olup olmadığına bakılmaksızın istisna türleri arasında fark gözetilmeden önceki hükümden hariç bırakılarak klişeleşmiş ifade olan "ancak" karşılığı verilmiştir. Sınırlı sayıda incelediğimiz meâllere bakıldığında Öztürk'ün genellikle müstesnâ munkatî' üslûbunu yansıttığı, Elmalılı ve Karaman vd. nin meâllerinde de nispeten bu üslûba riayet edildiği gözlemlenmiştir. Feyizli, Ateş ve Altuntaş ile Şahin'in meâlleri ise müstesnâ munkatî' üslûbunu meâllere yansıtma daha az başarılı oldukları görülmektedir.

Aralarında anlam farkı olan müstesnâ muttasıl ile müstesnâ munkatî' üslûbunu Türkçeye çevirirken bunları birbirinden ayırmak için bizim teklifimiz, müstesnâ muttasıl olan yerlerde "ancak, hariç, dışında ve başka..." gibi ifadeleri kullanmak, müstesnâ munkatî' olan yerlerde de لا نـın لكنـ manasına olduğunu öne çıkarmak için daha çok "fakat ve ama" ifadelerini kullanmakla birlikte takdirini bir haber getirmek yerinde olacaktır.

Bu çalışmamız gösterdi ki müstesnâ munkatî' üslûbu gerek gramer gerekse belâgat açısından çok önemli manalar içermektedir. Bu manaların meâllere yansıtılması önemli görevler arasında durmaktadır. Bundan sonra yapılacak meâl ve tercüme çalışmalarında bu konuya riayet edilmesi Kur'an-ı Kerim'in ve meâllerin daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır.

## Kaynakça

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Hüda Mahmûd Karâ'h. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1. Basım, 1414/1990.

Albayrak, Halis. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Şule Yayınları, 2014.

Antâkî, Muhammed. *el-Muhît fî asvâti'lArabîyyeti ve nahviha ve sarfiha*.

Beyrut: Dâru'ş-Şarki'l-Arabî, 2011.

- Aydar, Hidayet. *Kur'an'ın Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *Me'alimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1. Basım, 1409/1989.
- Beyzâvî, Nâsûriddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 2. Basım, 1388/1968.
- Câmî, Nûreddîn Abdurrahmân. *Molla Câmî (el-Fevâidü'z-zıyâiyye)*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *Tâcü'l-Luğa ve's-Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1399/1979.
- Durmuş, Zülfikar. *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *İrtişâfu'd-darab fi lisâni'l-arab*. thk. Receb Osmân Muhammed - Ramadân Abdüttevâb. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998.
- Ebüsuud, Muhammed b. Muhammed el-İmadî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mushaf, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Feyzû'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hasan Tahsin Feyzli. İstanbul: Server İletişim, 4. Basım, 2007.
- Firuzâbâdî, Mecidüddîn Muhammed b Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1429/2008.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmiu'd-dürûsi'l-Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1. Basım, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân. *el-Muharraru'l-vecîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.

- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Lüma' fi'l-Arabiyye*. thk. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid - Muhammed Bedvî el-Mahtûn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hicr li't-Tabâah, 1410/1990.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1404/1984.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *Kâfiye*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebû Abdillâh. *el-Bedî'*. thk. İrfân Mataracı. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1433/2012.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed. *el-Usûl fi'n-nahv*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs. *el-İstignâ fi'l-istisna*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân. *Telhîsü'l-miftâh*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, ts.
- Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Otto, 1. Basım, 2008.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Hayrettin Karaman vd.. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1427/2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü Ehi's-sünneh*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1425/2004.

- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424/2002.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhak Azîme. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1410/1998.
- Pak, Zakeriya. "Meâllerdeki Çeviri Sorunları Üzerine Bir Örnek: Kur'an'da Aynı Anlamı İçeren Mükerrer Kalıpların Farklı Tercümesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 17/1 (2004), 27-39.
- Radiyyüddîn, Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Yahya Beşîr Mısri. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1417/1996.
- Rağîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 2010.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1413/1997.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed el-Ma'rûf bi'l-İmâm. *el-Keşfü ve'l-beyân*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1422/2002.
- Sîbeveyhi, Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb (Kitâbu Sibeveyh)*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1408/1988.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdurrahmân Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Mısriyye, 1285.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Meânî'l-Kur'ân*. thk. Abülhalîl Abduh Şiblî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1427/2006.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2021, 16: 483-517

## **Hayır Kurumlarının Gelirleri ve Bunların Sarf Yerleri**

**Abdurrahman CANER**

Dr., Dumlupınar Anadolu İmam Hatip Lisesi

Ph.D, Dumlupınar Anatolian religious vocational high school

Mersin, Turkey

abdurrahmancaner@gmail.com

orcid.org/0000-0003-0292-0639

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Ocak / January 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 5 Nisan / April 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue: 16 Sayfa / Pages:** 483-517

**Atıf / Cite as:** Caner, Abdurrahman. “Hayır Kurumlarının Gelirleri ve Bunların Sarf Yerleri [Income of Charitable Foundations and Where to Use Them]”.

*Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 483-517.

<https://doi.org/10.18498/amailad.858488>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## Income of Charitable Foundations and Where to Use Them

### Abstract

Organizations that aim to serve the society without any financial benefit, and act on a voluntary basis are called charity. Individual efforts were in solving social and familial problems that grew and diversified in the historical process, and as a result, charitable organizations were established. These organizations not only performed important duties in dressing the wounds of societies faced great disasters and calamities, but they also contributed to the development and spread of solidarity and welfare culture. Especially the teachings of the Qur'an, the practices of the Prophet and the Companions caused the rapid spread of the charity in Islamic lands.

The charitable organizations that had been institutionalized over time performed important tasks in many fields ranging from the architectural and aesthetic appearance of Islamic cities to today's municipal services, from all levels of education and training to achieving economic, commercial, political and military goals. Leaders and families of Islamic countries also donated considerable amount of their personal possessions to the services of charity organizations, supported them and facilitated their operations by preparing certain legal regulations. Especially during the time of the Ottomans, these institutions produced unique monuments in Istanbul, Anatolia and Balkan cities, through trust institutions.

The greatest sources of income for active and dynamic charity organizations were undoubtedly zakah, almsgiving, donations and gifts in kind and in cash. The legitimacy and continuity of charities depends on the use of the aforementioned revenues in line with their intended purpose. So that it becomes possible to act upon the Shari'ah rules regarding the giving away the possessions entrusted to them. In this context, the charity income and where the income are expended are of importance. In particular, whether *zakah*, the area of use of which is directly determined by the *Naşş*, could be given away to organizations and institutions with a judicial personality. Fuqahā examined the issue within the scope of "fī sabīli llāh" which is one of the eight classes to be given more zakah, and in the context of "assignment condition". Most of the fiqh scholars find it unfavorable to give zakah directly to such organizations. Some of the contemporary scholars confined the scope of zakat to the extent of jihad, and some of them approached the issue on the basis of "closeness to Allah" and "utilitas". Those who adopt this last approach expanded the scope of zakah and statute that zakah can be given

to charity organizations to support them, and beyond that, a fund can be allocated from the zakah income and loaned to Muslims in the form of karz hasan and in a utilitas-based way who want to expand their business. When the evidence on which the stated opinions were based was examined, it was observed that the last opinion is weak. However, considering the practices of the Prophet and the Companions and pondering upon the broad meaning of jihad, it has been concluded that charity institutions can be supported with zakah income under certain conditions. The issue has been tried to be analyzed within the framework of the conceptual borderings of "attorney" and "client" regarding the use of income such as charity, grants and donations, which have a wider area of use than zakah does. Therefore, it is generally accepted that the will and declaration of a grantee or a donor is decisive, however, the differences between in-kind and in-cash aids have also been pointed out. In order for the charity officials to be able to act against the will of a donor, it is stipulated that the officials should know more than the donor in which areas the needs and interests of the society are concentrated, and this change of disposition is also subject to the knowledge and permission of the donor.

The aim of our study is to examine, within the framework of Islamic law, the views of the fuqahā and the evidence on which these opinions are based on issues such as where the income of the charity organizations, especially zakat and charity could be spent, and who has the priority to receive the charity, whether the aid in kind and in cash could be used outside its purpose, what the responsibilities of the institution officials are, and as of which types of contract the aids are seen, and what the binding force of these contracts is; and, in the end it contributes to the studies made or will make about the issue.

**Keywords:** Fiqh, Charity Organization, Zakah, Sadaqah, Disposition.

### Hayır Kurumlarının Gelirleri ve Bunların Sarf Yerleri

#### Öz

Herhangi bir maddi çıkar gütmeksizin topluma hizmet sunmayı amaçlayan ve gönüllülük esasına dayanan yapılar, hayır kurumları/müesseseleri olarak isimlendirilmiştir. Tarihi süreçte büyüyüp çeşitlenen toplumsal ve ailevi sorunlara karşı ferdi gayretler yetersiz kalmış, bunun sonucunda hayır müesseseleri kurulmuştur. Bu müesseseler büyük felaket ve musibetlere maruz kalan toplumların yaralarını sarmada önemli görevler icra ettiği gibi dayanışma ve yardımlaşma kültürünün gelişmesine ve yayılmasına da katkı sağlamıştır.

Özellikle Kur'an'ın öğretileri, Hz. Peygamber ve sahabe uygulamaları hayır kurumlarının İslam beldelerinde hızla yayılmasına neden olmuştur.

Zaman içerisinde kurumsallaşan hayır müesseseleri, kurdukları yapılarla İslâm şehirlerinin mimârî ve estetik görünümünden, bu günkü belediye hizmetlerine, eğitim ve öğretimin tüm kademelerinden, iktisadi, ticari, siyasi ve askeri hedefleri gerçekleştirmeye varıncaya kadar birçok alanda önemli görevler icra etmişlerdir. İslam ülkelerinin liderleri ve aileleri de hayır kurumlarının faaliyetlerine kendi şahsî varlıklarından hatırı sayılır oranlarda katkıda bulunmuş, onları desteklemiş ve bazı kanuni düzenlemeler yaparak kolaylık sağlamışlardır. Bilhassa Osmanlılar zamanında bu kurumlar, vakıflar aracılığıyla başta İstanbul olmak üzere Anadolu ve Balkanlar'da şehirlerinde eşsiz eserler ortaya koymuşlardır.

Aktif ve dinamik olan hayır kurumlarının en büyük gelir kaynakları şüphesiz ki başta zekât olmak üzere sadaka, hibe ve teberra şeklinde yapılan aynî ve nakdî yardımlarla olmuştur. Hayır kurumlarının meşruiyeti ve devamlılığı zikredilen gelirlerin amacına uygun olarak kullanılmasına bağlıdır. Bu meyanda hayır kurumlarının gelirleri ve bu gelirlerin sarf alanı önem arz etmektedir. Özellikle sarf alanı doğrudan nasla belirlenen zekâtın hükmi kişiliğe sahip yapı ve kurumlara verilir verilmeyeceği önemsenmiş ve tartışılmıştır. Fukaha meseleyi daha çok zekât verilecek sekiz sınıftan biri olan "fisebîlillâh" kapsamında ve "temlik şartı" bağlamında incelemiştir. Fâkihlerin çoğunluğu zekâtın doğrudan bu tür yapılara verilmesini mahzurlu görmüştür. Muasır âlimlerden bazıları zekâtın sarf alanını cihâdın kapsamıyla sınırlandırmış, bir kısmı da "Allah'a yakınlık" ve "maslahat" temelinde meseleye yaklaşmıştır. Bu son yaklaşımı benimseyenler, zekâtın sarf alanını iyice genişletmiş, hayır kurumlarının desteklenmesi için onlara zekât verilebileceğini ve bunun da ötesinde zekât gelirlerinden bir fon oluşturulup bu fon aracılığıyla işlerini genişletmek isteyen Müslümanlara karz-ı hasen şeklinde ve maslahat temelinde borç verilebileceğini ifade etmişlerdir. Belirtilen görüşlerin dayandığı deliller incelendiğinde son görüşün zayıf kaldığı müşahede edilmiştir. Ancak Hz. Peygamber ve sahabe uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda ve cihadın geniş manası düşünüldüğünde hayır kurumlarının belli şartlar muvacehesinde zekât gelirleriyle desteklenebileceği kanaatine varılmıştır. Zekâta nisbetle sarf alanı daha geniş olan sadaka, hibe ve teberra gibi gelirlerin sarf alanı konusunda ise "vekil" ve "müvekkil" çerçevesinde mesele tahlil edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla tasadduk, hibe ya da teberruda bulunanın irade ve beyanının



belirleyici olduğu genel olarak kabul edilmiş, bununla beraber aynî ve nakdî yardımların arasındaki farklara da dikkat çekilmiştir. Teberruda bulunan kişinin iradesine muhalif hareket edebilmek için hayır kurumu yetkililerinin, ihtiyaç ve maslahatın hangi alanda yoğunlaştığını teberru sahibinden daha fazla bilmeleri şart koşulmuş, bu tasarruf değişikliği de yine teberru sahibinin bilgisine ve iznine tabi tutulmuştur.

Çalışmamızın amacı İslam hukuku çerçevesinde bu yapıların gelirlerinden özellikle zekât ve sadakanın nerelere sarf edileceği, önceliğin kimlerde olduğu, aynî ve nakdî yardımların amacı dışında kullanılıp kullanılmayacağı, müessese yetkililerinin sorumluluk alanları, yapılan yardımların hangi akit çeşidine dâhil olduğu ve bu akitlerin bağlayıcılığı gibi mevzularda fukahânın görüşlerini ve bu görüşlerin dayandığı delilleri incelemek ve mevzu ile ilgili yapılan çalışmalara katkı sunmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Hayır Müessesesi, Zekât, Sadaka, Sarf

## Giriş

İslam, yardımlaşma ve dayanışma temelinde bir toplum inşa etmeyi hedeflemiş, bunun için bazı prensipler vasetmiştir. Bu manada bütün Müslümanları kardeş ilan etmiş<sup>1</sup> bir binanın tuğlaları gibi birbirlerine kenetlenmelerini onlardan talep etmiş,<sup>2</sup> sıkıntı ve problemlerini paylaşmalarını tavsiye etmiştir.<sup>3</sup> Aynı şekilde yapılan iyiliğin boşa gitmeyeceğini, iyilik yapanın mutlaka karşılığını göreceğini haber vermiş,<sup>4</sup> bu haberin neticesi olarak Müslümanların hayır ve iyilikte birbirleriyle yarışmaları gerektiğini belirtmiştir.<sup>5</sup> Özellikle Hz. Peygamber'in süreklilik arz eden ve öldükten sonra hayrı devam eden

<sup>1</sup> Bk. el-Hucurat 49/10.

<sup>2</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "salat", 87; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabiyye, ts.). "Birr", 17.

<sup>3</sup> Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, ts.), "Zekât", 41; Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre et-Tirmizi, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Ahmed Fuâd Abdalbâkî (Mısır: Matb'atu Mustafa el-Bâbî, el-Halebî, 1975), "Ebvâbü sifeti'l-kıyâme", 18.

<sup>4</sup> Bk. Zilzâl 99 /7-8.

<sup>5</sup> Bk. el-Bakara 2/148.

sadaka-i câriye<sup>6</sup> gibi iyiliklerden bahsetmesi<sup>7</sup> ve hayatında buna yer vermesi<sup>8</sup> Müslümanların mallarının bir kısmını hayır yolunda teberru etmelerine sebep olmuş ve akabinde daha çok vakıf şeklinde hayır kurumlarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Şüphesiz zekât ve sadaka malları, hayır kurumlarının en önemli gelir kalemleri arasında yer almıştır. Bununla birlikte zekât gelirlerinin nerelere ve nasıl sarf edileceğiyle ilgili tartışmalar gündemi meşgul etmiştir. Aynı şekilde hayır kurumlarına yapılan aynî ve nakdî yardımların sarfı konusunda teberru sahiplerinin ve onların vekili konumunda olan kurumun yetki alanları tartışılmıştır. Bu manada yapılan bağışın hangi akit çeşidine dâhil olduğu, teberruun bağlayıcılığı, hayır kurumlarının alım-satımla ilgili yetkileri, kurum yetkililerinin kendilerine verilen yetkiyi aşma durumlarının olup olmadığı, hayır kurumu mallarından borç verilip verilemeyeceği, öncelikli sarf alanları ve aynî malların amacı dışında kullanılıp kullanılmayacağı gibi meseleler İslam hukukçuları tarafından önemsenmiştir.

Ayasofya Camii'nin müzeden tekrar aslı hüviyetine kavuşması neticesinde ortaya çıkan tartışmalar, konunun güncelliğini koruduğunu göstermektedir. Bu çalışmada ilmi tartışmalara katkı sunmak amacıyla ve İslam hukuku çerçevesinde konu incelenmeye çalışılacaktır. Ancak hayır kurumlarını bütün yönleriyle ele almak bir makale çalışmasına sığmayacağından mevzu, hayır kurumlarının sarf alanıyla sınırlandırılacaktır. Bununla beraber konunun daha iyi kavranması için bağlantılı diğer başlıklara da kısaca temas edilecektir. Çalışmanın çerçevesini belirlemek adına önce hayır kurumlarının ortaya çıkışı ve hukuki statüsü ele alınacak, akabinde bu kurumların gelirleri ve bu gelirlerin sarf alanları konusundaki tartışmalara yer verilecek ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

<sup>6</sup> Sürekli ve kalıcı hayırlara sadaka-i câriye denir. Bk. Ali Duman, "Sadaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/383-384.

<sup>7</sup> Bk. Müslim, "Hibât", 6; Ebû Dâvûd, "Vasâyâ", 14; Tirmizi. "Ahkâm", 36; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebu Ğudde (Haleb: Mektebetü'l-matba'ati'l-İslâmiyye, 1986), "Vasâyâ", 8.

<sup>8</sup> Yasin Yılmaz, "Vakıf Kurumunun Dayandığı Temel Referanslar ve Zürrî Vakıfların Vakıf Sistemindeki Yeri", *Dini Araştırmalar* 17/44 (Haziran 2014), 6.

## 1. Hayır Kurumlarının Ortaya Çıkışı ve Hukuki Statüsü

Meyletme ve iki durumdan birini diğerine tercih etme manasına gelen hayır kelimesi, zaman içerisinde fazilet ve erdem manalarını da ihtiva edecek şekilde kullanılmıştır.<sup>9</sup> Müessesese kelimesi ise belirli hedefleri gerçekleştirmek üzere özel bir idareye verilmiş, belli değer ve esaslar üzerine kurulmuş, düzenlenmiş toplu işler için kullanılır.<sup>10</sup> Buna göre belli sayıdaki kişilerin bir araya gelmesiyle meydana gelen ve kâr amacı gütmeyen halkın maslahatını üstlenmiş meşru hedefleri gerçekleştirmek üzere kurulan müstakil hükûmî kişiliklere sahip yapılara hayır müessesesi denir.<sup>11</sup>

İslam âleminde tarihi seyir içerisinde hayır müesseseleri baştan beri var olagelmışlerdir. Bunda İslam dininin doğrudan etkisi bulunmaktadır. Nitekim İslam'ın ortaya koyduğu zekât ve sadaka-i câriye gibi düzenlemeler hayır kurumlarının çok erken dönemlerden itibaren oluşmasına zemin hazırlamıştır. Hayır ve iyiliğin kalıcı ve sürekli olması için Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له* “İnsanoğlu öldüğü zaman, bütün amellerinin sevabı sona erer. Şu üç şey bundan müstesnadır: Sadaka-i câriye, istifade edilen ilim, kendisine dua eden hayırlı evlat.”<sup>12</sup> “دائم” ve “غيرمنقطع” kelimeleri جار ile aynı manayı ifade ettiği halde hadiste bu iki ifade yerine “câr” kelimesi kullanılmıştır. “cer” kelimesi, azalmayan bir süreklilik manasını ihtiva ettiği için tercih edilmiş ve böyle bir hayrın kesilmesinin ise söz konusu olamayacağına vurgu yapılmıştır. Aynı şekilde hadiste, mescit, kuyu, Mushaf ve faydalı kitaplar gibi insanların çoğu zaman kendilerinden yararlandıkları şeylerin vakfedilmesini sevdirmeye işaret vardır. Zira bu

<sup>9</sup> Ebû Abdırrahmân el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-'Ayn* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, ts.), “Hyr”, 1/455-456; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed er-Rüeyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119), “Hyr”, 2/1298-1299.

<sup>10</sup> Muhammed Nâcî İbn 'Atiyye, *el-Binâu'l-müessisiyyu fi'l-münezzimâtü'l-hayriyye* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1423), 7; Diâ Âdil Kâsım es-Suknâ, *el-Muessesâtü'l-hayriyye huknuha ve devâbitü'l-kâimîn aleyha ve hududu salahiyyetihim* (Gazze: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 18.

<sup>11</sup> İbn 'Âtiyye, *el-Binâ*, 8; Hanîn Dît, *Devru'l-müessesâtü'l-hayriyye fi't-tenmiyyeti'l-ictimâiyye* (Cezâyir: Câmi'atu eş-Şehîd Hama, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 21.

<sup>12</sup> Müslim, “Hibât”, 6; Ebû Dâvûd, “Vasâyâ”, 14; Tirmizi, “Ahkâm”, 36; Nesâî, “Vasâyâ”, 8.

sayılanlara insanların her zaman ihtiyacı vardır. Dolayısıyla Müslümanlar kendi rızalarıyla mallarını hayır yolunda vakfederek herkesin ondan faydalanmasını sağlayacak, karşılığında ahirette kurtuluşlarına vesile olacak bol sevaba nail olacaklardır. Bu sebeple zengin Müslümanlar, birçok iyilikten yararlanmak adına dünya ve ahiret hayırına yönelik aynı mallarını bağışlama konusunda istekli olmuşlardır. Bağışlanan malın satılmaması, hibe edilmemesi, miras bırakılmaması ve onun menfaatinin sadaka-i câriye olarak toplum maslahatı için kullanılması dünyaya yönelik hayrı ifade ederken, onun sevabının ölümden sonra bağışlayana fayda sağlaması ise ahirete yönelik hayır olarak ifade edilmiştir.

Hayır kurumları, hukuki özellikleri bakımından birbirinden farklılık arz etse de genel anlamda teberru akitleri grubunda değerlendirilmiştir. Fakihler, teberru akitlerinin çeşitlerini de içine alacak şekilde kapsamlı bir tanım ortaya koymamakla birlikte her bir çeşidi için ayrı ayrı tanım yapmışlardır. Buradan hareketle teberru akitleri için şöyle genel bir tanım ortaya konabilir: Allah'a yakın olmak, onun rızasını kazanmak amacıyla kişinin kendi hür iradesiyle karşılıksız olarak bağışladığı ve mali muamelelerin tüm çeşitlerini kapsayacak şekilde düzenlenen akitlere denir.<sup>13</sup>

Teberru akitlerinin birçok çeşidi bulunmaktadır. Vakıf, vasiyet, hibe, ariyet, karz ve geri dönüşü olmayacak şekilde yapılan kefalet akdi bunlardan bazılarıdır.<sup>14</sup> Burada özellikle vakıf çatısı altında hayır müesseselerinin yaygın olarak faaliyet göstermesi nedeniyle vakfın tanımı, meşruiyeti, çeşitleri ve onlardan da konumuzla ilgili olanların tasarruf yetkisi ve alanları üzerinde durulacaktır.

### 1.1. Vakıf

Menetmek hapsetmek engellemek, tutmak anlamında masdar bir kelime olan vakıf, aynı zamanda ism-i meful manasını da ihtiva etmektedir.<sup>15</sup> Vakfa konu olan şeyin niteliği nedeniyle farklı tanımlar ortaya konulmuştur. Ebû Hanife (öl. 150/767) vakfı; "*Aynî bir malın*

<sup>13</sup> Arif Atalay, *Teberru Akitlerinde Kabz*, Universal Journal of Theology 5/1 (Haziran 2020), 3.

<sup>14</sup> Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahru'râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâm, ts.), 4/401; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serâhsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 26/27.

<sup>15</sup> İbn Manzûr, "*Vkf*", 6/4898.

*mülkiyetinin vakfeden kişiye ait olmak üzere menfaatinin tasadduk edilmesi*"<sup>16</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma göre vakfedilen malın mülkiyeti vakfeden kişide olmakla beraber onun tasarruf yetkisi engellenmiş olmaktadır. Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve Muhammed'e (öl. 189/805) göre vakıf; "*vakfeden kişinin mülk olan ayrı bir malın mülkiyetini Allah'a ait olmak üzere menfaatini insanlara veya sevdiği kişilere tasadduk etmesidir.*"<sup>17</sup> Bu tanıma göre vakfedilen malın mülkiyeti Allah'a geçmiş olmaktadır. Mâlikî mezhebinde vakıfla ilgili yaygın tanım: "*takdîren de olsa mülkiyeti vâkıfta kalmak üzere bir şeyin menfaatinin var olduğu sürece teberru edilmesi*"<sup>18</sup> şeklindedir. Mâlikîlerin bu yaklaşımı mülkiyetin sahibinde kalması yönüyle Ebû Hanife'nin tanımına benzemektedir. Şâfiî ve Hanbelîlerin tanımlarında ise mülkiyetin kimde kalacağı açık değildir. Örneğin Şâfiîlerden Remlî (öl. 957/1550), vakfın tanımını şu şekilde yapmaktadır: "*mevcut mubah bir harcama için sahibinin tasarruf yetkisinin kesildiği ancak gözetiminin sürdüğü ayrı bir malın engellenmesidir.*"<sup>19</sup> Yapılan tanımlarda iki özellik dikkat çekmektedir. Bunlar, vakfedilen malın sahibi tarafından tasarruf yetkisinin engellenmesine karşılık gözetiminin devam etmesi ve vakıf malının menfaatinin vakfedilen kişiler lehine tasadduk edilmesidir. Bu ortak noktalardan hareketle İbn Kudâme (öl. 620/1223) vakıf hakkında, "*Aslın tahbis edilmesi, semerenin ise hayır için serbest bırakılmasıdır*"<sup>20</sup> demiştir. Âlimler tüm bu değerlendirmelerin sonucunda vakfı: "*Bir malın mâliki tarafından dinî, içtimaî ve hayrî bir gayeye ebediyen tahsisi*"<sup>21</sup> olarak tanımlamışlardır.

<sup>16</sup> Burhânüddîn Ali b. Ebîbekr b. Abdülcelil el-Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâye*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâ, ts.), 3/15.

<sup>17</sup> Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-senâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986), 6/220; Süleyman b. Câsir el-Câsir, *Mesârifu'l-vekf fi'l-kadim ve'l-hadis* (Riyâd: Medâru'l-vatan li'n-neşr, 2014), 9.

<sup>18</sup> Muhammed b. Abdullâh el-Harşî, *Şerhu muhtasar Halil li'l-Harşî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 7/102.

<sup>19</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984), 6/67.

<sup>20</sup> Ebû'l-Ferec Şemsuddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-mukni'* (b.y.: Dâru'l-kitâb, ts.), 4/18.

<sup>21</sup> Câsir, *Mesârifu'l-vekf*, 10.

Hız. Peygamber'in şahsi eşyalarından geride bıraktıklarını vakfettiğine dair rivayetler,<sup>22</sup> Hız. Ömer (öl. 23/644), Hız. Osman (öl. 35/656), Hız. Ali (öl. 40/661) ve Halid b. Velid (öl. 21/642) gibi meşhur sahabelerin savaş ganimetlerinden elde ettikleri değerli araziler ile satın aldıkları su kuyuları savaş aletleri, atlar ve ev eşyaları gibi malları vakfettiklerine dair haberler,<sup>23</sup> vakıf mefhumunun Hız. Peygamber ve sahabe uygulamalarına dayandığını göstermektedir.

İslam ülkelerinin bütününe yayılan vakıflar, şehirlerin estetik görünümünden insanların eğitim ve öğrenimine, fakir ve yoksulların ihtiyaçlarının karşılanmasından bu günkü belediyelerin yaptığı temel hizmetlere varıncaya kadar birçok önemli roller üstlenmiştir. Nitekim İslam ülkelerinde şehirlerin merkezinde yer alan mescit ve camiler, mektep ve medreseler, imaretler, tekkeler, hankah ve zâviyeler, kütüphane, misafirhâne, hastahâne ve çeşmeler, hamamlar ve makbereler, yollar, köprüler ve kervansaraylar, vakıf hizmetlerinin bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır.<sup>24</sup>

Son derece işlevsel olan vakıflar özellikle Osmanlılar zamanında daha kurumsal bir yapıya bürünmüştür. Osmanlı devletinin hızlı yayılma süreci olan XV ve XVI yüzyıllarda vakıflar, yeni fethedilmiş yerlerin İslamlaştırılmasında önemli görevler üstlenmiştir. Zira sınır bölgelerine gönderilen sufi ve dervişlerin eğitim, tarımsal ve ticari faaliyetlerinin finansmanı vakıflar tarafından karşılanmış ve böylelikle maddi fetihler, manevi fetihlerle desteklenmiştir.<sup>25</sup>

Temelde hayır kurumu niteliği taşıyan vakıflar genellikle tek taraflı hukuki işlem olarak kabul edilmişlerdir.<sup>26</sup> Dolayısıyla vakfedilen şeyin hukuki geçerlilik kazanabilmesi için sadece vakfeden kişinin icabı yeterli görülmüştür. Hanefilere göre bu icap sözlü olmak durumundadır.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Adbullâh b. Nâsır es-Sudhân, *Tevcîhu Mesârîfi'l-vakf, nahve telbiyeti ihtiyâcâtî'l-müctema'* (Mekke-i Mükerrreme: y.y., 2006), 11; el-Câsir, *Mesârîfu'l-vekf*, 14.

<sup>23</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-senâi'*, 6/218; Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/475-479.

<sup>24</sup> Mehmet Bayyığıt, *Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Kurumu Olarak Vakıflar*, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 62.

<sup>25</sup> Nazif Öztürk, "Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/522.

<sup>26</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/34; Kâsânî, *Bedâiu's-senâi'*, 6/218; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/5.

<sup>27</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-senâi'*, 6/221.

Şâfiîler icabın yazılı olarak da yapılabileceğini ifade ederken<sup>28</sup> Mâlikî ve Hanbelîler, bunun örfi bir tarzla da olabileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>29</sup> İcab gerçekleştirildikten sonra ondan rücu etmenin mümkün olup olmadığı diğer bir ifadeyle vakıf işleminin bağlayıcılığı tartışılmıştır. Âlimler, konuyla ilgili farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Ebu Hanife, vakıf işlemini ilke olarak lazım olmayan ariyet akdine benzeterek onun bağlayıcı olmadığı dolayısıyla vâkıfın istediği zaman bundan vazgeçebileceği görüşünü savunmuştur.<sup>30</sup> Ebû Yusuf, vakfı, derhal lüzum gerektiren köle azat etme işlemine benzeterek bundan rücu etmenin mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Şafii ve Hanbelîlerin çoğunluğu konuyla ilgili Ebû Yusuf'un görüşüne katılmışlardır.<sup>31</sup> İmam Muhammed ve Mâlikîlerin çoğunluğu ise vakfı sadakaya benzeterek genel anlamda bağlayıcı olduğunu ancak bağlayıcılığın gerçekleşebilmesi için onun teslimini şart koşmuşlardır.<sup>32</sup> Şu var ki amacına uygun olarak değişikliğe uğrayan, yetkili kişilerce karara bağlanan, kuruluş amacına uygun olarak yararlanan vakıfların bağlayıcı olup bundan rücu edilemeyeceği konusunda ittifaktan bahsetmek mümkündür.<sup>33</sup>

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin çoğunluğuna göre vakfedilen malın ayn<sup>34</sup> olması gerekir.<sup>35</sup> Çünkü ancak süreklilik ve ebedilik özelliği olan şeyler vakfedilebilir. Bu da aynî mallarla mümkün olabilmektedir. Mâlikîler ise menfaatlerin de vakfedilebileceği görüşündedir.<sup>36</sup> Ayrıca vakfedilecek aynın kişinin kendi mülkiyetinde

<sup>28</sup> Takiyüddîn Osman b. Selâhiddîn Abdîrrahman b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ibn Salâh* (Beyrut: Mektebetü'l-ulum, 1407), 319, 397.

<sup>29</sup> Harşî, *Muhtasar*, 7/88; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/7.

<sup>30</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/15.

<sup>31</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1999), 7/512; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/255.

<sup>32</sup> Harşî, *Muhtasar*, 7/88-89.

<sup>33</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/19; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 7/512; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/255.

<sup>34</sup> Ayn: Canlı cansız, ölçülen ve tartılan belirlenmiş mallar ile sayılıp ayrılmış para ve belirlenmiş ticari eşyaya denir. Hayreddin Karaman, "Ayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/257-258.

<sup>35</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/28; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb* (b.y.: Dâru'l-fikr, ts.), 15/327; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/28.

<sup>36</sup> Harşî, *şerhu Muhtasar*, 7/78.

belirli ve mübah olması konusunda ittifak edilmiştir.<sup>37</sup> Bununla beraber İmam Muhammed ve Hanbelîlerin bir kısmına göre vakfedilen ayn üzerinde bulunan, ebedilik ve süreklilik özelliği olmayan bina, tarım aletleri hatta at ve silah, balta, Mushaf, kitap, kap-kacak gibi insanların ihtiyaç duyduğu eşya ve hayvanlar da ayna bağlı olarak vakfedilebilir.<sup>38</sup>

## 1.2. Vakıf Çeşitleri

Fıkıh usulü eserlerinde birçok vakıf çeşidine yer verilmiştir. Vakıflar malın mülkiyeti açısından sahih-gayr-i sahih olmak üzere iki kategoride incelenmiştir. Konusu mülk, menkul-gayr-i menkul ve arazi olan vakıflar sahih vakıf olarak isimlendirilmiştir. Vakıf denince ilk akla gelen de bu çeşit vakıflardır. Mülkiyeti devlete kalmak, gelirleri ise belli guruplara verilmek üzere tahsis edilmiş mülkler için kurulan yapılara gayr-i sahih vakıflar denildiği gibi irsâdî vakıflar da denilmiştir. Bu tür vakıflar, gerçekte mülk özelliği taşımadığı için bu şekilde isimlendirilmiş ancak hukuki geçerlilikleri kabul edilmiştir. Yine vakıflar yararlananlar açısından, hayri ve zürri kısımlara ayrılmıştır. Doğrudan hayır maksadıyla kurulan; fakir, yolcu ve talebe gibi belli kesimlere hitap eden vakıflar bu guruba dâhil edilmiştir. Akraba ve hısım ihtiyaçlarının önceliğinin şart koşulduğu vakıflara da zürri vakıflar denilmiştir. Bu tür vakıfların meşruluğu tartışılmış olsa da çoğu ulema tarafından caiz görülmüş ve özellikle Osmanlı toplumunda yaygın olarak uygulanmıştır. Aynı şekilde vakıflar, kendilerinden yararlanma biçimi yönünden aynı ile faydalanılanlar ve aynı ile faydalanılmayanlar şeklinde ikili tasnife tabi tutulmuştur. Aynı ile faydalanılan vakıflara müessesât-ı hayriyye ya da hayrat<sup>39</sup> adı verilmiştir. Bunlar da ibadet yeri, çeşme, misafirhane, kütüphane, köprü ve mezarlık gibi herkesin faydalanabileceği vakıflar ile imaret hastane ve dulhâne<sup>40</sup> gibi belli gurupların yararlandığı vakıflar şeklinde alt guruplara ayrılmıştır. Ayn ile faydalanılmayan vakıflar ise

<sup>37</sup> Câsir, *Mesârifü'l-vakf*, 25-29.

<sup>38</sup> Merğînâni, *el-Hidâye*, 3/19; Cemâlüddîn İbrâhim b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Muhammed ez-Zuceylî (Beyrût: ed-Dâru'Şâmiyye 1992), 2/326; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/29.

<sup>39</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/307.

<sup>40</sup> Dulhâne: 19. Yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı imparatorluğunun toprak kayıplarına bağlı olarak İstanbul ve Anadolu'ya göç eden kimsesiz dul kadınlar ile çocukların bakımı için kurulmuş hayır müessesesine denir. Bk. Abdullah Bay, *Türkiye Mecmuası* 27/1, (2017), 47-64.



kendilerinden doğrudan değil, gelirleri aracılığıyla yararlanan vakıflardır.<sup>41</sup> Çalışmamız daha çok bir hayır müessesesi olarak vakıfları ve onun menfaatinin diğer bir ifadeyle vakıf gelirlerinin harcama yerlerini esas aldığından burada sahih vakıfların hayri özelliği olan kısmı ve aynı olmayan vakıfların menfaatinin nerelere harcanması gerektiği üzerinde durulacaktır. Vakfın yönetilmesi, işletilmesi ve menfaatinin dağıtılması ile ilgili hususlarda vakfedenin iradesi esastır. Hatta bu konuda “Vakfedenin şartı şâriîn nassı gibidir”<sup>42</sup> denilmiştir. Dolayısıyla ayn olan bir malı vakfeden kişi onu kendi aile fertlerinin yararına vakfedebileceği gibi menfaatinin de zengin- fakir herkesin yararına sunabilir. Şu var ki vakıflar, temelde bir hayır müessesesi olduklarından kuruluş amacına aykırı olarak onun menfaati dinen yasak olan yerlere harcanamaz ve vâkıfın iradesine aykırı olarak kullanılamaz. Yine lehine vakıf yapılan kişi/ler, belli olan fakir bir grup ya da kesim olabileceği gibi mescit, medrese, hastane, yol, çeşme, kütüphane gibi kurumlar hatta hayvanlar da olabilir. Mescit, medrese gibi yararlanma biçimi ayn olan kuruluşlar, umumun menfaatine açıktır. Yetimhane, imaret, hastane ve dulhâne gibi hayır kurumları ise doğal olarak umuma değil, sadece fakirlere açıktır.

## 2. Hayır Kurumlarının Gelirleri

Tarihten günümüze kadar geçen süreçte hayır kurumlarının toplumda birçok önemli iş ve görevler üstlendiği bir vakıdır. Dul kadınların nafakasını temin etmek, mescitleri imar ve tamir etmek, borçluların borçlarını ödemek, bekâr olanları evlendirmek, şehit, gazi ve esir düşen kişilerin geride bıraktıkları ailelere bakmak, ilim talebelerine yardımcı olmak, oruç tutanlara iftar vermek, Kur’an-ı Kerim’in ezberlenmesine yardımcı olmak ve diğer ihtiyaç sahiplerine yardımcı olmak bunlardan bazılarıdır.<sup>43</sup> Tüm bunların masrafları daha çok özel teşebbüs konumunda olan hayır kurumları yoluyla karşılanmıştır. Ancak hayır kurumları gelirleri arasında özellikle zekâtın yer alması, söz konusu kurumların harcama alanlarının sınırlarını tartışmalı hale getirmiştir. Zira

<sup>41</sup> Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/478, Abdullah b. Nâsır, *Tevcûhu Mesârîfi’l-vakf*, 12.

<sup>42</sup> Abdullah b. Nâsır, *Tevcûhu Mesârîfi’l-vakf*, 17.

<sup>43</sup> Ubeyr Katmani, “Müessesâtü’l-vakfiyye fi’l-Ahdi’l-Osmânî, el-Îmâreu’l-âmiretu fi Beyti’l-Makdis ve eseruhâ fi’l-hayeti’l-ictimâiyye”, *Mecelletu dirâseti Beyti’l-Makdis*, 17/1 (2017), 75.

yukarıda da belirtildiği üzere hayır kurumlarının harcama alanları arasında ihtiyaç sahibi olan gerçek kişiler olduğu gibi hükmi kişiliğe sahip mescit, imaret, köprü, çeşme gibi yapılar da yer almaktadır. Bu sebeple hayır kurumları gelirlerinden zekât, sadaka, teberru ve hibe'nin harcama alanlarıyla ilgili değerlendirmelere kısaca değinmek yerinde olacaktır.

### 2.1. Zekât

Zekât, İslam'ın beş temel esasından biridir. Ayet ve hadislerde zekât kesin olarak emredilmiş,<sup>44</sup> dinen zengin sayılan Müslümanların mallarının bir kısmını Allah rızası için belirlenen kişilere karşılıksız olarak vermeleri istenmiştir. Kur'an-ı Kerim'de zekâtın sekiz guruba verilebileceği yer almakla beraber sayılan guruplarla ilgili kullanılan kavramların yapısı ve bunlara yüklenen anlam çerçevesinde oluşan ihtilaf, zekâtın sarf alanı konusundaki görüş ayrılıklarının temelini oluşturmuştur. Örneğin zekâtın verileceği guruplardan biri için *في سبيل الله* ifadesi kullanılmıştır. Ulema *في سبيل الله* ifadesinin içeriğinden hareketle zekâtın sarf alanı ya da çerçevesi konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>45</sup> *في سبيل الله* ifadesinin kapsamıyla ilgili beş görüş öne çıkmıştır.

Birinci görüşe göre *fi sebilillâh*'tan kasıt, mücahitler ve sınır boylarını gözetleyen askerlerdir. Dolayısıyla zikredilen pay sadece onlara sarf edilir. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî mezhepleri ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) bu görüşü benimsemiştir.<sup>46</sup> Türkiye ve Suudi Arabistan'ın ilgili resmi kurumlarının yayınladıkları fetvanın da yine bu minvalde olduğu ifade edilmiştir.<sup>47</sup>

İkinci görüşe göre *fi sebilillâh*'tan kasıt, cihad ve hacdır. Çünkü hac da Allah yolunda cihad etmeye benzer. Dolayısıyla zikredilen pay, sadece cihad edenlere ve hacca gidenlere sarf edilir. Bunların dışındakilere sarf

<sup>44</sup> el-Bakara 2/110; et-Tevbe 9/5.

<sup>45</sup> Nihat Dalgın, "Zekât Hükümleri", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 65-66.

<sup>46</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/110; Malik b. Enes b. Mâlik b. Âmir, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994), 1/346; Harşî, *Şerhu Muhtasar*, 3/94; Şirâzî, Muhezzeb, 1/316; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/482.

<sup>47</sup> Bk. Beytullah Aktaş, *Kur'an'a Göre Zekât'ın Harcama Kalemleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 126-127; Hatice Erkoç, *Yusuf el-Karâdâvî'nin Fıkhü'z-Zekât Eseri Bağlamında "Fî Sebilillâh" Kavramı*, *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (Aralık 2020), 205.

edilmez. Bu görüş, İbn Ömer (öl. 73/693) ve İbn Abbas'a (öl. 68/687) nisbet edilmiştir. Ayrıca Hanbelî mezhebi, İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve Hanefî mezhebinden Muhammed b. Hasan da bu görüşü desteklemiştir.<sup>48</sup>

Üçüncü görüşe göre Müslümanların genel maslahatı fisebilillah kapsamındadır. Dolayısıyla zikredilen pay, din ve devlet işlerinin bütünü için sarf edilebilir. Muassır âlimlerden Mahmut Şeltut (öl. 1893/1963), Muhammed Abduh (öl. 1849/1905) ve Seyyid Kutup (öl. 1906/1966) gibi âlimler bu görüşü savunmuştur.<sup>49</sup>

Dördüncü görüşe göre Allah'a yakınlık ve taati ifade eden her fiil, fisebilillah olarak kabul edilir. Buna göre zikredilen pay, mescit ve medreseleri bina etmek ve onarmak, ölülerin teçhiz ve tekfini gibi tüm hayır işleri için kullanılabilir. Bu görüşü savunanlar, Hanefî mezhebinden Kâsânî (öl. 587/1191), bazı Zeydiler ve İmamiye mezhebidir.<sup>50</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'* adlı eserinde prensip olarak zikredilen sekiz sınıfın dışında kalanlara zekâtın verilemeyeceğini savunmuştur. Ancak o, لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَيْرِي, at, silah, hizmetçi ve diğer ihtiyaçlar için zekât verilebileceğini ifade etmiştir. Gâzi olan kişinin zengin olup olmaması durumu değiştirmez. Çünkü gâzi, o anda zengin değil, ihtiyaç sahibi konumundadır. Nitekim ona göre aynı şey, “yolda kalanlar” ya da “borçlular” için de söz konusudur. Dolayısıyla o, mevzuyla ilgili görüşünü “Allah'a yakınlık ifade eden fiil” ve “ihtiyaç” temelinde desteklemeye çalışmıştır.

Beşinci görüşe göre Âlimler, ilim talebeleri, müderrisler, kadılar ve müftüler fisebilillah grubuna dâhildir. O halde zikredilen pay, sayılan gruplara verilir. İbn Âbidîn (öl. 1307/1889), söz konusu görüşü Merğînânî (öl. 593/1197) ile San'ânî'ye (öl. 1182/1768) dayandırmaktadır.<sup>52</sup>

Muassır âlimlerden Karadâvî ise zekât ayetinin ilgili bölümünü şöyle yorumlamaktadır; “fisebilillah” ifadesi genel anlamda belli bir

<sup>48</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/482; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/110.

<sup>49</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakim* (b.y.: el-Heyetu'l-Mısriyye, 1990), 10/432; Mahmud Şeltut, *el-İslâm akidetun ve şeriatun* (Kâhire: Dâru's-şurûk, 1968), 98; Seyyid Kutub, *Fizilâli'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru's-şurûk, 1412), 3/1658.

<sup>50</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-senâi'*, 2/46.

<sup>51</sup> Ebû Dâvûd, “zekât”, 24; İbn Mâce, “zekât”, 24.

<sup>52</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz el-Hüseynî İbn Âbidîn, ed-Dimeşkî, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-durri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992), 6/664.

sayıya veya gruba hasredilemez ve âyetten bağımsız olarak zekâtın sarf yerleri için kullanılamaz. Zira söz konusu ifade, bir yönüyle umum ifade etmekte ve zikredilen gruplardan daha fazlasını kapsamaktadır. Bu açıdan bakıldığında sadece “fisebillillah” ifadesinden hareketle zekâtın sarf yerlerini sekiz sınıfa hasretmek âyetin zahirine de aykırıdır. Ancak lafız umum ifade etse de bu umum ifadeden has kastedilmiştir. O da cumhurun belirttiği gibi cihattır. Fakat günümüzde cihad kavramına yüklenen dar manadan farklı olarak sahabe ve tabiin dönemindeki geniş muhtevalı cihad anlayışı esas olmalıdır.<sup>53</sup> Yani Karâdâvî'ye göre doğrudan fisebillillah ifadesinden hareketle zekâtın sarf alanları belirlenemez. Ancak bu kavramın işaret ettiği cihad ve onun muhtevassından hareketle zekâtın sarf alanları belirlenebilir. Dolayısıyla cihad; fikrî, ictimâî, iktisâdî, siyâsî ve askerî alanların tümünde yapılabildiğine göre zekât da sözü geçen alanların güçlenmesi için çalışan kişi ve kurumlara verilebilir.

Zekâtın sarf yerleriyle alakalı tartışmalar, ilgili kavramların muhtevası üzerinden yapıldığı gibi “temlik”in şart olup olmadığı hususunda da yapılmıştır. Bilindiği gibi temlik: zekât malının fakire doğrudan ya da vekâlet yoluyla teslim edilmesidir.<sup>54</sup> Dolayısıyla temlik yoluyla zekât malı üzerindeki tasarruf yetkisi, onu alan kişiye geçmiş olmaktadır. Hanefi mezhebinin genel görüşüne göre zekât vecibesinin gerçekleşmesi için temlik şarttır.<sup>55</sup> Diğer bir ifadeyle malın zimmetinin tahakkuk etmesi gerekir. Buna göre hükmî kişiliğe sahip olan hayır kurumları, diğer bir ifadeyle cami, okul, yol, çeşme ve benzeri yerler, zekâtın sarf alanı dışında kalmış olmaktadır. Çünkü buralara zekât verilmesi durumunda zimmet şartı gerçekleşemez. Diğer mezhepler de hayır kurumlarına doğrudan zekât verilemeyeceğini belirtmişlerdir. Fakat onlar meseleye temlik şartından ziyade sayılan gruplar arasında bu tür yerlerin olmadığına bakarak hüküm vermişlerdir.<sup>56</sup>

Belirtilen görüşler arasında cumhurun görüşünün isabetli olduğu açıktır. Fisebillillah ifadesinin umumundan hareketle zekâtın sarf yerleri

<sup>53</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât* (Kahire: y.y., 1985), 2/625-526.

<sup>54</sup> Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'îli'l-Muhtâr* (Beirut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1937), 2/50.

<sup>55</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/202; İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/344.

<sup>56</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/21.

belirlenemez. Zira İslam'ı kabul eden herkes bir anlamda Allah yolundadır ve Allah'ın rızasına uygun ve ona yaklaşmak amacıyla yapılan her türlü iş de o kapsamda değerlendirilebilir. Hâlbuki nas tarafından gruplar tek tek belirtilmiştir. Bu da zekâtın bunların dışındakilere verilmeyeceğine işaret etmek içindir. Aksi takdirde zikredilen sınıfların bir anlamı olmayacaktır. Nitekim zekât gelirlerinden pay isteyen bir sahabeye Hz. Peygamber şöyle demiştir; ان الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها فجزأها ثمانية أجزاء *Yüce Allah sadaka (zekât) lar hususunda ne Peygamberinin ne de bir başka şahsın söz söylemesine razı olmadı ve bizzat kendisi, zekâtların sekiz sınıfa verilebileceğine hükmetti. Şayet sen bunlardan isen, sana hakkını vereyim.*<sup>57</sup> Burada “fisebîlillâh” kelimesinin anlamı yukarıda belirtildiği gibi “Allah yolunda olmak” veya “Allah'ın rızasına uygun ve ona yaklaşmak amacıyla yapılan her türlü iş” şeklinde olsaydı Hz. Peygamber'in bu sahabenin isteğini reddetmemesi gerekirdi. Çünkü o sahabe de Müslüman olması yönüyle Allah yolundadır. Ayrıca görüş sahipleri, fisebîlillah ibaresinden hareketle zekâtın “cihad” edenlere sarf edileceği konusunda ittifak ederken diğer kişi ve yerlere de zekâtın verilip verilmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. İttifak edilen görüşü, ihtilaf edilene tercih etmek ihtiyata daha uygundur.

## 2.2. Sadaka

Hayır işlerinin görülmesi ve geliştirilmesinin önemi bakımından sadaka, zekattan sonra ikinci sırada yer alır. İslam, ictimai dayanışmanın gereği olarak bazı araçları meşru görmüştür. Gönüllülük temelinde meşru görülen ve hatta teşvik edilen bu araçların başında sadaka yer alır. Âlimler sadakayı, *Allah'a kurbet ifade etmek için hayatta iken karşılıksız temlik etmek ya da kendisiyle Allah katında sevap umulan atiyye olarak tanımlamışlardır.*<sup>58</sup> Râğıb el-İsfahânî (öl. 400/1010) ise onu şöyle tanımlamıştır; *Allah'a yakınlık kurmak için insanın malından çıkardığı (verdiği) şeydir.*<sup>59</sup> Bu yönüyle sadaka, zekâta benzemektedir. Ancak, sadakada zorunluluk değil, gönüllülük esastır. Zekâta ise vücubiyet

<sup>57</sup> Ebu Davud, “Zekât”, 23.

<sup>58</sup> Said b. Ali b. Vehf el-Kathânî, *Sadakatü't-tatavvu' fi'l-İslâm* (Riyad: Silsiletü'l-zakâti'l-Muhsin, 1426), 5.

<sup>59</sup> Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kurân* (b.y.: Dâru'l-kalem, 1412), “Sdk”, 1/480.

vardır. Zekât veren kişi içinden gelerek Allah'a bağlılığını ifade etmek için bu fiili gerçekleştirirse verdiği şey sadaka olarak da isimlendirilebilir.

Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla kişinin kendi malından harcama yapması, muhtaçlara ayni ve nakdi yardımda bulunması manasına gelen infak kavramı hem zekât hem de sadakayı kapsayacak şekilde kullanılmıştır.<sup>60</sup> Naslarda infak kavramına geniş bir şekilde yer verilmiş, müminlerin başlıca vasıfları sayılırken iman ve namazdan sonra infak zikredilmiştir.<sup>61</sup> Dolayısıyla inanan insanların mallarından infakta bulunmaları teşvik edilmiştir.

Gönüllülük esasına bağlı olarak verilen sadakalar, süreklilik arz etmeyen gelirlerindedir. Bu gelirlerin sarf yerleriyle ilgili sorumluluk öncelikle hayır kurumlarına aittir. Kefâret ve nezir sonucunda ödenen cezalar ile deprem, yangın, doğal felaket ve musibetler akabinde Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla insanların maruz kaldıkları sıkıntılara ortak olmak ve acılarını hafifletmek için verilen her türlü aynî ve nakdî yardımlar da sadaka olarak kabul edilmiştir.<sup>62</sup> Burada şu hususun vurgulanması gerekir. Zekâtın doğrudan hayır kurumlarına verilmesi temlik şartı nedeniyle problem teşkil etse de tatavvu sadakası için bu durum sorun oluşturmaz. Çünkü tatavvu sadakasında böyle bir şart yoktur. Ancak yukarıda da geçtiği üzere tatavvu sadakası emanet hükmünde olduğundan onun sarfiyla ilgili, sahibinin izin ve rızası ile öncelikli sarf yerleri belirleyici olacaktır.

### 2.3. Hibe ve Teberru

Hibe, hukuk dilinde bir malın karşılıksız olarak başkasına temlikini ifade eden akdin adı olarak kullanılmıştır.<sup>63</sup> Teberru ise kişinin yükümlü olmadığı bir şeyi karşılıksız vermesi<sup>64</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Hibe, teberru, tatavvu, sadaka, hediye ve bağış kavramları arasında bazı farklar olsa da bunların yakın anlamlı lafızlar olduğu belirtilmiştir.

<sup>60</sup> Mustafa Çağırıcı, "İnfak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/289-290.

<sup>61</sup> Bk. el-Bakara 2/2.

<sup>62</sup> Said b. Ali, *Sadakatu't-tatavvu'*, 70.

<sup>63</sup> Ali Bardakoğlu, "Hibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/421.

<sup>64</sup> Bilal Aybakan, "Teberru", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/215.

Kur'an ve Sünnette teberru ve hibeyi çağrıştıran çokça ifade kullanılmış, insanların varlıklarının bir kısmını Allah rızası için bağışlamaları istenmiştir.<sup>65</sup> İnanan insanlar da nasların bu çağrılarını kulak vererek, Allah'ın kendilerine verdiği malların bir kısmını ya da bütününi kişi ve toplumun yararına olacak şekilde hibe veya teberru yoluyla hayır kurumlarına bağışlamışlardır.

### 3. Hayır Kurumları Gelirlerinin Öncelikli Sarf Yerleri

Hayır kurumu gelirlerinin doğru şekilde sarf edilebilmesi o kurumun devamlılığı ve meşruiyeti bakımından oldukça önemlidir. Bu da ancak sağlam kriterlerin ortaya konulmasıyla mümkün olabilmektedir. Zira kişinin; dînî, dünyevî, mâlî, bedenî, maddi, manevi ihtiyaçları bulunabilir. Dolayısıyla bu ihtiyaçlara göre öncelikler belirlenmelidir. Maddi bakımdan ihtiyaç sahibi olanlar da kendi aralarında farklılık gösterebilir. Yeme, içme giyinme ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamada zorlananlar olduğu gibi yokluğu sebebiyle hayatı zorlaştıran ancak yeme, içme mesabesinde olmayan ihtiyaçlar da vardır. Bu anlamda zaruri ihtiyaçlar varken hâcî olanlar, hâcî olanlar varken tahsînî<sup>66</sup> ihtiyaçlar karşılanamaz. İşte hayır kurumlarının görevi, öncelikleri belirlemek ve bu önceliklere göre ihtiyaç sahibi olan kişi ve kuruluşlara yardım elini uzatmaktır. Şu bir gerçek ki zekât, sadaka ve hayır kuruluşlarının gelirlerinden faydalananların belli bir kısmı sağlıklı olup çalışabilir durumda olan kişilerdir. Bu durumda olanlara hayır kurumu gelirlerinden verip onları tembelleğe alıştırmaktansa onları çalışmaya ve bir meslek sahibi olmaya yönlendirmek daha isabetli görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber de her yardım dileyene zekât gelirlerinden vermemiş, onların bir kısmını kendi emeğiyle kazanmaya teşvik etmiştir.<sup>67</sup> Günümüz şartlarında çalışabilir halde olup tembellekten

<sup>65</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/8; el-En'âm 6/84; Meryem 19/49-50; eş-Şûrâ 42/49.

<sup>66</sup> Zarûriyat; Din can, akıl, nesil ve malın korunmasına yönelik maslahatları içeren ihtiyaçlardır. Hâcîyat; Hayatın normal işleyişi için lazım olan maslahatlardır. Tahsiniyat; Zaruri ve hâcî grubunda yer almayan ancak hayatı kolaylaştıran maslahatlara denir. Bk. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 122-123.

<sup>67</sup> Hz. Peygamberin insanları kendi emeğiyle kazanmaya teşvik etmesiyle ilgili çokça rivayet aktarılmıştır. Onlardan biri şöyledir: "Herhangi birinizin iplerini alıp dağa gitmesi ve sırtına bir bağ odun yükleyip getirerek onu satması ve Allah'ın bu sebeple onun şerefini muhafaza etmesi, verip vermeyecekleri beli olmayan insanlardan bir

dolayı dilenen kişileri, dilenmekten vazgeçirmek ve çalışmaya teşvik etmek için birçok vasıta kullanmak mümkündür. Özellikle bu konuda fert ve toplumu bilinçlendirmek hayır kurumlarının öncelikleri arasında yer almalıdır. Âlimler, vacip mesabesinde olan ihtiyaçlar varken mendup ve mübah mesabesinde olanlara öncelik verilemez demişlerdir. Buna göre açlıktan ölmek derecesine gelenleri doyurmak, felaketlere maruz kalanlara yardım elini uzatmak, hastalıkla boğuşanların tedavisine öncelik vermek, evsizlere barınaklar temin etmek, yetimlerin başını okşamak ve sahip çıkmak, yaşlılara ve dul kadınlara bakmak, engellileri gözetmek, dini inançlarından dolayı saldırıya maruz kaldığı için yiyecek, içecek, giyim ve eğitim imkânları gibi temel ihtiyaçlarını karşılamada zorlananlara yardım etmek öncelikli ihtiyaçlardan bazılarıdır. Bunlar aciliyet gerektirirken sünnet ve nafil mesabesinde olan tekrarlı hac ve umre turlarını düzenlemek, itikâfa girenlere ikram etmek, Ramazan ayında iftar sofralarını kurmak, şerbet ve misvak gibi şeyleri dağıtmak, hayrı yerinde kullanmamak demektir. İbn Mesud'un konuyla ilgili şu sözleri dikkat çekicidir; *Ahir zamanda farz olmadığı halde hacılar çoğalır, yollarda yaptıkları ticaretle hac işi onlara kolay gelir ve kazançları artar. Sevaptan mahrum bir şekilde geri dönerler. Çölde binitleri onları dolaştırır da yanı başlarında bulunan komşularının hallerini sormazlar.*<sup>68</sup>

Hayır kurumları, süreklilik gerektiren iş ve ortamların oluşmasına katkıda bulunanlara yardımcı olmalıdır. Diğer bir ifadeyle daimi hayır müesseselerinin açılmasına yardım etmeli ve bu vesileyle ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermeye çalışmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber, *"Amellerin en hayırlısı az da olsa sürekli olanıdır"* buyurmuştur. Dolayısıyla fakirler yararına fabrika, atölye, fırın, lokanta gibi yerler açıp oralarda belli bir ücret karşılığında çalışabilecek durumda olan fakir, dul vb. kişileri çalıştırarak hem onlara sürekli bir iş imkânı sağlanmış olur hem de oralardan elde edilen gelirlerle daha fazla kişinin ihtiyacı karşılanmış olur.

Hayır kurumları, kişinin kendisiyle sınırlı kalmayıp başkalarına da sirayet edebilen yardım çeşitlerini incelemelidir. Zira Hz. Peygamber:

---

şeyler dilenmesinden çok daha hayırlıdır. Buhârî, "Zekât", 50; Nesâî, "Zekât", 85; İbn Mâce, "Zekât", 25.

<sup>68</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 3/409.



“Allah katında insanların en sevimsisi insanlara en faydalı olandır. Allah’ın en çok sevdiği amel bir Müslümana verdiği mutluluktur veya ondan bir derdi gidermen, borcunu ödemen, açlığını doyurmandır. Bir kardeşimin işini görmek için onunla beraber yürümem, mescitte bir ay itikâfa girmemden daha sevimsidir”<sup>69</sup> buyurmuştur. Hadisten de anlaşıldığı üzere en hayırlı amel, kişinin kendisiyle sınırlı kalmayıp diğer insanlara da faydası dokunan ameldir. Çünkü yapılan iyilikten başkaları istifade ettiği oranda toplum gelişecek ve güçlenecek, aralarındaki bağlar artacak ve ilerleyecektir. Bu manada Allah’ın dinine davet edenlere yardım etmek, Kur’an öğretimi için ortam hazırlamak ve zorda kalan kimselerin borçlarını ödemek en hayırlı amellerden kabul edilmiştir.

Hayır kurumları günübirlik ve geçici ihtiyaçları karşılamaktan ziyade daimi ve sürekli ihtiyaçları gidermeye yönelik yardım çalışmalarını incelemelidir. Zira bu tür çalışmalar sadaka-i câriye hükmünde olduğundan hayrı yapan kişinin ölümünden sonra da amel defteri müsbet manada işlemeye devam edecektir. Nitekim İslam tarihi boyunca faaliyet gösteren hayrî vakıflar bu amacı gerçekleştirmek üzere kurulmuşlardır.

#### 4. Hayır Kurumlarının Alım Satımla İlgili Tasarruf Yetkileri

Mal, insanı hayata bağlayan ve çalışmaya sevk eden ana faktörlerden ve hayır kurumlarının da temel unsurlarındandır. Mal, aynı zamanda hayır kurumlarının ve orada çalışanların mali güvencesi olduğu gibi o kurumlara tevdi edilmiş bir emanettir. Dolayısıyla oralardaki mali disiplin o kurumların gücünü ve güvenilirliğini gösteren önemli bir gösterge olarak kabul edilir. Bu sebeple hayır müesseselerinde malın biriktirilmesi, yatırım amaçlı kullanılması ve sarf yerleri konusunda dikkatli olunması gerekir. Bu da ancak emanete riayet etmekle ve tevdi edilen emaneti şer’i amacı dışında kullanmamakla mümkün olmaktadır. Bu manada hayır kurumlarının teberru edilen aynî ve nakdî yardımların alım ve satımla ilgili hususları, borç verme şekilleri, ihtiyaç anında ahz-ı vekilin sadakalardan yararlanıp yararlanmayacağı ve günümüz vakıf harcamalarının nerelere yapılacağı ile ilgili yetkileri tartışılmıştır. Fıkıh eserlerinde “Hayır kurumlarının alım satım ile ilgili tasarrufu” şeklinde doğrudan bir bölüm yer almamaktadır. Ancak söz konusu eserlerde bu

---

<sup>69</sup> Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *Mu’cemu’s-sağîr* (Beyrut: Dâru İmâr, 1985), 2/106.

mevzuya benzer konular işlenmiştir. O da vekilin yetkili olmadığı alanlardaki tasarrufudur. Dolayısıyla burada konu önce bu çerçevede incelenecek sonra hayır kurumlarıyla bağlantısı kurulmaya çalışılacaktır.

#### 4.1. Hayır Kurumlarına Verilen Yetkinin Aşılması

Bir kimsenin birine kendi adına hukuki işlem yapma yetkisini vermesi olarak tanımlanan vekâlet, bünyesinde belli unsurları ve şartları taşıyan iki taraflı hukukî bir muamele olarak ifade edilmiştir.<sup>70</sup> Kendisine iş tevdi edilen tarafa vekîl, işin sahibine ise müvekkil denmiştir. Buna göre vekil konumunda olan hayır kurumunun kendisine verilen yetkiyi aşması durumunda vekâletinin düşüp düşmeyeceğiyle ilgili iki görüş öne çıkmıştır. Ağırlıklı görüşe göre vekâlet düşmez. Çünkü vekil, bünyesinde iki özellik bulundurur. Birisi müvekkilin güvenilirliği, diğeri de müvekkil adına tasarrufta bulunma yetkisidir. Vekil, yetkisini aşmadığı sürece müvekkil adına tasarrufta bulunur ve bu tasarrufu da geçerlidir. Yetki aşımında ise güvenilirlik gider fakat vekâlet baki kalır.<sup>71</sup> Daha az tercih edilen görüşe göre vekâlet düşer diğeri bir ifadeyle fasit olur. Bu görüşü savunanlara göre güvenilirlik ve tasarruf yetkisi birbirini gerektiren iki özelliktir. Onlardan birinin gitmesiyle diğeri de gider. Vekil tarafından yapılan tasarruf da, müvekkil onay verirse geçerli, vermezse vekil adına geçerli olsa da müvekkil adına geçersiz bir işlem olur. Dolayısıyla vekil, vekâlet yoluyla müvekkilinin bilgisi ve izni olmadan meşru olmayan bir şekilde onun malında tasarrufta bulunması gayr-i ahlaki olduğu gibi meşru da değildir.

Hayır kurumlarını işletenler vekil sıfatıyla bu işleri yapmaktadır. O halde vekâlet için söz konusu olan durumlar, hayır kurumlarını işletenler için de aynen geçerlidir. Dolayısıyla müessese yetkilileri, hayır sahiplerinin bilgisi ve izni olmadan bir tasarrufta bulunamazlar. Şayet hayır sahiplerinin mevzuyla ilgili bir şartı varsa ve bu şart da meşru ise ona göre tasarrufta bulunmak gerekir. Şarta muhalif hareket edilemez. Herhangi bir şart koşulmamışsa bu durumda maslahata göre tasarrufta bulunmak icap eder. Hayır müesseselerindeki malların tasarrufuyla ilgili kişilerin tercihi değil, dini öğretilerin gerektirdiği şekilde hareket etmek zorunludur ve bu konudaki duyarlılık esas alınmalıdır. Ta ki kendilerine emanet edilen malın infakı konusunda şer'î kurallara riayet edilebilsin.

<sup>70</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "vkl", 11/736.

<sup>71</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 14/65.

Buradan hareketle şöyle denebilir: Kişi bir binayı hastane olmak şartıyla hayır kurumlarına bağışlasa (vakfetse), bağışlayanın izni ve rızası olmadan söz konusu bina başka bir amaçla kullanılamaz. Ancak bağış, genel olup herhangi bir kayıt konulmamışsa bu durumda toplumun maslahatı esas alınarak umumum faydasına olacak şekilde kullanılabilir.<sup>72</sup> Aynı şekilde Müslüman bir beldenin yararına kullanılmak üzere yardımsever insanlar tarafından toplanan para ya da malların tasarrufu için özel bir şart konmamışsa, teberra amacına uygun olarak o beldedeki fakirlerin ihtiyaçları veya oradaki çocukların dini eğitimi için sarf edilebilir. Ancak yetim veya fakirler belirlenmişse sadece o belirlenenlere verilir.

Aynî yardımların tasarrufu ile ilgili durum genel anlamda nakdî yardımların tasarrufu gibi değerlendirilmiştir.<sup>73</sup> Yani aynî yardımların amacı dışında kullanılması ya da satılması temelde caiz görülmemiştir. Şu var ki aynî yardımlar zaman içerisinde yıpranıp tahrip olabilir. Dolayısıyla asıl amaç olan yarar sağlama fonksiyonlarını kaybedebilirler. Böyle durumlarda onların satışıyla daha fazla maslahat sağlanacaksa teberruda bulunanın beyanına muhalif olsa dahi aynî malın satılabileceği belirtilmiştir. Çünkü aynî malın satışında teberruda bulunan kişinin sözüne zahiren muhalefet edilmiş olsa da gerçekte hem onun hem de lehine teberruda bulunulanlar için maslahat söz konusudur. Şurası bir gerçek ki bazen insanlar aynî yardımlardan ziyade nakdî yardıma ihtiyaç duyabilirler. Tersine de söz konusu olabilir. O halde hayır kurumları temelde maslahatı, maslahatta da evleviyet prensibini esas alarak tasarrufta bulunmalıdırlar. Aynî yardımları sebepsiz yere satmak ya da tüketmek ise ittifakla haram kabul edilmiştir.<sup>74</sup>

Hülasa olarak şu söylenebilir: Vekil, güvenilirliği sayesinde bu görevi üstlenmiştir. Dolayısıyla güvenilirliğinin gereği olarak müvekkilin sözüne göre hareket etmesi gerekir. Bununla beraber malı ya da aynı elinde bulunduran hayır kurumlarının uygulamalarına bakıldığında zaman zaman buna uyulmadığı, hatta müvekkilin sözüne aykırı bazı

<sup>72</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-senâi'*, 6/218.

<sup>73</sup> Ahmet Akgündüz, "İslâm Hukukuna Göre Vakıf Mallarının Mülkiyet Meselesi", *Bakanlarda Osmanlı Vakıfları ve Eserleri Uluslararası Sempozyumu* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2012), 28-29.

<sup>74</sup> Akgündüz, *İslâm Hukukuna Göre Vakıf Mallarının Mülkiyet Meselesi*, 28.

tasarruflarda buldukları görülmektedir. Âlimler şu iki şart dâhilinde teberruda bulanın sözüne aykırı tasarrufların geçerli olabileceğine hükmetmişlerdir. Birinci şart; hayır müesseseleri maslahatın ve ihtiyacın hangi alanda yoğunlaştığını teberruda bulunandan daha fazla bilmeleri gerekir. İkincisi; Hayır müessesesinin yapılan bu değişikliği gerekçesiyle birlikte teberru sahiplerine bildirmesi gerekir. Aksi takdirde emanete ihanet etmiş olurlar.<sup>75</sup>

#### 4.2. Hayır Müesseselerinden Borç Alma

Hayır kurumları gelirlerinin ağırlıklı olarak zekat ve sadakalardan oluştuğu ve zekâtın sarf yerlerinin bizzat nas tarafından belirlendiği daha önce ifade edilmişti. Ancak âlimler, zekâtın sarfıyla ilgili nas tarafından belirlenen sekiz sınıf hususunda temlik şartının olup olmadığını tartışmışlardır. Bazı âlimler böyle bir şartın olmadığını ileri sürseler de çoğunluk temlik'in şart olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>76</sup> Bilindiği üzere temlik, bir malın aynına veya menfaatine yönelik mülkiyeti aktarma ya da şer'î açıdan akar üzerinde tasarruf edebilme yetkisidir.<sup>77</sup> Burada zekâtın temlikinden amaç, fakir ve benzer durumda olanlara bir malı kendi hür iradeleriyle üzerinde tasarruf edecek şekilde vermektir. Temlik'i şart koşanlar zekâtın sekiz sınıfa verileceğini belirten âyeti delil olarak öne sürmektedirler. Onlara göre âyetin başında yer alan **أما** lafzı hasr bildirir. Dolayısıyla zekât, sadece belirtilen sekiz sınıfa verilir **للفقراء** ifadesinin başındaki **ل** takısı da temlik'e delalet eder, sayılan diğer sınıflar ise **للفقراء** lafzına atfedilmiştir. Dolayısıyla bunlar zekâtın sarf yerleriyle ilgili sadece "mübah olma" özelliğini yetersiz görmektedirler. Mübah olma ile beraber temlikin de şart olduğunu ileri sürmektedirler. Diğer bir ifadeyle sarfın mübah olduğu kişi ve yerlere zekât da verilebilir anlayışını kabul etmemektedirler. Ayrıca naslarda zekâtın verilmesiyle ilgili **الايطاء** lafzı geçmektedir. Bilindiği gibi **الايطاء** lafzı **الايطاء** manasındadır. O da temlik

<sup>75</sup> Diâ Adil, *el-Müessesâtü'l-hayriyye*, 128.

<sup>76</sup> Murtaza Köse, "Fî Sebîlillâh" Kavramının Zekât Açısından Tahlili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21(2004), 127-128.

<sup>77</sup> Bk. Ebû'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdulhalim b. Mecciddîn b. Abdisselâm el-Harrânî, *el-Kevâidu'n-nurâniyye el-fikhiyye* (Memleketü'l-Arabiyyetu's-Suudiyye: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1402), 300; Bilal Aybakan, "Temlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul TDV Yayınları, 2011), 40/428.

manasında “vermek” demektir. Buna göre zekâtın verilebilmesi için fakirin bizzat kabzetmesi ve onu temlik etmesi gerekir.<sup>78</sup>

Bu görüşe şöyle itiraz edilmiştir: Âyette zikredilen للفقراء lafzının başındaki ج takısı sadece temlik manasını içermez. Temlikle beraber beyan, ihtisas, akıbet gibi farklı manaları da ihtiva eder. Burada temlikten ziyade ihtisas için kullanılmıştır. Zira âyetin siyakından bunu anlamak mümkündür. Nitekim âyet münafıkların sadakaya ehil olmadıklarına dikkat çekerek onları zemmetmekte ve akabinde “sadaka ancak fakirlere verilir...” diyerek sadakanın başkalarının değil fakirlerin hakkı olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde الايتاء lafzı sadece temliki değil, onunla beraber, mübah kılma manasını da ihtiva etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, kendisine getirilen yiyecekler konusunda “*Bunlar hediye mi sadaka mı?*” diye sormuş, onların sadaka olduğunu öğrenince “*Siz yiyiniz. Ben yemem*”<sup>79</sup> buyurarak orada bulunan (zengin-fakir) herkese sadaka yemeğini mübah kılmıştır. Dolayısıyla sadece fakirlere temlik ettirmemiştir. Bu da الايتاء kelimesinin mübah kılma manasını da içerdiğini ortaya koymaktadır.<sup>80</sup>

Söz konusu kelimenin mübah kılma manasını da içerdiğiyile ilgili ileri sürülen bu rivayet, delil olma yönüyle zayıf gözükmektedir. Zira rivayette ikram edilen sadaka yemeği, farz olan sadakayı yani zekâtı değil, gönüllülük esasına bağlı olan tatavvu sadakasını ifade etmektedir. Farz olan sadaka olsaydı sadece oradaki fakirlerin ondan yemesi gerekirdi. Oysaki hazır olan bütün sahabeler ondan yemiştir. Buradan da çoğunluğun görüşünün daha isabetli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Zekâtın sarf yerleri konusunda temlik şartını savunanlara göre karz-ı hasen şeklinde olsa dahi zekâttan borç verilemez. Aksi takdirde nassın belirlediği grupların dışında bir yere sarf edilmiş olur ki o da caiz değildir. Ayrıca borç vermede temlik şartı gerçekleşemez. Çünkü borç

<sup>78</sup> Bk. Kemâleddîn Muhammed b. Abdolvâhid b. Abdülhamîd es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr*, (Beirut: Dâru'l-fikr, ts.), 2/270; Maverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/170; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/10.

<sup>79</sup> Buhari, “Hibe”, 5.

<sup>80</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *es-Seylu'l-cirâr el-mütedeffak alâ hadâiki'l-ezhâr* (b.y.: Dâru İbn Hazm, ts.), 695.

şeklinde verilen zekât malı zekât fonu ile borçlu arasında sürekli el değiştirip duracak ve gerçek sahibinin eline ulaşamayabilecektir.<sup>81</sup>

Malum olduğu üzere zekât vermekle yükümlü olanlar, ya zekât malını doğrudan sahiplerine verecek ya vekâlet aracılığıyla ya da konuyla ilgili yetkili birine verip onun aracılığıyla sahiplerine ulaştıracaklardır. Yetkili veya vekil olanlar, zekât malını ancak sahiplerine ulaştırmak üzere zimmetlerinde bulundurur, başka şekilde bulunduramazlar. Zekât malı zekât fonu ve borçlu arasında dönüp dolaşırsa asıl sahiplerine ulaşamamış olacaktır. Hâlbuki zekât malının geciktirilmesi bile tasvip edilemezken onlarda süreklilik arz edecek şekilde kalmasının caiz görülmesi düşünülemez.

Muasır âlimlerden Muhammed Ebû Zehre (öl. 1898/1974) ve Abdülvehhâb Hallâf (öl. 1888/1956) gibi bazı âlimler, kıyas yoluyla zekât malından borç verilebileceğine hükmetmişlerdir.<sup>82</sup> Onlara göre nasla belirtilen sekiz gruptan biri olan ğârimin/borçlulara zekât verilebileceğine göre borç almak isteyenlere de zekât malından verilebilir. Bu görüşe göre zekâtın sarf yerlerinden borçlulara verilen pay esas alınarak bir fon oluşturulabilir ve buraya bir miktar zekât malı aktarılabilir. Bu fondan da zorda kalıp borç almak isteyenlere karz-ı hasen şeklinde borç verilebilir. Böylece onları faiz illetinden uzak tutmak için alternatif meşru bir imkân sunulmuş olur. Ancak Karadâvî, onların bu görüşünü eleştirmekte ve yapılan kıyasın da isabetli olmadığını ifade etmektedir. Ona göre nasla belirtilen borçlular, bilfiil borca batmış ve ondan kurtulmak isteyip de çaresiz kalan kimselerdir. Fakat kredi almak isteyenler gerçek borçlu değildir ki aynı sınıfa dâhil olsunlar. Dolayısıyla illet birliği olmadığından onlara zekât malından pay ayrılamaz ve bu paydan borç verilemez.<sup>83</sup>

Burada şu söylenebilir: borç almak isteyen kişi, işini genişletmek, daha büyük yatırımlar yapabilmek için borçlanacaksa böylelerine zekât malından borç vermek doğru olmaz. Çünkü zekât temelde fakirlerin hakkıdır. Bu durumda olanlar ise fakir değil, zengin sayılırlar. Borç almak isteyen kişi fakir ise zaten zekât onun hakkıdır. İhtiyacının bir kısmı ya da tamamı zekât fonundan karşılanabilir. Fakir olmadığı halde işini genişletmek için borç isteyen kişilere ise ihtiyaç duyduğu miktar kadar

<sup>81</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'z -zekât* (Kahire: y.y., 1985), 2/634.

<sup>82</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'z -zekât*, 2/634.

<sup>83</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'z -zekât*, 2/634.

başka fonlardan karz-ı hasen şeklinde borç verilebilir. Durumuna bakılmaksızın ihtiyacının olduğunu söyleyen kişilere zekât malından verip daha sonra onlardan tekrar almak zekâtın asıl sahiplerine ulaşmasını engellediği ya da geciktirdiği için mahzurlu görünmektedir.

Gönüllülük esasına bağlı olan sadaka mallarından borç verme konusunda ise hayır kurumları emanetçi konumundadır. Sadaka malları onların değildir ki istedikleri gibi tasarruf edebilsinler. Dolayısıyla sadakayı verenlerin izni ve rızası olmadan borç veremezler.

### **5. Günümüzde Hayır Kurumları Gelirlerinin Sarf Yerleri**

Günümüzde hızlı nüfus artışı ve teknolojik gelişmelere bağlı olarak hayır kurumu gelirlerinin de sarf alanları genişlemiştir. Şüphesiz her gelişme beraberinde bir külfet getirecektir. Bu külfetlere bağlı olarak, yeni hazırlıklar ve değerlendirmeler de kaçınılmazdır. Şu bir gerçek ki hayır kurumlarının ve o kurumlara katkı sağlayanların temel amacı iyilik yapmak ve bunun sonucunda Allah'ın rızasını kazanmaktır. Bu manada iyiliğin din ve dünyaya bakan yönüyle birçok çeşidi bulunmakta ve insanların ihtiyacına göre de farklılık arz etmektedir. Örneğin eskiden bir ihtiyaç görülmeyip masraf gerektirmeyen dini kitapların basımı ve neşri günümüzde hayır kurumlarının önemli meşguliyet alanlarından biri haline gelmiştir. Burada mevzumuz açısından önemli olan husus, hayır kurumlarında biriken zekât, sadaka, hibe ve teberrudan oluşan fonlarla bu tür alanların desteklenip desteklenemeyeceğidir. Yukarıda serdedilen görüşler doğrultusunda şu söylenebilir: Muayyen şartlarla tahsis edilmemiş sadaka, hibe ve teberru fonlarıyla maslahat temelinde ve önceliklerin belirlenmesi koşuluyla birçok faaliyet, hayır kurumları aracılığıyla desteklenebilir. Zekât için aynı şeyi söylemek zordur. Zira doğrudan nas tarafından zekâtın sarf alanlarının belirlenmesi ve bazı ulema tarafından temlik'in şart koşulması onun sarf alanını daraltmış olmaktadır. Fakat temlik şartı göz önünde bulundurulmayıp fisebîlillâh kavramından kastedilenin cihâd olduğu ve bu kavramın da geniş manası referans alınacak olursa zekâtın sarf alanı genişlemiş olacaktır. Buna göre günümüz hayır kurumları gelirlerinin sarf alanları şu şekilde belirlenebilir:

1. Kitle iletişim araçları: Herhangi bir olay ya da problem konusunda doğru ve sağlıklı bir şekilde bilgilendirme yaparak insanların konu hakkında isabetli görüş bildirmelerine katkı sunan araçlara kitle

iletişim araçları denir. Bu araçlarla insanları kendi dinleri hakkında bilgi sahibi yapmak, şüpheleri gidermek, İslam'ın hakikatini izhar edip insanları ona davet etmek ve Hz. Peygamber'in mesajını iletmek mümkün olabilecektir. Özellikle İslami kitle iletişim araçları, İslam toplumuna hitap edecek fert ve aileye fayda sağlayacak alternatifleri hedeflemelidir. Nihayetinde bu da iyilik kapsamında değerlendirilmesi gereken bir mevzudur. Dolayısıyla hayır müesseseleri bu manada kitle iletişim araçlarını destekleyebilir ve bunun için fon ayırabilir. Nitekim birçok İslam ülkesinde hayır kurumlarının desteklediği görsel ve yazılı yayın faaliyetleri bulunmaktadır. Ayrıca hayır kurumlarının birçok süreli ya da süresiz şer'î yayını doğrudan kurduğu da görülmektedir. Kitapların basım ve dağıtım görevini de bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Eskiden beri var olan bu hizmet, günümüzde daha kompleks bir yapı arz etmektedir. İlmî eserlerin neşri ve tevzii kolaylaşsa da araç gereçlerin alımı ve bakımı masraf gerektirmektedir. Hayır kurumları, yazılan bazı eserlerin basım ve dağıtım masraflarını üstlenmektedir. Toplumun maslahatı böyle bir harcamayı gerekli kılmaktadır.

2. İş yerleri açmak: Günümüzde hayır kurumları, âtil olanlar veya çalışacak alan bulamadığı için boşta kalanlar için iş fırsatlarını sunmakta ve onları meslek sahibi yapıp topluma kazandırmaktadır. Şüphesiz böyle bir sarf kalemi, hayır kurumlarının kuruluş amacına uygun ve toplumun maslahatı için de gerekli bir durumdur.

3. İmam ve müezzinler için lojman yapmak: Günümüz hayır kurumları gelirlerinin sarf alanlarından biri de din görevlilerinin iskânı için cami ya da Kur'an kurslarının arsası üzerine lojman adı altında evler inşa etmektir. Böylece din görevlilerinin ibadethaneye veya kursa yakınlığı sağlanarak verimlilikleri artmış olacaktır. Özellikle Türkiye ve Suudi Arabistan gibi bazı ülkelerde bu uygulama yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu, hayır kurumlarının kuruluş ve işleyiş amaçları kapsamında değerlendirilebilecek bir mevzudur.

4. Ağır hastalıklara maruz kalanların tedavisini üstlenmek: Eskiden beri bu tür yardımlar iyiliğin bir çeşidi olarak kabul edilmiştir. Ancak günümüzde durum daha ciddi olarak ele alınmakta, çeşitli dernekler adı altında bağışlar toplanıp yardım eli uzatılmaktadır.

5. İftar çadırları kurmak: Ramazanlarda oruç tutanlara iftar sofralarını kurmak hayır kurumu gelirlerinin önemli sarf alanlarından



biridir. Özellikle ülkemizde varlıklı kişilerin belediyeler ya da dernekler aracılığıyla yaptıkları bu hizmet, her yıl artarak devam etmektedir. Fakat şaşalı ve gösterişli iftarlardan kaçınıp öncelikli sarf alanlarını göz önünde bulundurmak temel hedef olmalıdır.

6. Mescitlerin ısıtılması ve havalandırılması: İnsanların hayat standartları günden güne değişmekte ve gelişmektedir. Soğuk ve sıcak hava insanların psikolojisini ve motivasyonunu doğrudan etkilemektedir. İnsanların ibadet esnasında huşu ve huzuru için bu iki problemin giderilmesi gerekir. Zira huşu ve huzur namazın özünü oluşturur. Günümüz hayır kurumları bu sebeple gelirlerinin bir kısmını bu alanda kullanmada bir sakınca görmemektedir.

7. Kur'an-ı Kerim ve Siyer-i Nebî yarışmalarını düzenlemek ve geliştirmek: Bu tür yarışmaları tertip etmek, doğrudan Kur'an'ın hıfzına, intişarına, Hz. Peygamber'in sevdirmesine ve sünnetinin ihyasına yardım etmek demektir. Bu da hayır kurumlarının en büyük varlık sebeplerinden biridir. Gerçi böyle bir sarf kalemi yeni değil, eskiden beri var olagelmıştır. Fakat günümüzde bu iş daha organize bir şekilde yapılmakta ve daha fazla masraf gerektirmektedir.

8. İslami merkezleri desteklemek: İslami merkezler, dünyanın her yerinde özellikle de gayri Müslim beldelerde yayılmakta ve oralardaki Müslüman azınlıklar için iyilik ve ışık kaynağı olmaya çalışmaktadır. O merkezler sayesinde Müslümanlar birbirleriyle iletişim kurabilmekte, dini işlerini deruhte edebilmekte, hayır ve iyilikte yardımlaşabilmektedir. Dolayısıyla hayır kurumları tarafından bu tür ilim merkezleri ve çeşitli enstitüler desteklenmelidir ki toplum yararına olan faaliyetlerini sürdürebilsinler.

Hayır kurumları bu sayılanların haricinde deprem, yangın, sel, trafik kazaları vb. durumlarda zorda kalanlara maslahat temelinde yardım edebilir.

### **Sonuç**

Hayır kurumları meşruiyetini, Kitap, Sünnet ve İcmâ'dan alan ve teberru akitleri kapsamında değerlendirilen hükmi kişiliklere sahip yapılardır. Artan ve çeşitlenen toplumsal sorunların çözümünde ferdi gayretlerin yetersiz kalması neticesinde ortaya çıkan bu yapılar fert ve toplumun maslahatı temelinde faaliyette bulunmuşlardır. Son derece aktif ve dinamik olan bu müesseseler, İslam ülkelerinin mimârî ve estetik

yapısından belediye hizmetlerine, eğitim-öğretiminden, iktisâdi, sosyal, siyasi ve askeri alanlarına varıncaya toplumun bütün katmanlarında önemli roller üstlenmişlerdir. Özellikle Osmanlılar döneminde hayır kurumları vakıflar aracılığıyla bazı şehirleri adeta yeniden inşa etmişlerdir. Anadolu'nun birçok şehri bu yapıların mirası hükmündedir. Günümüzde faaliyet alanı daralan ve nisbeten âtil duruma düşen hayır kurumlarının ve bilhassa vakıf şeklindeki yapıların desteklenmesinin zarureti ortadadır.

Hayır kurumlarının en temel gelirlerinden biri zekat, diğeri de sadakadır. Zekâtın sarf yerleri konusundaki yaklaşımların iki farklı temele dayandığı müşâhede edilmiştir. Bunlardan biri temlik, diğeri ise ibâha'dır. Zekâtın sarf alanıyla ilgili "temlik" şartını ileri sürenler, alanı dar tutarak onun sadece nas tarafından belirlenen gruplara verilebileceğine hükmetmişlerdir. Çoğunluğun bu görüşü tercih ettiği görülmüştür. İbâha şartını ileri sürenler ise alanı alabildiğine geniş tutmuş, harcamanın mübah olduğu her yere zekâtın da verilebileceğine cevaz vermişlerdir. Bu görüş daha çok bazı muasır âlimler tarafından savunulmuştur. Fakat bu ikinci görüşü savunanların delillerin zayıf olduğunu söylemek mümkündür. Şu var ki Karâdâvî'nin mevzuyla ilgili yaklaşımı dikkat çekicidir. O, zekâtın sarf alanını nasla belirlenen sekiz gruptan biri olan "fisebîlillâh" ifadesinin içeriğinden hareketle "cihad edenler" olduğunu kabul etmiş ve bu konuda çoğunluğun görüşüne katılmıştır. Ancak cihâd" kavramının muhtevasını; ictimâî, iktisâdî siyâsî ve askerî alanı kapsayacak şekilde geniş tutmuştur. Dolayısıyla ona göre cihadın söz konusu olduğu alanlara zekât verilebilir. Bu amaca hizmet etmek şartıyla hükmü kişiliği olan bazı yapı ve kurumlar zekât fonuyla desteklenebilir.

Sadakanın sarf yerleri konusunda alan geniş tutulmuş, ihtiyacı olan kişilere sadaka verilebileceği gibi, hükmi kişiliği olan kurumlara, hatta prensipte canlı cansız tüm varlıklara sadakanın verilebileceği kabul edilmiştir. Bununla beraber sadakaların sarf alanları için öncelikli durumlar belirlenmiştir. Bu bağlamda sadakayı verenin beyan ve rızası temel ölçüt kabul edilmiştir. Onun bilgisi ve izni olmadan yapılan tasarruflar geçersiz sayılmıştır. Aynı şekilde teberru sahibi tarafından belirlenen kişi ve yerlerin dışındakilere sarf kapısı kapatılmış, öncelikli sarf yerleri belirlenmiş ve buna dair kurallar konmuştur. Bu manada fakir

ve muhtaçlar dururken hayır amaçlı olsa dahi israfa kaçan aktivitelerden uzak durulması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Hayır kurumları, satın alımlarda, kurumun malını satmada ya da borç vermede teberru sahipleri tarafından kendilerine verilen yetkiyi aşamayacakları genel ilke olarak kabul edildiği müşâhede edilmiştir. Ancak nakdî ve aynî yardımlar arasındaki farka dikkat çekilmiştir. Nakdî yardımlar konusunda teberru sahiplerinin yetkisi tartışılmazken aynî yardımlarda bu yetkinin bazı şartlara mebni olduğuna vurgu yapılmıştır. Zira aynî yardımların zaman içerisinde yıpranabileceği, asıl fonksiyonlarından uzaklaşabileceği, dolayısıyla toplumun maslahatı göz önünde bulundurularak ve teberru sahiplerinin de bilgisi dâhilinde üzerinde bazı değişikliklerin yapabileceği belirtilmiştir.

Sürekli değişen ve gelişen şartlar muvacehesinde Müslüman toplumların cehalet ve fakirlikle mücadele gibi temel sorunlarla baş edebilmesi için muasır âlimlerden bazıları zekât gelirleri de dâhil olmak üzere yapılan yardımlardan bir fon oluşturulmasını önermiştir. Bu fonda biriken meblağlarla fen, sanat ve marifet alanlarında imkânlar hazırlanmasını ve ekonomik sıkıntı çeken kişi ve kuruluşlara karz-ı hasen kapsamında borç verilerek yardımcı olunmasını bunun için de herhangi şer'î bir maninin bulunmadığını zikretmişlerdir. Şüphesiz cehalet ve fakirlikle mücadele adına böyle fonlara ihtiyaç vardır. Ancak fakihlerin çoğunluğu zekât gelirlerinin böyle fonlara aktarılmasını problemli görmüşlerdir. Nitekim gerek Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalar gerekse âlimlerin konuyla ilgili yaklaşımları bizi zekât gelirlerinin harcama yerleri konusunda ihtiyatlı olmaya sevk etmektedir.

### Kaynakça

- Abdullah b. Nâsır es-Sudhân. *Tevcîhu Mesârifi'l-vekf, nahve telbiyeti ihtiyâcâtî'l-müctema'*. Mekke-i Mükerrreme: y.y., 2006.
- Akgündüz, Ahmet. "İslâm Hukukuna Göre Vakıf Mallarının Mülkiyet Meselesi". *Bakanlarda Osmanlı Vakıfları ve Eserleri Uluslararası Sempozyumu*. 13-29. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2012.
- Aktaş, Beytullah. *Kur'an'a Göre Zekât'ın Harcama Kalemleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.

- Atalay, Arif. "Teberru Akitlerinde Kabz". *Universal Journal of Theology* 5/1 (Haziran 2020), 1-18.
- Aybakan, Bilal. "Temlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aybakan, Bilal. "Teberru". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/215-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bardakoğlu, Ali. "Hibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/421-426. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bay, Abdullah. *Türkiye Mecmuası*. 27/1 (2017), 47-64.
- Bayyığıt, Mehmet. *Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Kurumu Olarak Vakıflar*. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 (2001), 59-66.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çağırıcı, Mustafa. "İnfak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dalgın, Nihat. "Zekât Hükümleri". *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 43-72.
- Diâ Âdil Kâsım es-Suknâ. *el-Muessesâtu'l-hayriyye hukmuha ve devâbitu'l-kâimîn aleyha ve hududu salahiyetihim*. Gazze: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Duman, Ali. "Sadaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Erkoç, Hatice. "Yusuf el-Karâdâvî'nin Fıkhu'z-Zekât Eseri Bağlamında "Fî Sebilillâh" Kavramı". *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (Aralık 2020), 193-216.
- Harşî, Muhammed b. Abdullâh. *Şerhu Muhtasar Halil li'l-Harşî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitabu'l-'Ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu ulûmiddîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/475-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hanîn Dît. *Devru'l-müessesâtü'l-hayriyye fi't-tenmiyeti'l-ictimâiyye*. Cezâyir: Câmi'atu eş-Şehîd Hama, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn 'Atiyye, Muhammed Nâcî. *el-Binâu'l-müessisiyyu fi'l-münezzimâti'l-hayriyye*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1423.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni'*. 12 Cilt. b.y.: Dâru'l-kitâb, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüeyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-ma'rife, 1119.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahru'râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-kitâbî'l-İslâm, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Kevâidu'n-nurâniyye el-fikhiyye*. Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suudiyye: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1402.
- İbnü'l-Humâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-fikr, ts.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Fetâvâ İbn Salâh*. thk. Abdullah Abdulkadir. Beyrut: Mektebetu'l-'ulum, 1407.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. b.y.: Dâru'l-kalem, 1412.
- Karadâvî, Yusuf. *Fıkhü'z-zekât*. 2 Cilt. Kahire: y.y.,1985.
- Karaman, Hayreddin. "Ayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâu's-Sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1986.
- Köse, Murtaza. "Fî Sebîlillâh" Kavramının Zekât Açısından Tahlili". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2004), 107-134.
- Mahmud Şeltut. *el-İslâm akidetun ve şerîatun*. Kâhire: Dâru's-şurûk, 1968.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1994.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999.
- Merğînâni, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâye*. thk. Talâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâ, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1937.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ, ts.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebu Ğudde. 8 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-matba'ati'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*. b.y.: Dâru'l-fikr, ts.
- Remlî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî. *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984.
- Reşid Rıza. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm*. 12. Cilt. b.y.: el-Heyetu'l-Mısriyye, 1990.
- Said b. Ali b. Vehf el-Kathânî. *Sadakatü't-tatavvu' fi'l-İslâm*. Riyad: Silsiletü'l-zakâti'l-muhsin, 1426.
- Serahsi, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Seyyid Kutub. *Fîzilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'ş-şurûk, 1412.
- Süleyman b. Câsir el-Câsir. *Mesârifü'l-vekf fi'l-kadîm ve'l-hadîs*. Riyâd: Medâru'l-vatan li'n-neşr, 2014.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *es-Seylu'l-cirâr el-mütedeffak alâ hadâiki'l-ezhâr*. b.y.: Dâru İbn Hazm, ts.
- Şîrâzi, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Muhezzeb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfî*. thk. Muhammed ez-Zuceylî. 3 Cilt. Beyrût: ed-Dâru'Şâmiyye, 1992.
- Tâberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemu's-sağîr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İmâr, 1985.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Ahmed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Mısır: Matb'atu Mustafa el-Bâbî, 1975.

Ubeyr Katmani. *Müessesâtü'l-vakfiyye fi'l-Ahdi'l-Osmânî*. b.y.: Mecelletu dirâseti Beyti'l-Makdis, 2017.

Öztürk, Nazif. "Evkâf-ı Hümâyun Nezâreti". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 11/521-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yılmaz, Yasin. "Vakıf Kurumunun Dayandığı Temel Referanslar ve Zürrî Vakıfların Vakıf Sistemindeki Yeri". *Dini Araştırmalar* 17/44 (Haziran 2014), 43-66.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2021, 16: 519-550

## **Sa' d d d n Teft ez â n i ' ye G ö r e Ş e fa a t i n İ m k â n v e K e y f i y e t i**

**Hasan TÜRKMEN**

Dr., Akyurt Nevzat Hüseyin Tiryaki Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi  
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni

Ph.D, Religious Culture and Moral Knowledge Teacher in Akyurt Nevzat  
Hüseyin Tiryaki High School of the Vocational and Technical Anatolian

Ankara, TURKEY

h\_turkmen1979@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-6101-9552

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 8 Ocak / January 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 29 Nisan / April 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2021

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

**Sayı / Issue:** 16 **Sayfa / Pages:** 519-550

**Atıf / Cite as:** Türkmen, Hasan. "Sa' d d d n Teft ez â n i ' ye G ö r e Ş e fa a t i n İ m k â n v e K e y f i y e t i [Possibility and Nature of The Intercession According to Sa' d al- d d n al-Taft â z â n i]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 16 (June 2021): 519-550.

<https://doi.org/10.18498/amailad.856687>.

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.



## Possibility and Nature of The Intercession According to Sa' d al-dîn al-Taftâzânî

### Abstract

The belief of intercession is closely related with the idea of eternal bliss and salvation in all religions. In these religions, which teach that true and eternal happiness will be in the hereafter, intercession is rather associated with hereafter. This belief, which exists with its distinctive appearances in Judaism and Christianity, has been a subject that shaped the belief World of Arabs during the period of Ignorance (Jahiliyya), who were the first addresses of the Qur'an. In this sense, although they had the idea of a transcendent and sublime creator, they claimed that both the angels and the idols they worshiped as these angels' images would intercede about them and bring them closer to God. So much so that they started to worship these lifeless images by making sculptures of angels they saw close to Allah and gave them feminine names. In a sense, they thought that God could not be directly communicated, as they regarded God as a remote, inaccessible, and sublime being incompatible with their world of thought, and they mediated their idols with God in order to convey their needs and demands. As a result, they turned to the idols, whom they thought to maintain the connection between them and Allah, with the aim of being sure of their fear and wrath or seeking benefit and help, and they expected intercession. However, the Qur'an found it necessary to change their claim completely contrary to the principle of tawhid, which is the basis of the divine religions and their common call. Because this understanding, which means that God is a partner in His lordship (rubbiyyet), attributes, actions, and property, also means. His distribution and sharing of authority. Whereas the use of authority and power belongs solely and completely to God. Undoubtedly, all beings are under His control and sovereignty. There is no independent field from Him. The laws and principles of the administration and administration of both this world and the hereafter belong to Him. Therefore, there is no being in His sight that can intercede without His permission and will. As a matter of fact, when looking at the passages, on the one hand Allah strongly, denies the intercession expectation of the polytheist society; on the other hand, it attributes this authority belonging to it to some criteria. Obviously this situation has led to the discussion of how intercession before the Islamic sects and their followers. In fact, the course and focal point of the debate is the question of what the state of the great sinners who die without repentance will be in the hereafter. In other words, the type and size of the relationship between faith and action determined the approach of the parties to the issue of intercession.

In this study, the views and thoughts of Sa'd al-dîn al-Taftâzânî (d. 792/1390), one of the late Ashârî scholars, on the relationship between faith and action that shape and guide the issue will be discussed. More precisely, his explanations and evaluations about the situation of the person who committed a great sin in the world and the hereafter will be touched upon, since it constitutes the main line of the issue. Then, in the context of its scope and scope of meaning, intercession's justifications regarding the existence of intercession in the hereafter will be given. While all these are being done, since the author-based issue will be examined specifically in al-Taftâzânî, it is inevitable that this study contains some limitations and determinations. Accordingly, the study will be narrowed and limited in terms of subject, source and method. Accordingly, the study will be narrowed and limited in terms of subject, source and method. While the major sin and intercession issues, which are directly related and related to each other, will be discussed under sub-headings, only original and basic sources, namely the author's own works, will be referred. Descriptive, argumentation and comparison method will be followed in the study as a method. However, in this process, Mu'tazila's approach to these two issues and his responses to this school will be discussed comparatively, which the author regards as an enemy in his works. Apart from that, the opinions and thoughts of other kalam schools in addition to the school to which the author is a member will not be included separately in sub-headings.

**Keywords:** Kalam, Qur'an, Tawhid, al-Taftâzânî, Intercession.

### Sa' düddîn Teftezânî'ye Göre Şefaatin İmkân ve Keyfiyeti

#### Öz

Şefaatin inancı, tüm dinlerin ebedî saadet ve kurtuluşa erme fikriyle yakından ilişkilidir. Gerçek ve ebedî mutluluğun ahirette olacağını öğreten bu dinlerde şefaatin, daha ziyade ahiretle irtibatlandırılmaktadır. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta kendilerine özgü farklı görünüşleriyle birlikte var olan bu inanç, Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Câhiliye dönemi Arapların da inanç dünyasını şekillendiren bir konu olmuştur. Bu anlamda her ne kadar onlar, aşkın ve yüce olan bir yaratıcı fikrine sahip olsalar da gerek melekleri gerekse onların suretleri olarak kabul edip tapındıkları putların kendileri hakkında şefaatin olacağını ve kendilerini Allah'a yaklaştıracaklarını iddia etmişlerdir. Öyle ki Allah'a yakın gördükleri meleklerin heykellerini yaparak bu cansız suretlere tapınmaya başlamışlar ve onlara dış isimler vermişlerdir. Bir bakıma onlar, Allah'ı uzak, erişilemez ve düşünce dünyalarına sığdıramaz üstün bir Varlık olarak

gördüklerinden kendisiyle doğrudan iletişime geçilemeyeceğini düşünmüşler ve putları, ihtiyaçları ve taleplerini iletmek üzere Allah ile aralarında aracı kılmışlardır. Neticede kendileri ile Allah arasında irtibatı sağladığını zannettikleri putlara, korku ve gazabından emin olma yahut fayda ve yardım görme amacıyla yönelerek şefaath beklentisi içerisine girmişlerdir. Ancak Kur'ân, onların bu iddiasını, bilhassa ilahî dinlerin esasını oluşturan ve ortak çağrısı olan tevhid prensibine tamamen aykırı bulup köklü biçimde değiştirilmesini zorunlu görmüştür. Zira Allah'ın rubûbiyetinde, sıfatlarında, fiillerinde ve mülkünde ortağı olması anlamına gelen bu anlayış, aynı zamanda O'nun yetki dağılımı ve paylaşımı yapması demektir. Oysa yetki ve güç kullanımı yalnızca ve tamamen Allah'a aittir. Şüphesiz tüm varlıklar O'nun kontrolü ve hükümleraltında. O'ndan bağımsız bir alan yoktur. Hem bu dünyanın hem de ahiretin sevk ve idaresinin yasaları ve ilkeleri O'na aittir. Dolayısıyla O'nun izni ve iradesi olmadan O'nun katında şefaath edebilecek hiçbir varlık yoktur. Nitekim nasllara bakıldığında Allah, bir taraftan Müşrik toplumun şefaath beklentisini şiddetle reddederken; diğertaraftan kendisine ait olan bu yetkiyi bazı kriterlere bağlamıştır. Açıkçası bu durum, İslâm fırkaları ve müntesipleri nezdinde şefaath varlığı veya yokluğundan ziyade nasıl gerçekleşeceği ve kimleri kapsayacağı noktasında tartışılmasına neden olmuştur. Esasında tartışmanın seyrini ve odak noktasını, tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi kimselerin ahiretteki durumlarının ne olacağı sorunu oluşturmaktadır. Başka bir deyişle iman ile amel arasındaki ilişki türü ve boyutu, tarafların şefaath meselesine yaklaşımını belirlemiştir.

Bu çalışmada, müteahhirün dönemi Eş'ârî âlimlerinden Sa'uddîn Teftâzânî'nin (öl. 792/1390), meseleye şekil ve yön veren iman-amel ilişkisine dair görüş ve düşünceleri üzerinde durulacaktır. Daha doğrusu meselenin ana damarını oluşturmasından ötürü büyük günah işleyen kimsenin dünya ve ahiretteki durumu hakkında onun açıklama ve değerlendirmelerine temas edilecektir. Ardından anlam alanı ve kapsamı bağlamında şefaath ahiretteki varlığına ilişkin onun aklî ve naklî açıdan temellendirmelerine yer verilecektir. Tüm bunlar yapılırken Teftâzânî özelinde müellif bazlı mesele irdeleneceğinden bu çalışmanın bazı sınırlandırmalar ve belirlemeler barındırması kaçınılmazdır. Buna bağlı olarak çalışma, konu, kaynak ve yöntem bakımından daraltılmış ve sınırlı tutulmuş olacaktır. Birbiriyile doğrudan alakalı ve ilişkili olan büyük günah ve şefaath konuları alt başlıklar hâlinde ele alınırken yalnızca özgün ve temel kaynaklara yani müellifin kendi eserlerine müracaath edilecektir. Yöntem olarak çalışmada, deskriptif, argümantasyon ve karşılaştırma metodu izlenecektir. Fakat bu süreçte müellifin, eserlerinde hasım

olarak görüp muhatap aldığı Mu'tezile'nin bu iki konu hakkındaki yaklaşımını ve kendisinin de bu ekole yönelik verdiği yanıtlara mukayeseli olarak değinilecektir. Onun haricinde müellifin mensubu olduğu ekolün yanı sıra diğer kelâm okullarının bu iki konuya dair görüş ve düşüncelerine alt başlıklar hâlinde ayrı ayrı olarak yer verilmeyecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Kur'ân, Tevhit, Teftâzânî, Şefaât.

## Giriş

Şefaât olgusu ne bedîhî ne tecrübî ne de nazar ve istidlalle elde edilen akliyyâta ait konulardan birisidir. Tam aksine kıyamet, kabir sorgusu, haşr, cennet, ceennem ve ru'yetullah gibi gayp konuları arasında yer alan semiyât konularındandır. Zira bu olgu, ahiret ahvalinden olup ilahî bildirim ve Hz. Peygamber'in haber vermesine bağlı bir meseledir. Bu mesele hakkında bilgi sahibi olunabilmesi için her şeyden önce ilahî bilginin yol göstericiliği kaçınılmazdır. Nitekim duyu verileri ve akılla ahiret ahvali hakkında bilgi sahibi olunması mümkün değildir. O hayata dair bilgiler yalnızca naklî delile dayanır. Bu nedenle akıl, bu tür konularda onun bilgisine ve yönlendirmesine muhakkak surette gereksinim duyar.

Öte yandan Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Câhiliye dönemi Arapları, her ne kadar aşkın ve mutlak olan Yüce bir Yaratıcı fikrine<sup>1</sup> sahip olsalar da kendilerini Allah'a yaklaştırmaları<sup>2</sup> ve O'nun katında şefaâtçi olmaları<sup>3</sup> için meleklerle ulûhiyet atfetmişlerdir.<sup>4</sup> Öyle ki Allah'a yakın gördükleri meleklerin heykellerini yaparak bu cansız suretlere tapınmaya başlamışlar ve onlara dişil isimler vermişlerdir.<sup>5</sup> Bir bakıma

<sup>1</sup> el-Mü'minûn 23/84-89; el-Ankebût 29/61, 63; Lokmân 31/25; ez-Zümer 39/38; ez-Zuhruf 43/9, 87.

<sup>2</sup> ez-Zümer 39/3.

<sup>3</sup> Yûnus 10/18.

<sup>4</sup> Mekkeli Müşrikler, Allah'ın kızları olarak niteledikleri Lât, Menât ve Uzza (Necm, 53/19-21) putlarının yanı sıra cinleri de O'na ortak koşmuşlardır. Nitekim kendi zanlarıca Allah'a oğul ve kızlar yakıştırmışlardır. Oysa Allah, onların bu yakıştırmalarından uzak ve yücedir. Nasıl olur da eşi, benzeri ve dengi olmadığı (Meryem 19/65; eş-Şûrâ 42/11; el-İhlâs 114/1, 4) gibi, doğmayan ve doğurmayan (el-İhlâs, 114/3) bir yaratıcının çocuğu olabilir? el-En'âm 6/100-101.

<sup>5</sup> en-Necm 53/27. Yüce Allah, meleklerle dişil isimler veren bu kimselerin ahirete inanmadıklarını (en-Necm 53/27) ve onların böyle yaparak zan ve nefislerinin

onlar, Allah'ı uzak, erişilemez ve düşünce dünyalarına sığdıramaz Üstün bir Varlık olarak gördüklerinden kendisiyle doğrudan iletişime geçilemeyeceğini düşünmüşler ve putları, ihtiyaç ve taleplerini iletme üzere Allah ile aralarında aracı kılmışlardır. Neticede kendileri ile Allah arasında irtibatı sağladığını zannettikleri putlara, korku ve gazabından emin olma ya da fayda ve yardım görme amacıyla yönelerek<sup>6</sup> şefaath beklentisi içerisinde girmişlerdir.<sup>7</sup>

Allah'ın rubûbiyetinde, sıfatlarında, fiillerinde ve mülkünde ortağı olması anlamına gelen bu anlayış, aynı zamanda O'nun yetki dağılımı ve paylaşımı yapması demektir. Oysa Kur'ân'da beyan edildiği üzere bir başkasına fayda ya da zarar vermek şöyle dursun, kendilerine dahi fayda veya zarar sağlayamayan ne melekler ne de onların suretleri olan putlar,<sup>8</sup> şefaath yetkisine sahiptir. İrade ve güç yalnızca ve tamamen Allah'a aittir. Zira tüm varlıklar O'nun kontrolü ve hükümranlığı altındadır.<sup>9</sup> O'ndan bağımsız bir alan yoktur. Hem bu dünyanın hem de ahiretin sevk ve idaresinin yasaları ve ilkeleri O'na aittir.<sup>10</sup> Dolayısıyla Allah'ın izni ve iradesi olmadan O'nun katında şefaath edebilecek hiçbir varlık ve güç yoktur.<sup>11</sup> Bu manada fâil-i muhtar bir Varlık olarak Yüce Yaratıcı, dilediği kimselere şefaath yetkisini verdiği gibi dilediği kullarını da bu şefaath yararlandırır. Bu yönüyle şefaath, bütünüyle ve yalnızca O'nun iznine ve uygun görmesine bağlıdır.<sup>12</sup> Kuşkusuz haşyet ve ta'zîmleri gereği Allah'a sürekli boyun eğen ve kendilerine verilen

---

arzularına uyduklarını beyan eder. Ayrıca O, bu kimselerin, kendisine karşı yalan uyduran ve ayetlerini yalanlayan iflah olmaz zalimler olduğunu bildirir. Yûnus 10/17. Yine Rab, "zalimler" olarak nitelediği bu kimselerin, kıyamet gününde ne dostu ne de şefaathçisi olacağını haber vermektedir. el-Mü'min 40/18; ez-Zuhruf 43/86.

<sup>6</sup> Akif Akay, *İslâm İnançında Şefaath* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 40.

<sup>7</sup> Müşrik toplum, Allah'ın dînunda tanrılar edinerek Allah'ı sever gibi o tanrılar sevmekte (el-Bakara 2/165), kendilerine fayda ya da zarar verebileceklerine (Hûd 11/54; el-Mülk 67/20) ve yardım edebileceklerine (Yâsîn 36/75) inanmaktadır.

<sup>8</sup> el-En'âm 6/94; Yûnus 10/18; er-Rûm 30/13.

<sup>9</sup> ez-Zümer 39/44.

<sup>10</sup> el-A'râf 7/54.

<sup>11</sup> el-Bakara 2/255; Yûnus 10/3; Tâhâ 20/109; Sebe 34/23.

<sup>12</sup> Muzaffer Barlak, "İbn Teymiyye'nin Felsefî Yöntem Eleştirisi ve Müslüman Filozofları Tekfir Etme Gereççeleri", *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/81 (Güz 2020), 375.

emirleri aynen yerine getiren melekler<sup>13</sup> de sadece O'nun dilediği ve kendilerinden razı olduğu kimseler için izin vermesiyle şefaate edebileceklerdir.<sup>14</sup>

Allah, bir taraftan Müşrik toplumun şefaate beklentilerini hiçbir esneklik ve taviz vermeksizin şiddetle reddederken; diğer taraftan kendisine ait olan bu yetkiyi bazı kriterlere bağlamaktadır. Kuşkusuz şefaatin konu edildiği Kur'ân ayetlerine bakıldığında, gerek kendilerine şefaate edeceklerini zannettikleri meleklerin suretleri olan putlara tapan Müşriklerin gerekse ahirette peygamberlerinin sadece kendilerine şefaate edeceğini iddia eden İsrailoğullarının şefaate beklentilerini boşa çıkaracak biçimde mutlak olarak şefaatin reddedildiği ayetlerle<sup>15</sup> karşılaştığı gibi, istisna getirilerek şefaate aracı olacaklar<sup>16</sup> ve şefaate edilecekler<sup>17</sup> açısından şefaati Allah'ın iznine bağlayan âyetlere de rastlanmaktadır. Fakat istisna getirilen bu ayetlerde, kimin kimlere nasıl şefaate edeceği hususu açıkça belirtilmemektedir.

Açık kapı bırakılan bu durum, İslâm fırkaları ve müntesipleri nezdinde şefaatin varlığından ziyade nasıl gerçekleşeceği ve kimleri kapsayacağı ekseninde tartışılmasına neden olmuştur. Bu noktada kimlere şefaate edileceğine ilişkin dinin ikinci temel kaynağı olan hadîslerin varlığı da yadsınamaz bir gerçektir. Her ne kadar farklı biçimde tevîl etseler de Mu'tezile'nin kabul ettiği ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin güçlü dayanak olarak görüp sınıksız tuttuğu büyük günah sahipleri için şefaatin varlığına dönük hadîsler, kavrama yüklenen anlamları ve konunun mahiyetini şekillendirmede etkin bir role sahiptir.

Ancak tartışmanın seyrini ve odak noktasını, tövbe etmeden ölen kebâir sahibi kimselerin ahiretteki durumlarının ne olacağı sorunu oluşturmaktadır. Başka bir deyişle iman ile amel arasındaki ilişki türü,

<sup>13</sup> el-A'râf 7/206; er-Râd 13/13; en-Nahl 16/49-50; el-Enbiyâ 21/19, 27; es-Saffât 37/166; ez-Zümer 39/75; el-Mü'min 40/7; Fussilet 41/38; eş-Şûrâ 42/5; et-Tahrîm 66/6.

<sup>14</sup> el-Enbiyâ 21/28; en-Necm 53/26.

<sup>15</sup> el-Bakara 2/48, 123, 254; el-En'âm 6/51, 70, 94; el-A'râf 7/53; Yûnus 10/18; eş-Şuarâ 26/100-101; er-Rûm 30/13; Yâsîn 36/23; ez-Zümer 39/43-44; el-Mü'min 40/18; el-Müddessir 74/48.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/255; Yûnus 10/3; Meryem 19/87; Tâhâ 20/109; es-Sebe' 34/23; ez-Zuhruf 43/86.

<sup>17</sup> el-Enbiyâ 21/28; en-Necm 53/26.

tarafların şefaata meselesine yaklaşımını belirlemiştir. Bu aşamada her şeyden önce müteahhirûn dönemi Eş'ârî âlimlerinden Sa'üddîn Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) meseleye şekil ve yön veren iman-amel ilişkisine dair görüş ve düşünceleri üzerinde durulacaktır. Daha doğrusu meselenin ana damarını oluşturmasından ötürü büyük günah işleyen kimsenin dünya ve ahiretteki durumu hakkında onun açıklama ve değerlendirmelerine temas edilecektir. Ardından anlam alanı ve kapsamı bağlamında şefaatin ahiretteki varlığına ilişkin onun aklî ve naklî açıdan temellendirmelerine yer verilecektir.

Teftâzânî özelinde müellif bazlı mesele irdeleneceğinden bu çalışmanın bazı sınırlandırmalar ve belirlemeler barındırması kaçınılmazdır. Bu amaçla çalışma, kuşkusuz konu, kaynak ve yöntem bakımından daraltılmış ve sınırlı tutulmuş olacaktır. Birbiriyle doğrudan bağlı ve ilişkili olan büyük günah ve şefaata konuları alt başlıklar hâlinde ele alınırken yalnızca özgün ve temel kaynaklara yani müellifin kendi eserlerine müracaat edilecektir. Yöntem olarak çalışmada, deskriptif, argümantasyon ve karşılaştırma metodu izlenecektir. Fakat bu süreçte müellifin, eserlerinde hasım olarak görüp muhatap aldığı Mu'tezile'nin bu iki konuya dair yaklaşımını ve kendisinin de bu ekole yönelik verdiği yanıtlara mukayeseli olarak değinilecektir. Onun haricinde müellifin müntesibi olduğu ekolün yanı sıra diğer kelâm okullarının bu iki konu hakkındaki görüş ve düşüncelerine alt başlıklar hâlinde ayrı ayrı yer verilmeyecektir.

### 1. Teftâzânî'de İman-Amel İlişkisi

Kelâm ilminin temel konularından olan iman-amel ilişkisi, başlangıç ve çıkış itibariyle siyasî ve sosyal bir mesele olmasına rağmen zaman içerisinde Müslümanların birbirlerinin imanlarını sorgulamasıyla birlikte hilafet tartışmasının ötesine geçerek sancılı süreci ifade eden bir inanç meselesine evrilmiştir. Bu yönüyle Hz. Peygamber'in vefatının ardından hilafet tartışmasına bağlı olarak Müslüman toplumlarda tartışılan ve köklü ayrışmaya neden olan ilk sorun hükmünde değerlendirilebilir. Nitekim sorun, siyasî ve sosyo-kültürel çatışmalarla irtibatlı olduğu kadar, hicri ikinci yüzyıldan itibaren oluşum sürecine girmeye başlayan mezheplerin, kendi içinde alt konulara ayrılan<sup>18</sup> bu

<sup>18</sup> İman-amel ilişkisi, temel bir konu olarak büyük günah işleyen kimsenin dünya ve ahiretteki durumu ve ona bağlı olarak iman-küfür sınırı başta olmak üzere iman-İslâm ilişkisi, imanda artma ya da azalma, imanda istisna, kategorik iman ayrımını

meseleye dair görüşleri ve birbirlerine karşı sert, keskin ve kırıcı üsluplarının yanı sıra ayrıştırıcı, dışlayıcı ve ötekileştirici söylemleriyle de doğrudan alakalıdır.

İman-amel ilişkisi, aslında mümin kimsenin büyük günah işledikten sonra yine de o vasfı taşıyıp taşımadığı sorunudur. Bu anlamda ebedî saadete ve kurtuluşa ermek için yalnızca iman etmek yeterli midir, yoksa onun amellerle pratik yaşamın içinde belirginleşmesi kaçınılmaz mıdır?<sup>19</sup> Başka bir söyleyişle imanun unsurlarını neler oluşturmaktadır? Daha doğrusu imanun aslî unsur ya da unsurları nelerdir ve bunların birbirleriyle ilişki boyutu ne düzeydedir? Bilhassa sâlih amellerin noksanlığı yahut azlığı, kişideki imana zarar verir mi? Hatta bu amellerin olmaması, imanun varlığını ne derece etkiler? Tüm bu sorular, imanun tanımı ve mahiyeti ekseninde yanıtları aranan öncelikli sorulardır.

Bu çerçevede lügatte "tasdik" manasına gelen ve onun ismi olan imanun,<sup>20</sup> e-m-n "آمن" kök fiilinin dönüşlülük ve geçişlilik için kullanılan "افعال:if'âl" vezninde masdar oluşunu öne çıkaran Teftâzânî, "ب" ve "ل" edatlarıyla bu fiilin, "itiraf ve isteyerek boyun eğme" anlamlarını içerdiğini belirtir.<sup>21</sup> Ona göre iman, bir şeyin doğru ve gerçek olduğunun kabulü anlamına geldiğinden onun kullanımı muhtelif açılardan taalluk eder.<sup>22</sup> Daha açık bir söyleyişle tasdik edilecek olan hususların bilinmesi gereken tüm yönleriyle benimsenmesidir. Sözelimi, "Allah'a iman ettim" derken; burada sadece O'nun varlığına inanmak yeterli değildir. Bunun dışında O'nun yegâneliğine, kemâl sıfatlarla vasıflandığına, öte

---

ifade eden tahkikî ve taklidî iman gibi kendi içinde birçok alt konuları ihtiva etmektedir. Ayrıca şemsiye konumunu üstlenen bu temel konu, büyük ve küçük günahlar, tekfîr, ebedî azap, tövbe ve şefaât gibi konularla da doğrudan ilintilidir.

<sup>19</sup> Hasan Türkmen, "Şemsüddîn es-Semerkindî'de İman-Amel İlişkisi", *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017 Haziran), 22.

<sup>20</sup> Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah eş-Şehîr bi Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011), 3/417, 422, 426; *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, thk. Şeyh Abdülkâdir Ma'rûf el-Kürdî (Mısır: Matbaatü's-sa'de, 1330/1912), 113, 115; *Mekâsîdu'l-keîâm fi 'akâidi'l-islâm*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 708; *Şerhu'l-'akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 265, 271.

<sup>21</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/417, 419; *Mekâsîdu'l-keîâm fi 'akâidi'l-islâm*, 708.

<sup>22</sup> Teftâzânî, *Mekâsîdu'l-keîâm fi 'akâidi'l-islâm*, 708.



yandan teşbih, eksik ve kusur çağrıştıran sıfatlardan münezzehtir olduğuna da inanmak gerekir.

Buradan hareketle Teftezânî, dinî literatürde iman; Hz. Peygamber'in Allah katından getirdiği zaruri olarak bilinen konulardan icmâlen sabit olanlara icmâlen, tafsilatlı olanlara da ayrıntılı olarak kalben tasdik şeklinde tanımlamaktadır.<sup>23</sup> Buna bağlı olarak mümin, Allah'ın emir ve nehiyelerine muhatap olan yani onlara karşı şüphe ve tereddüt/duraksama duymaksızın tasdik eden kimsedir.<sup>24</sup> Nitekim imanın özünü ve esasını teşkil eden tasdikte muteber olan ise kalbin fiilidir.<sup>25</sup> Zira bu tasdik, iman edilmesi gereken hususların bilinmesinin ötesinde kişinin gücü ve iradesi doğrultusunda kesbettiği tercih ve yöneliminin açığa çıkmasıdır.<sup>26</sup> Daha doğrusu onların kabulüne yönelik kalpte bir güven ve teslimiyet hâlinin oluşmasıdır.<sup>27</sup> Bu yönüyle zihinsel bir süreç olan kalbî tasdik, hakikatin içselleştirilmesi ve gönülden bağlanması noktasında hem bilgi ve marifetten hem de mantıktaki tasavvurun karşılığı olan tasdikten farklı olup onların üzerine ilave bir aşamayı içerir.

Bu aşama, aynı zamanda kalpte neyin gizli olduğu insanlar tarafından bilinmesi mümkün olmadığından ikrarı yani orada bulunanı açıkça dile getirmeyi gerektirir. Kuşkusuz dış müdahalelere kapalı olan kalpteki tasdikın tanınması ve varlık sahnesine çıkması kaçınılmaz bir sonuçtur.<sup>28</sup> Nitekim can ve malın korunması,<sup>29</sup> namaz kıldırması, cenaze namazının kılınması, Müslüman mezarlığına defnedilmesi, öşür ve zekâtın pay verilmesi kabilinden bir Müslümana dünyevî hükümlerin uygulanabilmesi noktasında ikrar şarttır. Bu nedenle onun açıkça

<sup>23</sup> Teftezânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 113; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/426.

<sup>24</sup> Teftezânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 115.

<sup>25</sup> Teftezânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 113; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/426; *Şerhu'l-'akâid*, 269. Teftezânî'ye göre, imanın kalbin fiili olduğuna dair el-Mâide 5/40, en-Nahl 16/106, el-Hucurât 49/14, el-Mücâdele 58/22 ve el-Mümtehine 60/10 ayetler ile peygamberimizin şu sözleri delalet etmektedir: "Allah'ım! Kalbimi dinin üzerine sabit kıl." (Tirmizî, Kader, 7; İbn Mâce, Duâ, 2). "Kalbinde hardal tanesi kadar iman olan kimse cennete girecektir." (Buhârî, İman, 15; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/144). Bk. Teftezânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/423-424.

<sup>26</sup> Teftezânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 115; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/425, 427, 429; *Mekâsîdu'l-keîâm fi 'akâidi'l-islâm*, 714, 716.

<sup>27</sup> Teftezânî, *Şerhu'l-'akâid*, 266.

<sup>28</sup> Teftezânî, *Şerhu'l-'akâid*, 269.

<sup>29</sup> Teftezânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/423.

söylenmesi ve gözler önüne serilmesi bakımından bir zorunluluk olup gizlenmesi doğru değildir.<sup>30</sup> Aksi takdirde bir kimsenin bu dünyada Müslüman olup olmadığına ilişkin hüküm verilemez. Dolayısıyla nasıl ki imanın ibadetin şartı olduğu hususunda icmâ söz konusu ise, amel etmeden önce kalbiyle tasdik eden bunu açıkça dile getiren kimsenin mümin olduğu hususunda da görüş birliği ve uzlaşısı hâkimdir.<sup>31</sup>

Ne var ki gerek ikrah hâli<sup>32</sup> gerekse diliyle söylediği halde kalbiyle tasdik etmeyen münafıklar<sup>33</sup> ile iman ettiklerini iddia eden Bedevîlere dönük Allah'ın beyanı,<sup>34</sup> tasdik için hiçbir zaman ihmal edilemeyecek ve geçerliliğini yitirmeyecek bir rükün olduğunu gösterir.<sup>35</sup> Keza bu durum, ikrarın tasdik önüne asla geçemeyeceğine de delalet eder.<sup>36</sup>

Buna karşın ameller ise, imanın hakikatinden olmayıp ona aktarılamaz. Zira iman, kalbe ait özel bir durumu yansıttığından tasdik anlamı dışında başka bir mana için kullanılmamıştır.<sup>37</sup> Nitekim amellerin kabul şartının iman olması hem de müminlere yönelik emir ve nehiy hitapları,<sup>38</sup> amelin imanın var olmasından sonra söz konusu olduğunu gösterir.<sup>39</sup> Ayrıca imanın tasdik ve ikrardan ibaret olduğu ve

---

<sup>30</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/421.

<sup>31</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/432.

<sup>32</sup> Cebir ve tehditle kişiyi razı olmadığı bir söz veya davranışa zorlamak anlamına gelen ikrah, en-Nahl 16/106. ayette de görüldüğü üzere inkâra zorlanan kimselerin kalpleri imanla dolu olduğu sürece söyledikleri sözlerin imanlarına zarar vermeyeceği buyrulmaktadır. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), "İkrah", 147.

<sup>33</sup> "İnsanlardan kimileri vardır ki, inanmadıkları halde 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' derler." Bakara, 2/8.

<sup>34</sup> "Bedevîler 'iman ettik' dediler. De ki: 'siz iman etmediniz ama boyun eğdik/teslim olduk' deyin. Henüz iman, kalplerinize yerleşmedi..." el-Hucurât 49/14.

<sup>35</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-âkâid*, 268.

<sup>36</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 116.

<sup>37</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/432, 433; *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 115.

<sup>38</sup> İlgili ayetler için bk. el-Bakara 2/104, 153, 172, 183, 254, 264, 267, 278, 282; Âl-i İmrân 3/102, 118, 130, 200; en-Nisâ 4/19, 29, 43, 59, 71, 94, 135, 144; el-Mâide 5/1, 2, 6, 8, 11, 35, 51, 87, 90-95, 101, 104-105; el-Enfâl 8/15-16, 20, 27, 29, 45-46; et-Tevbe 9/23, 27, 34, 119, 123; el-Hacc 22/77-78; en-Nûr 24/21, 27, 58; el-Ahzâb 33/9, 41, 49, 53, 69-70; el-Hucurât 49/1, 2, 6, 11, 12; el-Hadîd 57/28; el-Mücâdele 58/11, 12; el-Haşr 59/18; el-Mümtehine 60/1, 10; es-Saf 61/2, 10, 14; el-Cum'a 62/9; et-Tegâbün 64/14; et-Tahrîm 66/6, 8.

<sup>39</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/432, 433, 434; *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 115.

onda amele yer olmadığı da gayet açıktır. Bu minvalde iman ile amelin aynı ayet içerisinde peş peşe geldiği naslarda<sup>40</sup> Allah, önce imanı dile getirip akabinde sâlih ameli ona attettiği için bu durum, iman ile amelin birbirinden farklı oluşuna delalet eder. Çünkü bu naslardaki atf harfleri, muğayereti/aykırılığı gerektirir.<sup>41</sup> Şayet amel imanın bir rüknü olmuş olsaydı, bu naslarda "iman edenler" denilmesinin ardından bunun üzerine "sâlih amel işleyenler" denilmesine gerek kalmazdı. Böyle olmasaydı, tekrar olmuş olurdu ki, tekrar da aslın aksine bir durum içerir.<sup>42</sup>

Yine kimi ayetlerde,<sup>43</sup> iman ile masiyet içeren kimi davranışlar bir arada kullanılmaktadır. Şayet iman taatlar için bir isim olsaydı yani taatlerin toplamı imanın kendisi olmuş olsaydı, bazı amellerin bulunmamasıyla imanın da olmaması gerekirdi. Oysa ibadetlerden önce ilk dönem nazil olan inançla ilgili hükümleri tasdik eden ve bunu ikrar eden kimsenin mümin olduğuna dair Müslümanlar arasında görüş birliği hâkimdir.<sup>44</sup>

Netice itibariyle Teftezânî, amelin imanın meydana gelmesinin sebebi olmadığını, tam tersine ona bağlı olduğunu savunmaktadır. Ona göre amel, imanın tamlığa ve kemale ermesi bakımından etkisi ve faydası vardır.<sup>45</sup> Bir mümin, kendisinde tasdikle çelişen bir durum arız olmadıkça imandan çıkmaz. Şehvetine, hiddet ve öfkesine, taassubuna veya tembelliğine ve ihmalkârlığına yenik düşerek büyük günah işlemek, tasdikle çelişen bir şey değildir. Fakat helal görerek ya da küçümseyerek bir günahı işlerse, onun bu davranışı tekzip/yalanlama alameti olacağından küfre girer.<sup>46</sup> Zira Allah'ın haram kıldığı bir şeyi helal görmek, O'nu yalanlamak anlamına gelir. Yalanlamak da imanın özü olan tasdikle çelişir.<sup>47</sup>

<sup>40</sup> İlgili ayetler için bk. el-Bakara 2/25, 82, 277; en-Nisâ 4/57, 122, 173; el-Mâide 5/9, 69, 93; el-A'râf 7/42; Yûnus 10/4, 9; Hûd 11/23; er-Ra'd 13/29; et-Tâhâ 20/75; el-Ankebût 29/7, 9; Lokmân 31/8; Fâtır 35/7; Fussilet 41/8; eş-Şûrâ 42/22; et-Tegâbün 60/9; el-İnşikâk 84/25; el-Burûc 85/11; et-Tîn 95/6; el-Beyyine 98/7; el-Asr 103/3.

<sup>41</sup> Teftezânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 115.

<sup>42</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, çev. Lütfullah Cebeci vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2013), 2/165.

<sup>43</sup> el-En'âm 6/82; el-Enfâl 8/5, 72; el-Hucurât 49/9.

<sup>44</sup> Teftezânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/433, 434.

<sup>45</sup> Teftezânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/433, 435; *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 116.

<sup>46</sup> Teftezânî, *Şerhu'l-'akâid*, 250.

<sup>47</sup> Teftezânî, *Şerhu'l-'akâid*, 257.

Mamafih günahkâr mümin, işlediği kötü/çirkin amellerden ötürü bir taraftan zemmi/yerilmeyi hak ediyor olsa da diğer taraftan kendisinde tüm taatların başı olan tasdik bulunduğundan övülmeye de layıktır.<sup>48</sup> Esasında o kimsede günahlar geçici olduğundan cezasının da sürekli olmayıp geçici olması hikmete ve adalete uygundur.<sup>49</sup> Dolayısıyla günahlarının varlığı, mümin olarak isimlendirilmeye engel değildir. Nasıl ki kâfir, sürekli küfür inancı taşıyorsa, mümindeki imanda devamlılık ve süreklilik hâlini ifade eder.<sup>50</sup>

Şu hâlde günahkâr mümin, tövbe etmeden ölmüş olsa bile cehennemde ebedî kalacak değildir. Zira Allah, "Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür."<sup>51</sup> buyurmakla birlikte o kimsenin cehennemden çıkacağı vaadinde<sup>52</sup> bulunmaktadır. Teftâzânî nazarında hiçbir amel olmasa dahi kişideki kabul ve tasdik kendisi bile yapılmış en faziletli ve değerli bir hayırdır. Ona göre ne kadar günah işlemiş olursa olsun bir mümin, bu hayrının karşılığını görecektir. Ancak o kimsenin önce cennette imanının mükâfatını alıp sonra cehenneme girmesi söz konusu değildir. Zira böyle bir şey, icmâya aykırıdır. Aksine ilahî af ve şefaate nail olmasa bile o kimse, cehennemde günahlarının cezasını çektikten sonra cennete girecektir. Aksi takdirde cehennemde ebedî kalmak, cezaların en ağırıdır. Küfrün bedeli olan bu ceza, kâfir olmayan bir kimseye verildiğinde ceza suçtan daha büyük olmuş olur ki bu durum, adalete terstir.<sup>53</sup>

Öte yandan Allah, şirkin haricinde, mümin kimselerden dilediğinin günahlarını bağışlayacağı müjdesini vermektedir.<sup>54</sup> Açıkçası cezalandırmak Allah'ın bir hakkı olsa da vereceği cezayı kaldırmak da O'nun keremi ve merhametinin bir sonucudur. Nitekim bunun gerçekleşeceğine dair kimi ayetler,<sup>55</sup> bu hususun sübutuna delalet eder.<sup>56</sup> Bu ise her halükârda kullarının iyiliğini ve menfaatini düşünen

<sup>48</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/437.

<sup>49</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 254.

<sup>50</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 254.

<sup>51</sup> ez-Zilzâl 99/7.

<sup>52</sup> et-Tevbe 9/72; el-Kehf 18/107.

<sup>53</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 262.

<sup>54</sup> en-Nisâ, 4/48, 116.

<sup>55</sup> en-Nisâ, 4/48, 116; Hûd, 11/114; Zümer, 39/53; Şûrâ, 42/25, 30.

<sup>56</sup> Teftâzânî, *Mekâsîdu'l-kelâm fi 'akâidi'l-islâm*, 696.

yaratıcının, günahkâr müminleri azapla tehdidinden vazgeçmesinin caiz olduğunu açıkça ortaya koyar.

## 2. Teftezânî'de Şefaatin Anlam Alanı ve Kapsamı

Lügatte "benzeri olmayan tek" anlamındaki "وتر: vetr" in aksine tek olan bir şeye dengi veya benzerini ekleyerek birleştirmek ve onu ikili/çift kılmak manasına gelen şefaatin,<sup>57</sup> bir kimseye başkası nezdinde aracı olmak demektir. Daha doğrusu suçunun bağışlanması veya talebinin yerine getirilmesi için o kimseye aracı ve yardımcı olmaktır.<sup>58</sup> Dinî terminolojide bu kavram, "günahkâr müminlerin affedilmesi, günahı olmayanların da derecelerinin yükseltilmesi için izin verilen kimselerin Allah nezdinde aracılık yapması" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>59</sup> Daha ziyade ahirete dönük etkisi açısından yapılan bu tanım, Müslümanlarca genel kabul görmüş ve zihinlerinde yer edinmiştir.

<sup>57</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah tâcu'l-luga ve sıhahu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Mâliyyîn, 1990), "ş-f-a", 3/1238; Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayni müretteben alâ hurûfi'l-mu'cemi*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), "ş-f-a", 2/342; Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisü'l-lügati*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1399/1979), "ş-f-a", 3/201; Ebu'l-Kâsım Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), "ş-f-a", 555. Bu bağlamda iki şeyin bitişmesine delalet eden "شَفَع: şefe'a" fiili; "ب" edatıyla kullanıldığında, bir şeye ilave etmek ve katmak, bir şeyde öncelik tanımak; "ل" ya da "في" edatıyla kullanıldığında, birinin yararına ve lehine aracılık etmek; "الى" edatıyla kullanıldığında da, talepte bulunmak ve yardım istemek anlamlarına gelir. İbn Fâris, "ş-f-a", 3/201; Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1119), "ş-f-a", 4/2289; Ebu'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğati*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), "ş-f-a", 1/513. Bu fiilin masdarı olan "شَفَاعَة: şefe'a" ise, yardım etmek ve hâlini sormak üzere başkasıyla bir araya gelmektir. Bu da daha ziyade itibar ve mertebe bakımından üst konumda olanın alt konumda olanla bir araya gelmesi tarzındadır. Nitekim ahiretteki şefaatin de bu anlamdadır. el-İsfahânî, "ş-f-a", 555; İbn Manzûr, "ş-f-a", 4/2289. Yine bu fiilden türeyen "شَفَعَة: şuf'a" da, kişinin ortağı olduğu satılık bir mülkü, satıldığı değer üzerinden kendi mülküne katması için onun üzerine hak talep etmesidir. Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), "şuf'a", 133; el-İsfahânî, "ş-f-a", 556; İbn Manzûr, "ş-f-a", 4/2290.

<sup>58</sup> İbn Manzûr, "ş-f-a", 4/2289.

<sup>59</sup> Cürçânî, "şefa'at", 133; el-İsfahânî, "ş-f-a", 155; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, "Şefaatin", 289.

Esasında şefaatte temel gaye, kendisi için şefaati istenen kimsenin ihtiyacının karşılanmasıdır. Bu ihtiyaç, maddi veya manevi bir faydanın temini olabileceği gibi, kendisinden giderilmesini istediği bir zarar da olabilir.<sup>60</sup> Tam da bu noktada -şefaati reddeden azınlık grubu bir kenara koyacak olursak- büyük günah işleyenlerin ahiretteki ahvaline dönük genel yaklaşımlar ekseninde geliştirilen söylem biçimleri, bilhassa şefaatin tesiri, faydası ve kimlere şefaati edileceği hususunda İslâm dünyasında ihtilaf ve çekişmelere neden olmuştur. Nitekim şefaatte bağışlamanın kesin olmayıp ihtimal ve olabilirlik içerdiğini söyleyerek<sup>61</sup> konuya giriş yapan Teftâzânî, şefaatin hakikatının zararlı olanın giderilmesi olduğunu belirtir. Onun açısından bu hakikat, aynı zamanda matlubun yani gerekli olanın ve istenilenin ispatı noktasında şefaatte aslolandır.<sup>62</sup> Açık bir anlatımla şefaati, zarar ihtiva etmesi bakımından yalnızca büyük günahları değil küçük günahları da kapsamalıdır. Burada Teftâzânî, büyük-küçük fark etmeksizin zararın giderilmesi için Allah'tan talepte bulunmayı "matlubun ispatı" şeklinde kavramsallaştırmıştır.

Teftâzânî'ye göre, Mu'tezile, büyük günahlardan sakınılması hâlinde küçük günahların üzerinin örtüleceğini savunmaktadır.<sup>63</sup> Onun nazarında ekolün böyle bir iddiası karşısında geriye sadece büyük günahlar kalmaktadır. Yani büyük günahlar kadar küçük günahlar da ilahî afv kapsamında değerlendirilmelidir. Diğer taraftan Teftâzânî'ye göre, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi şefaati, "menfaat talep etmek" anlamında kullanılmış olsaydı, Hz. Peygamber'e Allah'ın daha fazla ihsan ve keremde bulunmasını isterken elbette ona şefaati ediyor olurduk. Oysa onun açısından böyle bir şey asla söz konusu bile olamaz.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Hacer Şahinalp, "Kâdî Abdülcebbar ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Şefaati", *Turkish Studies* 13/25 (Fall 2018), 428.

<sup>61</sup> Teftâzânî, şefaatin sadece büyük günah sahipleri için değil, küçük günah sahipleri için de mümkün olduğunu belirtir. Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/399.

<sup>62</sup> Teftâzânî, *Mekâsîdu'l-keîâm fi 'akâidi'l-islâm*, 700; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/398, 400; *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 111.

<sup>63</sup> Mu'tezile, bu iddiasını Nisâ suresi 31. ayete dayandırmaktadır. Bu ayette Allah, büyük günahlardan kaçınıldığı takdirde küçük günahların örtüleceğini bildirmektedir.

<sup>64</sup> Teftâzânî, *Mekâsîdu'l-keîâm fi 'akâidi'l-islâm*, 700; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/398, 400; *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 111.

Şefaatin aslının nass ve icmâ ile sabit olduğunu vurgulayan Teftâzânî, buna ilişkin ilk olarak Muhammed suresi 19. ayeti<sup>65</sup> delil getirir. Ona göre umum ifade eden bu ayette Allah, peygamberine, erkek veya kadın olsun günahkâr müminlerin günahları için bağışlama dilemesini emretmektedir. Filhakika Allah'a yakınlaştıracı ve müminler adına ümit verici olan bu bağışlama talebi, onların lehine azabın düşürülmesi için bir şefaattir.<sup>66</sup> Diğer bir deyişle Hz. Peygamber, bu dünyada onların günahlarının mağfiretini sağladığı gibi, ahiret hayatında da affı için devreye girerek şefaet etmesi akla aykırı olmayıp mümkündür.<sup>67</sup> Buna karşın şayet günahkâr müminlere küfür izafe edilebilseydi, Hz. Peygamber onlar için istiğfarda bulunmazdı. Bilakis kimi ayetlerde<sup>68</sup> onunla birlikte müminlerin, müşrik ve kâfirler için af dilemesi yasaklanmıştır.<sup>69</sup> Dolayısıyla bu dünyada dua ve istiğfar için akli temellendirme nasıl geçerli oluyorsa ahiret hayatındaki şefaet için de aynı durum son derece mümkündür.<sup>70</sup>

Teftâzânî nazarında şefaatin belli kimseler için hak ve sabit olduğunu gösteren diğer bir delil Müddessir suresi 48. ayettir.<sup>71</sup> Ona göre bu ayetteki üslup ve ifade tarzı, bazı kimseler için şefaatin var olduğunu gösterir. Aksi halde kâfirlerin durumunu kötülemek ve ümitlerini boşa çıkarmayla kastedilen yerde onlara şefaatin fayda vermeyeceğini bildirmenin bir anlamı kalmaz. Ayrıca bu ayetin bağlamı, kâfirlerin yalnızca kendilerine özgü bir kısım özelliklerle nitelenmesini gerektirir. Yoksa ayette, onların kendilerini ve diğerlerini içine alan genel özelliklerle anılması kastedilmiş değildir. Dolayısıyla ayetteki kâfirlerle ilgili bu hükümden, onların dışında kalan müminlerin de şefaetçiye sahip olmayacağı manası çıkarılamaz. Bilakis şefaetçilerin şefaatinin, onlara fayda vereceğine delalet eder.<sup>72</sup> Benzer şekilde Bakara

<sup>65</sup> "... Hem kendinin hem de mümin erkeklerin ve mümin kadınların günahlarının bağışlanmasını dile..." Muhammed 47/19. Ayrıca Hz. Peygamber'e hem kendisi hem de müminler için mağfiret dilemesinin emredildiği diğer ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/159; en-Nisâ 4/64; Nûr 24/62; el-Mü'min 40/55; en-Nasr 110/3.

<sup>66</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsıd*, 3/399; *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîlâm*, 111.

<sup>67</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 259.

<sup>68</sup> et-Tevbe 9/80, 84; el-Feth 48/11; el-Münâfikûn 63/6.

<sup>69</sup> Çağfer Karadaş, "İslam Düşüncesinde Şefaet Nedir Ne Değildir?", *Şefaet Nedir Ne Değildir?*, ed. Adnan Demircan (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 123.

<sup>70</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 259.

<sup>71</sup> "Artık şefaetçilerin şefaati onlara fayda vermez." el-Müddessir 74/48.

<sup>72</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 259.

suresi 48. ayette<sup>73</sup> İsrailoğullarının küfür hâli yani yaptıkları işlerin çirkinliğine gönderme yapılarak onlar için ahirette şefaatin söz konusu olmayacağı dile getirilmektedir.<sup>74</sup> Böylelikle onların ümit ve beklentileri boşa çıkarılmıştır. Fakat bu hüküm, kâfirlerle beraber başkalarını da içine almaz ve sadece onları ilgilendirir.<sup>75</sup> Bu da demektir ki mefhum-u muhalifinden hareketle kendisinde en azından tamamlayıcıların temeli ve iyiliklerin özü olan iman bulunduğu<sup>76</sup> günahkâr kimse için şefaât mümkündür.

Bu ayetlerin dışında Teftâzânî'nin, kendi iddia ve kabulünü pekiştirme adına güçlü ve sağlam delil olarak gördüğü yaygın bir hadîs bulunmaktadır. Aynı zamanda Ehl-i Sünnet âlimlerinin<sup>77</sup> güvenip sınımsız tutunduğu ve üzerinde fazlasıyla durduğu bu hadîs, kimi zaman "şüphesiz şefaati, ümmetimden büyük günah sahipleri içindir"<sup>78</sup> şeklinde, kimi zamanda "ümmetimden büyük günah işleyen kimselere şefaati sakladım"<sup>79</sup> olarak farklı lafzî lafızlarla karşımıza çıkmaktadır.<sup>80</sup> Ona göre bu hadîs, öncelikle her ne kadar âhâd haber olsa

<sup>73</sup> "Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemedede bulunamaz; hiç kimseden şefaât kabul olunmaz, fidye alınmaz ve onlara asla yardım da yapılmaz." el-Bakara 2/48.

<sup>74</sup> Rivayet edildiği üzere İsrailoğulları yani Yahudiler, peygamber olan atalarının kendilerine şefaât edeceklerini öne sürmüşlerdir. Bunun üzerine onların bu iddiasının asla gerçekleşmeyeceğini vurgulamak amacıyla bu ayet indirilmiştir. Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/51.

<sup>75</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/399; *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîlâm*, 111.

<sup>76</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/401.

<sup>77</sup> Ehl-i Sünnet âlimlerinin şefaât hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri için bakınız. Hasan Gümüšoğlu, "Ehl-i Sünnet'in Şefaât Anlayışının Oluşmasında İmam Mâtürîdî'nin Görüşlerinin Önemi", *Ekev Akademi Dergisi* 23/78 (Bahar 2019), 309-312.

<sup>78</sup> "ان شفاعتي يوم القيامة لأهل الكبائر من أمتي" Ebû Dâvud, Sünnet, 20, 21; Tirmizî, Sıfatu'l-Kıyâme 11; Ahmed b. Hanbel, Müsned 213/3.

<sup>79</sup> "ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" Ebû Dâvud, Sünnet, 21; Tirmizî, Kıyâmet 11; İbn Mâce, Zühd, 37; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 213/3. Bu hadîs, başka bir lafızla şu şekilde nakledilir: "اني اختبى دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة" şefaât davetimi kıyâmet ümmetim için sakladım" Buhârî, Tevhîd, 31; Deavât, 1; Müslim, İmân, 334, 345; Tirmizî, Deavât, 13; İbn Mâce, Zühd, 37; Dârimî, Siyer, 28; Rikâk, 85; Enes b. Mâlik, Kur'ân 26; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 281/1, 295, 275/2, 381, 396, 426, 134/3, 208, 218, 219, 258, 276, 292, 384, 396, 145/5, 148. Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/399 Dipnot.

<sup>80</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 260; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/398, 399.



da manen mütevâtir derecesinde meşhur olup tevatüre yakın kesinlik ifade eder. Burada Hz. Peygamber'in tövbe etmeyen günahkâr müminlere yönelik şefaath müjdesi söz konusudur. Öbür yandan Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bu hadîste, büyük günah işleyenlerden kasıt şayet tövbe edenler olmuş olsaydı, bunu Peygamberimiz açıkça belirtirdi. Hâlbuki farklı lafızlarla gelen bu hadîsin hiçbir rivayetinde böyle bir ifadeye rastlanmamıştır. Öyleyse bu hadîs, onların iddiasının aksine büyük günah işleyen müminlerin onun şefaatine erişeceği hususunda delil teşkil eder.<sup>81</sup>

Şu hâlde şefaatin tesirinin, azabı hak etmiş kimselerden azabın kaldırılması olarak tanımlayan Teftâzânî, yalnızca kebîre işleyenlerin değil küçük günah sahibi müminlerin de ya mahşer yerinde ya da cehennem ateşine girdikten sonra şefaata mazhar olup azaptan kurtulacaklarını belirtir. Zira doğrudan cennetlik olan müminlerin şefaate ihtiyacı yoktur.<sup>82</sup>

Mu'tezile, şefaati, itaatkâr ve tövbekâr mümin kimselerin derecelerinin yükseltilmesi ve sevaplarının artırılmasıyla sınırlandırarak büyük günah sahiplerine afv ve şefaati imkânsız görmüşlerdir. Onlara göre Allah, adaleti ve hikmeti gereği fiillerinin tümü hasen olup asla kabîh/kötü ve çirkin fiil işlemez. Zira O, çirkin fiilin çirkinliğini bilmekte olup ondan müstağnidir ve bundan müstağni olduğunu da bilmektedir. Hâli bu olan kimsenin şu veya bu biçimde çirkin olana yönelmesi ve onu tercih etmesi söz konusu bile olamaz. Bu itibarla zulüm ve haksızlık gibi ilahlıkla bağdaşmayan fiiller kendisinde sadır olmaz. O, sadece insanların maslahatını gözeterek iyi ve güzel fiillerde bulunur.<sup>83</sup> Dolayısıyla tövbe etmeden ölen kebâir sahibi kimseleri affetmek, hak etmedikleri ve layık olmadıkları bir lütufla onları mükâfatlandırmak demektir. Bu ise layık olana hakkını vermemekte olduğu gibi adalete mugayir çirkin bir davranıştır.<sup>84</sup>

Mu'tezilî kaynaklara rücu edildiğinde şefaath bahsi temelde, el-va'd ve'l-va'îd ilkesi referans alınarak işlenmiş ve bu ilkenin zorunlu bir sonucu olarak görülmüştür. Nitekim müjde ve mükâfat içeren ayetlerde olduğu gibi tehdit ve korkutma ihtiva eden ayetler de kat'îdir ve umum

<sup>81</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/399.

<sup>82</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/398, 400.

<sup>83</sup> Kâdî Abdülcebâr, Ahmed b. Halîl el-Hemedânî, *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/33; 2/8.

<sup>84</sup> Şahinalp, "Kâdî Abdülcebâr ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Şefaath", 425.

ifade eder. Zira va'îdin umumî oluşu, günahkâr kimseye müstehak olduğu cezanın verileceğine delil olduğu gibi orada ebedî kalacağına da delildir. Kur'ân'da konuyla ilgili ayetlerin tamamında mutlaka hulûd, ebedîlik veya bunların yerine geçen bir ibareye rastlanmaktadır. Bu da Allah'ın hem vaad hem de va'îdinden asla dönmeyeceğinin açık kanıtı ve göstergesidir. Buna göre fasığın tövbe etmeksizin şefaate mazhar olması, Allah'ın va'îdinden dönmesi anlamına gelir. Oysa hak etmeyi ödüllendirmek çirkin bir fiildir. Allah ise kötü ve çirkin olanı asla yapmaz.<sup>85</sup>

Görüldüğü üzere İ'tizâlî perspektifte adl ve el-va'd ve'l-va'îd ilkeleri, beraberinde ahirette şefaatin olmamasını gerektirmektedir. Zira onlara göre şefaate adaletle örtüşmeyen bir tasarruf ve el-va'd ve'l-va'îd ilkesine aykırı bir uygulamadır. Öte yandan cezalandırma ve mükâfatlandırmanın sürekli olması gerektiği düşüncesinden hareketle<sup>86</sup> iddialarını ispatlamak için kimi ayetleri birkaç yönden kanıt göstermişlerdir.

Bu kanıtlardan ilki, şefaatin tümüyle nefyine delalet eden ayetlerdir. Bu anlamda Bakara 48. ayetteki "hiç kimseden şefaate kabul olunmaz"<sup>87</sup> sözü ile aynı surenin 123. ayetindeki beşer için genel müphemliği yansıtan "hiç kimseye şefaate fayda vermez"<sup>88</sup> kavli ve yine aynı surenin 254. ayetinde iman edenlere yönelik Allah'ın, "kendisinde dostluk, alışveriş ve şefaatin olmadığı gün gelmeden önce size verdiğimiz rızıktan hayır yolunda harcayın"<sup>89</sup> hitabı ve ikazıdır.<sup>90</sup> Yine Gâfir (Mü'min) suresi 18. ayette Allah,<sup>91</sup> açıkça zalimlerin ne dostu ne de sözü dinlenir herhangi bir şefaatchilerinin bile olmayacağını

<sup>85</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*, 1/34; 2/574.

<sup>86</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*, 2/576.

<sup>87</sup> "ولا يقبل منها شفاعاة..." el-Bakara 2/48.

<sup>88</sup> "ولا تنفعها شفاعاة..." el-Bakara 2/123.

<sup>89</sup> "يا أيها الذين آمنوا... من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة..." el-Bakara 2/254.

<sup>90</sup> Mu'tezile'ye göre bu gibi ayetlerin hükümleri kat'î olmakla beraber lafızları umum ifade eder. Nitekim ayetlerin siyak ve sibakı ile konu bütünlüğü dikkate alındığında onları tahsis edecek/sınırlandıracak bir delil bulunmamaktadır. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*, 2/606.

<sup>91</sup> "Yaklaşan gün hususunda onları uyar. Çünkü o onda dehşet içinde yutkunurken yürekleri ağızlarına gelmiştir. Zalimlerin ne dostu ne de sözü dinlenir şefaatchisi vardır." el-Mü'min 40/18.

bildirmektedir. Başka bir deyişle O, zalimler için şefaatchi olmasını kesin olarak nefyetmektedir. Şayet Hz. Peygamber zalimlere şfaat edici olsaydı, onlardan daha yüce, önemli ve kıymetli olmazdı.<sup>92</sup> Aynı minvalde Mâide suresi 72. ayette<sup>93</sup> de zalimlerin asla yardımcılarının olmayacağı buyrulmaktadır.<sup>94</sup> Mu'tezile'ye göre bu ayetlerde geçen şfaat kelimesi, nekre olduğundan nefy sîgasında genellik ifade eder. Bu da tövbe etmeden fîsk üzere ölen kişilere şefaatin hiçbir türünün kabul edilmemesi ve fayda vermemesi demektir. Aksi takdirde hak etmeyi ödüllendirmek anlamına gelir ki, bu fiil çirkin olup böyle bir fiili Allah'ın işlemesi düşünülemez.<sup>95</sup> Zira O, çirkin fiilin çirkinliğini bildiğinden onu işlemekten münezzehtir.<sup>96</sup> Dolayısıyla şfaat, icmâ üzere yalnızca itaat eden ve tövbe eden kimseye hasredilir.<sup>97</sup>

Teftâzânî, Mu'tezile'nin ayetlere ilişkin bu ifade açıklamalarını, sübjektif, keyfi ve mesnetsiz yorumlar olarak değerlendirir. Ona göre şefaatin olmadığına dair genellik ifade ettiği söylenen ayetlerin tüm ahval ve zamanları kapsadığı kabul edilse dahi şefaatin varlığını ortaya koyan diğer ayetlerle bir araya getirilip bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu ayetler, kâfirlere tahsis edilir. Zira ayetlerde geçen mutlak zulüm, küfürdür. Keza yardımın olmaması da şefaatin nefyini gerektirmez.<sup>98</sup> Kuşkusuz şfaat, boyun eğme üzerine bir taleptir. Yardım ise, bir nevi koruma ve galip gelmeyi haber vermedir. Bu da sözü, her ne kadar olumsuzu genelleştirmek için kullanıldığı kabul edilse bile asla geneli olumsuz kılmak için değildir.<sup>99</sup>

Mu'tezile'nin şefaatin tümüyle nefyine dair öne sürdüğü ayetler hakkındaki Teftâzânî'nin bu değerlendirmeleri, yüzeysel, sığ ve genelleştirici bir yaklaşımı çağrıştırmaktadır. Her şeyden önce mezhebî

<sup>92</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*, 2/606.

<sup>93</sup> "Yemin olsun ki 'Allah, kesinlikle Meryem oğlu Mesîh'tir' diyenler kâfir olmuşlardır. Hâlbuki Mesîh 'Ey İsrailoğulları! Rabbim ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk ediniz. Biliniz ki kim kendisine ortak koşarsa muhakkak Allah ona cenneti haram kılar; artık onun yeri ateştir ve zalimler için yardımcılar yoktur' demişti." el-Mâide 5/72.

<sup>94</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 260; *Mekâsıdu'l-kelâm fi 'akâidi'l-islâm*, 700; *Şerhu'l-mekâsid*, 3/398, 400-401.

<sup>95</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*, 2/606.

<sup>96</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*, 2/8.

<sup>97</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsid*, 3/400.

<sup>98</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 260; *Mekâsıdu'l-kelâm fi 'akâidi'l-islâm*, 700; *Şerhu'l-mekâsid*, 3/398, 401.

<sup>99</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsid*, 3/401.

taassubu yansıtan bu tavırla Teftâzânî, çokça eleştirdiği bu ekolün içine düştüğü yanlışa bilerek veya farkında olmadan maalesef kendisi de düşmüştür. Zira tartışma konusu yaptığı ayetlerin her birini ayrı ayrı ele almak yerine, onları mensubu olduğu mezhebin genel söylemi doğrultusunda kategorize edici totalci bir bakış sergilemektedir. Oysa bunun yerine ayetleri, konu bütünlüğünün yanı sıra iç ve dış bağlamı hesaba katarak Kur'ân'ın dünya görüşüyle ters düşmeyecek biçimde ele alması sağduyulu, doğru ve yerinde bir davranış olacaktır. Bunu yaparken de ön yargı ve bağımlılıktan uzak biçimde tarafsız ve tutarlı bir yöntem izlenmesi olmazsa olmazdır. Yoksa ayetlerin vermek istediği mesaj net, açık ve anlaşılır olmaktan uzak hale gelir ve muhatabı belirsizliğe sürükler.

Mu'tezile'nin ikinci delili, kebîre sahibine afv ve şefaatin olmayacağını ifade eden ayetlerdir.<sup>100</sup> Onlara göre, büyük günah sahibi için şefaatin nefyedilmesiyle hissedilenin "Allah'ın rızasına ulaşmış olanlardan başkasına şefaate etmezler"<sup>101</sup> kavlinde olduğu gibi kebîre sahibinin Allah'ın razı olduğu kimse olmadığını lafız olarak söylenmesidir.<sup>102</sup> Başka bir deyişle Allah, şefaatinin Cennet Ehli için onlar üzerindeki nimetlerini, iyilik ve lütfunu artırarak gerçekleştirecektir.<sup>103</sup> Ayrıca Arş'ı yüklenen Meleklerden bahseden ayette geçen "tövbe eden ve senin yolundan gidenleri bağışla"<sup>104</sup> ifadesinde olduğu gibi, tövbe etme ve Hz. Peygamber'in yoluna uyma birlikte zikredilmiş ve afv için bu ikisi şart koşulmuştur. Bu da kebîre sahibinden şefaatin nefyedilmesini sezdirmektedir. Zira böyle bir kimse, Allah'ın kendisinden razı olmadığı kişidir.<sup>105</sup> Kuşkusuz kâfir ve müşrikler gibi tövbe etmeden ölen günahkârlar da Allah'ın razı olmadığı kimseler olduğundan şefaate nail olamazlar. Nasıl ki başkasının çocuğunu öldüren ve başkasının da kendisini öldürmesini bekleyen kişiye şefaate kabîh bir fiil ise tövbe etmeden fık üzere ölen kişilere şefaate de aynı

<sup>100</sup> Teftâzânî, *Mekâsıdu'l-kelâm fi 'akâidi'l-islâm*, 700; *Şerhu'l-mekâsıd*, 3/399.

<sup>101</sup> "ولا يشفعون الا لمن الرضى..." el-Enbiyâ 21/28.

<sup>102</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*, 2/606.

<sup>103</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fadlû'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (Tunus: Dârü't-Tûnisiyye, 1393/1974, 211; Şahinalp, "Kâdî Abdülcebbar ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Şefaate", 431.

<sup>104</sup> "فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك..." el-Mü'min 40/7.

<sup>105</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsıd*, 3/401.

ölçüde kötü ve çirkin bir iştir. Hak etmeyi ödüllendirmek çirkin bir iş olduğundan bu kişiler, cennete lütuf olarak giremezler.<sup>106</sup> Zaten Gâfir (Mü'min) suresi 7. ayette açıkça ifade edildiği üzere Arş'ı yüklenen ve onun çevresinde bulunanlar, Allah'tan sadece tövbe eden ve kendi yolunda giden müminlerin bağışlanmasını isterler. Burada onların bağışlanmasını isteyen ve şefaate aracı olanların, peygamberler ve melekler olması arasında bir ayırım söz konusu değildir.<sup>107</sup> Dolayısıyla şefaet, kâfirler, müşrikler ve fiske üzere ölen günahkârlar için değil sadece kendilerinden razı olunan ve birçok nimetlere erişmiş cennetlikler için geçerlidir.<sup>108</sup>

Mu'tezile'nin bu bilgi ve yorumuna karşın Teftâzânî, fâsığın her ne kadar günahı cihetinden nefret edilen olsa da kendisinde bulunan iman ve sâlih amel bakımından razı olunan kimse olduğunu belirtir. Bunun aksine zulümle nitelenen kâfir ise, tamamlayıcıların esas ve hasenatın aslı olan iman kendisinde bulunmadığından Allah'ın razı olduğu kimse değildir. Bu yüzden Gâfir (Mü'min) suresi 7. ayetteki "tövbe edenler" sözünün, fasıkları kapsamadığı kabul edilemez. Buradaki sözden kasıt, şirkten tövbe eden kimselerdir. Zira Mu'tezile nazarında, günahlardan tövbe edip sâlih amel işleyenlerin için mağfiret talebi anlamsız ve gereksizdir. Yahut böyle bir şey, hak edene hakkını vermemekten kaynaklanan zulmü bırakmayı istemedir.<sup>109</sup> Kaldı ki bu bile, onun dışında kalan şeyin hükmünün nefyi üzere nitelenen tahsise delalet eder.<sup>110</sup>

Tövbe etmeden ölen günahkârlar için şefaatin olmayacağı iddiasıyla ilgili Mu'tezile'nin üçüncü delili, fâsıkların cehennem ateşinde sonsuza değin kalacağını ifade ettiğini zannettikleri ayetlere dayanmaktadır. Onlara göre, Nisâ suresi 14.<sup>111</sup> ve 93. ayetlerin<sup>112</sup> yanı

<sup>106</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*, 2/606.

<sup>107</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/401.

<sup>108</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*, 2/606.

<sup>109</sup> Teftâzânî, *Mekâsîdu'l-kelâm fi 'akâidi'l-islâm*, 700; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/399, 401.

<sup>110</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/401.

<sup>111</sup> "Kim Allah'a ve Resûlüne karşı isyan eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe koyar ve onun için alçaltıcı bir azap vardır." en-Nisâ 4/14.

<sup>112</sup> "Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır." en-Nisâ 4/93.

sıra Secde suresi 20. âyet<sup>113</sup> ile Zümer suresi 19. ayet<sup>114</sup> ve Cin suresi 23. ayet,<sup>115</sup> küfür ve şirke düşenler ile diğer büyük günah işleyenlerin ebediyen cehennemde azap göreceğini ve onları Hz. Peygamber'in bile kurtaramayacağına delalet eder.<sup>116</sup> Keza günahkârların ebedî olarak cehenneme sevk edilip oradan çıkmalarının imkânsızlığını vurgulayan İnfîtâr sûresi 14 ila 16. ayetlerin<sup>117</sup> yanı sıra Bakara suresi 81. âyet,<sup>118</sup> fâsığın sürekli azaba uğrayacağını bildirir.<sup>119</sup> Mu'tezile tarafından fâsığın cehennemde ebedî kalacağına ve orada devamlı azap göreceğine delil olarak getirilen bu ayetler, va'îdin umumiliği yani ebedî azapla tehdidin genel oluşunu gösterir. Zira bu esas, o kimseye hak ettiği cezanın verileceğine delil olduğu gibi, orada ebedî kalacağına da delildir. Bu esasla ilintili olarak örnek verilen ayetlere dikkatle bakıldığında, hepsinde mutlaka hulûd/sürekli, te'bîd/ebedî kılma veya bunların yerine geçen başka bir ibare zikredilmektedir.<sup>120</sup>

Teftâzânî'ye göre, delil getirilen ayetlerin sîgaları her ne kadar umum ifade etse de<sup>121</sup> bu ayetler ya kâfirlere ya helal görerek kötülükleri kasten işlemeye ya da kesintili uzun süre kalmaya tahsis edilir.<sup>122</sup> Nitekim Cin sûresi 23. âyette, umum kastedilmeyip tövbe eden ve küçük günah işleyenler hariç tutulmuştur. Zira böyle kimseler, ittifakla ebedî olarak cehennemde kalmazlar. Bu durumda âmm nassın tahsisi kesinliği ortadan kaldıracığı için kebîre işleyen kimse de bu ayetin umumundan yani genel hükmünden çıkarılmalıdır. Ayrıca cehennem ateşine müstehak olma, Meryem suresi 75. ayetteki "dalalet içinde olanların

<sup>113</sup> "Fâsıklar ise, onların varacakları yer ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde geri çevrilirler ve kendilerine, 'yalanladığınız azabı tadın!' denilir." es-Secde 32/20.

<sup>114</sup> "(Resulüm!) Hakkında azap hükmü gerçekleşmiş kimseyi ve ateşte olanı sen mi kurtaracaksın?" es-Zümer 39/19.

<sup>115</sup> "...Artık kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, bilsin ki ona, içinde ebedî kalacağı cehennem ateşi vardır." el-Cin 72/23.

<sup>116</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*, 2/606.

<sup>117</sup> "Facirler kesinlikle cehennemdedirler. Ceza gününde oraya girerler. Onlar, oradan bir daha ayrılmazlar." el-İnfîtâr 82/14-16.

<sup>118</sup> "...Kim bir kötülük yapar da kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte o kimseler cehennemliktirler. Onlar orada devamlı kalırlar." el-Bakara 2/81.

<sup>119</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 263; *Mekâsıdu'l-keîlâm fi 'akâidi'l-islâm*, 688; *Şerhu'l-mekâsid*, 3/379, 383; *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîlâm*, 109.

<sup>120</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*, 2/574.

<sup>121</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsid*, 3/379, 383.

<sup>122</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîlâm*, 109.

kendilerine vaad olunan azabı veya kıyameti gördükleri zaman"<sup>123</sup> kavlinde olduğu gibi, ebedî azapla tehdidi görme gayesine matuftur. Zaten bir sonraki ayette, "sonunda tehdit edildikleri azabı görünce..."<sup>124</sup> buyurulmuştur. Şayet bu kabul edilse bile ebedî azaba müstehak olma, ebedî azabın gerçekleşmesini zorunlu kılmaz.<sup>125</sup>

Nisâ suresi 93. âyette, "bir mümini taammüden öldürmeden" kasıt, İbn Abbas'ın tefsiri üzere, "helal sayarak o kimseyi imanı yüzünden öldürme" manasındadır. Bunu yapan kimsenin de kâfir olduğu gayet açıktır.<sup>126</sup> Bunun dışında ayetteki "hulûd" lafzından kastedilen, uzun süre kalmaz. Bu lafzın, sonsuzluğu teyit anlamında bir hakikat olduğu söylenemez. Nitekim "biz, senden önce de hiçbir beşere ebedîlik vermedik..."<sup>127</sup> 'ayetinde olduğu gibi, bu ayette geçen "hulûd" lafzı için de sonsuzluk anlamı akla gelmemelidir. Zira bir şeyi tekit, medlulünü güçlendirmek içindir. Bu lafızla ilgili genel ifadeler, kâfirleri içine alır. Onlar hakkında ittifakla sonsuzluk kastedilir. Sonsuzluk anlamı verilen bu lafzın süreklilik anlamında hakikat olduğunun istidlali, "müebbet hapis", "ebedî vakıf" deyimleriyle çelişir. Kuşkusuz bu iki deyimde, sürenin uzunluğu kastedilir. Her ne kadar yaygın olan kullanımda devamlılık anlamı hemen akla gelen bir söz olmasa da bu ayette, kesintili uzun süre kalma anlamında kullanılmıştır. Şu hâlde bu lafız, mecaz ve iştirakten nefyedilerek kesintili uzun süre kalma manasına hamledilir. Diğer taraftan uzun süre kalma, ister hakikî isterse mecazî manaya hamledilsin, kâfirler hakkında olduğunda sürekli olmakla beraber genelleştirilir. Büyük günah işleyen kimseler hakkında ise, sınırlama söz konusu olup o kimseler için sona erme yani kesintili uzun süre kalma anlamı belirlenmiştir.<sup>128</sup>

Mu'tezile tarafından delil getirilen bir diğer ayet olan Secde suresi 20. ayet hakkında Teftâzânî, bu ayetteki fasıklardan kastın, haşrı inkâr eden kâfirler olduğunu belirtir. Ona göre bunun karinesi, hem ayetin devamında yer alan "yalanlamakta olduğunuz cehennem azabını

<sup>123</sup> "حتى إذا رأوا ما يوعدون اما العذاب واما الساعة" Meryem 19/75.

<sup>124</sup> el-Cin 72/24.

<sup>125</sup> Teftâzânî, *Mekâsıdu'l-kelâm fi 'akâidi'l-islâm*, 690; *Şerhu'l-mekâsıd*, 3/379, 383.

<sup>126</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 264; *Şerhu'l-mekâsıd*, 3/379, 384.

<sup>127</sup> "وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد..." el-Enbiyâ 21/34.

<sup>128</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 264; *Şerhu'l-mekâsıd*, 3/383, 384.

tadın"<sup>129</sup> kavlidir.<sup>130</sup> Yine facirlerden bahseden İnfîtâr 14 ila 16. ayetler, tüm ferdi nefyetmeyi ifade ettiği kabul edildikten sonra bulunmanın devamına delalet eder. Ne var ki aynı surenin 9. ayetinden<sup>131</sup> itibaren konu bütünlüğü ve sözün akışı dikkate alınıp deliller bir araya getirildiğinde, bu ayetler yalnızca kâfirlere tahsis edilir.<sup>132</sup> Buna göre 16. âyetteki "onların cehennemden ayrılmaması"<sup>133</sup> sözü, ya herkes için geçerli değildir yahut "hulûd" lafzında olduğu gibi, uzun üzere kalma manasında bir mübalağadır.<sup>134</sup> Keza Bakara suresi 81. ayet de İslâm'ın sınırlarını aşmaya ve hatanın kişiyi esir alıp kuşatmasına hamledilir. Nitekim bunların varlığı, o kişide imanın kalmaması anlamına gelir.<sup>135</sup> Bu ise onun ebedî olarak cehennem ateşinde kalmasını gerektirir.<sup>136</sup> Dolayısıyla tüm bu ayetler, günahkâr müminler hakkında değil, kâfirlere özgüdür.<sup>137</sup> Zaten onların cehennem ateşinde ebedî kalacağı hususunda da görüş ayrılığı bulunmamaktadır.<sup>138</sup>

Bu çerçevede Teftâzânî, büyük günah işleyip tövbe etmeden vefat eden mümin kimselerin, azap göreceği ya da affedileceği hakkında kesin bir şey söylenemeyeceğini ve bu anlamda Allah'ın dilerse onları affedeceğini dilerse de azap edeceğini vurgular. Fakat azaba uğratma ihtimali üzere o kimseler cehennemde ebedî kalmazlar. Zira Kur'ân'da, özellikle iman edenlerin amellerinden bir şey eksiltilmeyeceği ve herkese kazandıklarının karşılığının verileceği bildirilmektedir.<sup>139</sup> Bu nedenle mutlaka oradan çıkarılırlar.<sup>140</sup> Bu ise her ne kadar Allah'ın üzerine vacip değilse de vaadinin gereği olarak yapacaktır.<sup>141</sup> Kuşkusuz

<sup>129</sup> "و قيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون" es-Secde 32/20.

<sup>130</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/384.

<sup>131</sup> "Hayır, siz dini yalanlıyorsunuz" el-İnfîtâr 82/9.

<sup>132</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/384.

<sup>133</sup> "وما هم عنها بغائبين" el-İnfîtâr 82/16.

<sup>134</sup> Teftâzânî, *Mekâsîdu'l-keîâm fi 'akâidi'l-islâm*, 690; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/379.

<sup>135</sup> Teftâzânî, *Mekâsîdu'l-keîâm fi 'akâidi'l-islâm*, 690; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/379, 384.

<sup>136</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/384.

<sup>137</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 264.

<sup>138</sup> Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 109.

<sup>139</sup> İlgili ayetler için bk. et-Tûr 52/21; en-Necm 53/41; el-Kamer 54/52-53; en-Nebe' 78/29; ez-Zilzâl 99/7-8.

<sup>140</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 262; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/378, 381, 397; *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 110.

<sup>141</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/378, 381, 393.



vaatten dönülmesi, ittifakla kerem vasfına yakışmayan bir kötülük<sup>142</sup> olduğundan O, asla vaadinden dönmez ve ona bağlılık gösterir.<sup>143</sup> Nitekim ayet<sup>144</sup> ve hadîsler,<sup>145</sup> kebîre sahibi kimselerin ya affa uğrayarak<sup>146</sup> cennete gideceğini ya da cezasının karşılığını çektikten sonra cehennemden çıkarılıp cennete konulacağına delalet eder.<sup>147</sup>

Cehennemde ebedî kalmak, cezaların en ağırı ve azabın en şiddetlisidir. Bu nedenle böyle bir ceza, suçların en büyüğü olan küfrün karşılığı kılınmıştır.<sup>148</sup> Kuşkusuz küfür, zaman ve miktar bakımında sınırlı değildir.<sup>149</sup> Buna karşın küfür dışındaki diğer günahların cezası ise küfürle eşdeğer ve aynı değildir.<sup>150</sup> Çünkü günah, miktar ve zaman bakımından sınırlıdır. Cezası da adalet esasına bağlı olarak sonlu ve sınırlı olmalıdır.<sup>151</sup> Şayet cehennemde ebedî kalma cezası kâfir olmayan bir kimseye verilirse, o takdirde ceza suçtan daha büyük olmuş olur ve

<sup>142</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/395.

<sup>143</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/393, 394; *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 108. Bu kapsamda Allah'ın vaadinden dönmeyeceğine delalet eden ayetler için bk. el-En'âm 6/134; el-Ahkâf 46/17; Muhammed 47/15; Kâf 50/29; ez-Zâriyât 51/5, 23; et-Tûr 52/28

<sup>144</sup> en-Nisâ 4/124; et-Tevbe 9/72; el-Kehf, 18/107. Teftâzânî'ye göre, Âl-i İmrân 3/185 ve el-En'âm 6/128. ayetler de cehennem ateşinden çıkmayı hissettiren nasslar arasındadır. Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/382.

<sup>145</sup> Hz. Peygamber, "İlâ ilâhe illallah diyen kimse cennete girer" (Buhârî, İlim 49; Müslim, İmân, 47, 53; Ebû Dâvud, Cenâiz, 20) ve "her kim zina eden ve hırsızlık yapan olsa da herhangi bir şeyi Allah'a şirk koşmadan vefat ederse cennete girer" (Buhârî, Cenâiz, 10; Bedü'l-Halk, 6; Libâs, 24; İsti'zân, 30; Rikâk, 13, 14; Tevhîd, 33; Müslim, İmân, 153, 154; Zekât, 32, 33; Tirmizî, İmân 18, Ahmed b. Hanbel, Müsned, 152, 159, 161, 285, 166/6, 442) müjdesini vermiştir. Bu minvalde Allah Resûlü, "ömründe imandan başka bir hayrı olmayan bir topluluk cehenneme doldurulup kömürleştikten sonra oradan çıkar ve nehir kıyısında biten taneler gibi yeniden hayat bulurlar (Buhârî, Ezan, 129; Rikâk, 52; Tevhîd, 24; Müslim, İmân 299, 304; Dârimî, Mukaddime 8; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 23/1, 276/2, 534, 56/3, 144, 326, 391/5, 402). Teftâzânî'ye göre bu hadîs, her ne kadar âhâd haber olduğundan asıllarda/itikadî konularda delil olmasa da, nassların birbirini desteklemesiyle teyit ve tekit ifade eder. Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/382.

<sup>146</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/384.

<sup>147</sup> Teftâzânî, *Mekâsîdu'l-keîâm fi 'akâidi'l-islâm*, 688; *Şerhu'l-akâid*, 262; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/378, 381, 397.

<sup>148</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 262; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/382.

<sup>149</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/382.

<sup>150</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/382.

<sup>151</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/379.

bu, adalete aykırıdır.<sup>152</sup> Öyle ki bir mümin yüz sene ibadet ve sâlih amel üzere hayatını sürdürse ve bu esnada bir yudum içki içse, adaleti ve hikmeti gereği Allah'ın bu kimseyi ebedî olarak cezalandırması doğru değildir. Aksi halde böyle bir şey, zulüm olur.<sup>153</sup>

Teftâzânî'ye göre Mu'tezile, ebedî azapla tehdidin kulu günahlardan sakındırma adına onun iyiliğine bir lütuf olduğunu ileri sürer. Aksi takdirde o kimse günaha dalarak ondan haz duymaya başlar ve azabı dikkate almaz. Buna bağlı olarak da o kimsenin, taatlerin yerine getirilmesi hususunda kayıtsız kalması ve duyarsızlaşması söz konusu olup geleceği açısından karanlığa sürüklenmesi kuvvetle muhtemeldir. Ancak Teftâzânî, onların bu iddiasına karşı çıkarak cennet vadinin, iman ehli için bir lütuf ve günahlara karşı bir engelleyici olduğunu savunur. Tam aksine kâfirler için ebedî azap bir lütuf ve hikmetli olandır.<sup>154</sup>

Teftâzânî nazarında, herhangi bir kimseye zararı olmaksızın cezalandırmak kula faydalı olsa da, hakkı olan bu cezayı Allah'ın bağışlaması<sup>155</sup> hasendir.<sup>156</sup> Zira fayda yönünü içermesi ve husün türleriyle irtibatlı olması hâlinde günahkâr müminler için tehdidinden vazgeçmesi mümkündür.<sup>157</sup> Bu nedenle dilemesine bağlı olarak O'nun böyle kimseleri affetmesi, onlara karşı lütuf ve keremde bulunması anlamına gelir.<sup>158</sup> Nitekim O'nun afv ve gafûr sıfatıyla<sup>159</sup> bağışlamanın vuku bulacağına dair açık ve anlaşılır ayetler<sup>160</sup> ve hadîsler<sup>161</sup>

<sup>152</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 262; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/382.

<sup>153</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/382; *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîlâm*, 109.

<sup>154</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/385.

<sup>155</sup> Teftâzânî'ye göre bağışlamanın manası, özür dileme olmaksızın suçluya verilmesi gereken cezadan vazgeçilmesi ve onun üzerinin örtülmesidir. Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/392.

<sup>156</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/392.

<sup>157</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/396.

<sup>158</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/393, 394.

<sup>159</sup> Allah'ın çokça bağışlayan ve affeden oluşunu ifade eden ayetler için bakınız. en-Nisâ 4/23, 25, 96, 99, 100, 106, 110, 129, 149, 152; el-Mâide 5/3, 9, 34, 39, 74, 101; el-En'âm 6/54, 145, 165; Nûr 24/22, 26; Fussilet 41/43; eş-Şûrâ 42/5, 23, 30, 34; Muhammed 47/15; el-Fetih 48/14, el-Hucurât 49/3, 5, 14; el-Hadîd 57/20, 21, 28; el-Mücadele 58/2, 12; el-Mümtehine 60/7; es-Saf 61/12; et-Tegâbün 64/4; et-Tahrîm 66/1; el-Mülk 67/1, 12; Nuh 71/10; ez-Müezzemmil 73/20; el-Müddessir 74/56.

<sup>160</sup> en-Nisâ 4/48, 116; el-Mâide 5/15; er-Ra'd 13/6, eş-Şûrâ 42/25, 30, 34; ez-Zümer 39/53. Teftâzânî'ye göre bu ayetlerin, küçük günahları affa ya da tövbeden sonra büyük

bulunmaktadır.<sup>162</sup> Tüm bunlar, ne kadar günah işlerse işlesin bir müminin kendisinde bulunan imanının mükâfatını alacağı<sup>163</sup> ve buna bağlı olarak şefaate nail olacağını gösterir.<sup>164</sup>

Verilen bu bilgi ve açıklamalardan anlaşılacağı üzere Teftâzânî, kebîre sahibi mümin kimselerin şefaet beklentisini, günahlarından ötürü ilahî lütuf ve ikramın artmasını istemelerinin bir tezahürü olarak görmektedir. Aynı zamanda ona göre şefaet, o kimselere yönelik son bir

---

günahları affetmeye yahut müstehak olunan cezaları ertelemeye, günahların geneline had cezaları koymamaya, önceki toplumlarda olduğu gibi helak edici sorumluluklar yüklememeye, kimi toplulukların hükmü ortadan kaldırılan fiillerini yapmamaya, veyahut alınlarına suçlarını/günahlarını yazmamaya ve bunun gibi ayıp ve kusurlarını ortaya dökerek dünyada rezil etmemeye hamledilmesi, delil olmaksızın nassların zahirinden ayrılmak anlamına geldiği gibi karinesiz genelleştirme ve tahsis edilen olmaksızın genelin tahsisi anlamına gelir. Ayrıca müfessirlerin görüşlerine ve sahih hadislerin sarîh beyanlarına da aykırıdır. Bu noktada bir aykırılık söz konusu değildir. Zaten Nisâ 48 ile 116. ayetlerde olduğu gibi, kimi nasslar için bu teviller ne doğrudur ne de mümkündür. Zira tövbeyle Allah'ın günahları affetmesi, şirk dışındaki günahlara tahsis edilemez. Kuşkusuz O, tövbeyle şirki de affeder. Yine küçük günahlarda olduğu gibi tövbeden sonra affi meşiyete yani O'nun dilemesine bağlamak da uygun olmaz. Nitekim bu ayetlerde, kötü ve çirkin işlerde nihayete ulaşmayı ifade eden şirkle, korkutma amaçlanmaktadır. Öyle ki şirk tövbesiz affedilmez. Onun dışındaki kabîh fiillerin hepsini dilerse ve isterse affeder. Ta ki ne kadar çok büyük günah olursa olsun. Teftâzânî, *Mekâsîdu'l-kelâm fi 'akâidi'l-islâm*, 690; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/391, 392.

<sup>161</sup> Hz. Peygamber, "lâ ilâhe illallah diyen kimse cennete girer" (Buhârî, İlim, 49; Müslim, İmân, 47, 53; Ebû Dâvud, Cenâiz, 20) ve "her kim zina eden ve hırsızlık yapan olsa da herhangi bir şeyi Allah'a şirk koşmadan vefat ederse cennete girer" (Buhârî, Cenâiz, 10; Bedü'l-Halk, 6; Libâs, 24; İsti'zân, 30; Rikâk, 13, 14; Tevhîd, 33; Müslim, İmân, 153, 154; Zekât, 32, 33; Tirmizî, İmân, 18, Ahmed b. Hanbel, Müsned, 152, 159, 161, 285, 166/6, 442) müjdesini vermiştir. Yine Allah Resûlü, "ömründe imandan başka bir hayrı olmayan bir topluluk cehennem doldurulup kömürleştikten sonra oradan çıkar ve nehir kıyısında biten taneler gibi yeniden hayat bulurlar (Buhârî, Ezan, 129; Rikâk, 52; Tevhîd, 24; Müslim, İmân, 299, 304; Dârimî, Mukaddime 8; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 23/1, 276/2, 534, 56/3, 144, 326, 391/5, 402) diyerek amellerin en faziletli ve Allah katında en değerlisi olan imanın kendisinin bile cehennemden çıkmaya tek başına yeteceğini ve böylece ne kadar çok günah işlerse işlesin günahkâr müminin er ya da geç cehennem ateşinden çıkacağını beyan etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 262.

<sup>162</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/391, 392; *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*, 110-111.

<sup>163</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 262; *Şerhu'l-mekâsîd*, 3/392.

<sup>164</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 261.

umut ve af kapısıdır. Zira bu şekilde bir bağışlama, Allah'ın engin rahmet ve kereminin sonucu ve gereğidir. Bu minvalde Mu'tezile dışındaki diğer İslâm fırkalarının şefaatin varlığı yönündeki itifakı, onun nazarında günahkârların azaptan kurtarılma ihtiyaç ve talebinin iletilmesinin ötesinde bir mana taşımaz.

### **Sonuç**

Şefaati kabul eden düşünce ekollerinin bilhassa konuyu ele alırken başvurdukları ve tutundukları iki teori gözlerden kaçmamaktadır. İlki, Mu'tezile tarafından savunulan istihkak yani hak etme keyfiyeti teorisi, diğeri de Ehli Sünnet tarafından öne sürülen kurtuluş teorisi yani vesilelere yönelerek çıkış yolu arama girişimidir. Nitekim şefaati bir afv vesilesi olarak gören Ehli Sünnet âlimleri, imanın başlı başına bir kurtuluş yolu olduğunu ve buna bağlı olarak kurtuluş imkânının her daim mevcut olduğunu ve şefaatin de bu imkânlardan biri olduğunu vurgularlar. Ancak onlara göre bu imkân, kesin ve garanti olmayıp ihtimal ve olabilirlik içerir.

Mamafih Teftâzânî, şefaati hakkında müntesibi olduğu ekolün bu genel söylemini bir adım ileri taşıyarak şefaate bağışlamanın, Allah'ın lütuf, kerem ve rahmetinin bir sonucu ve gereği olduğunu dile getirir. Açıkçası meseleye dair bu sözüyle diğer Ehli Sünnet'in genel yaklaşımından kısmen de olsa farklı bir tutum sergileyerek bu şekilde bağışlanmanın kesin ve garanti olduğu izlenimi ve algısı uyandırmaktadır. Oysa ulûhiyetini, yegâneliğini ve hükümlerini hiç kimseyle paylaşmayan Allah, bu konuda son sözü söyleyecek tek karar merciidir. Dolayısıyla tüm fiil ve tasarruflarında kendisinin hesaba çekilmesi ve sorgulanması söz konusu olmadığı gibi, ahiret âleminde karşılaşacağımız hüküm ve sonuç da yalnızca O'na aittir.

Şefaati meselesinin, bireysel ve toplumsal açıdan iyiliği özendirme ve kötülükten sakındırmadaki rolü ve etkisinin ortaya konması, meselenin ilahî sıfatlar ekseninde tartışılmasından daha fazla kıymetli ve önemlidir. Zira bu mesele özelinde tespit ve açıklamalarda bulunulurken yaratıcının asıl muhatabı ve hedef kitlesi olan insanın tabiatı, karakteri ve manevî ihtiyaç ve talepleri göz ardı edilemez. Her ne kadar bireysel farklılıklar gereği kimi insan cezadan kaçma eğilimli kimileriye mükâfat elde etme eğilimli olsa da yapısı itibarıyla her insan

rahatlığa, gevşemeye ve nefsinin esiri olmaya daha çok yatkındır. Azap ve korkutma olmadığı sürece bu durum, keyiflerine ve çıkarlarına düşkün olan insanları daha fazla kötülük yapmaya ve sâlih amellere karşı ilgisiz ve kayıtsız kalmaya sevk etmektedir. Bunun için ilahî emir ve yasakların yerine getirilmesi hususunda bir taraftan insanları teşvik ve motive edici ödül vaat edilirken, aslolan onları kötülüklerden alıkoyup iyiliğe yönelmelerini sağlayacak caydırıcı cezalara, uyarı ve korkutmalara ihtiyacın varlığı kaçınılmazdır. Zaten Kur'ânda, insanların bu yapısal özellikleri ve ruh halleri dikkate alınmış ve onlara hitap edilirken azap ile korkutma ve mükâfat ile teşvik bir yöntem ve yaklaşım tarzı olarak takip edilmiştir.

Bir taraftan cennet vaadi ile afv ve şefaatin inancı, mümin kimse için teşvik edici, cesaretlendirici ve motive edici bir fonksiyona sahip olmalıdır. Bunun dışında diğer taraftan da ahirete yönelik uyarı ve tehditler, her şeyden önce o kimseye sorumluluk ve hesap verme duygusu kazandırmalı ve böylelikle ilahî hükümlere karşı hassasiyet ve özen göstermelidir. Aksi hâlde ibadet ve sâlih amellerden yoksun bir iman, zayıflamaya ve sonunda sönüp kaybolmaya mahkûmdur. Bu yüzden af, mağfiret ve şefaatin beklentisi içerisinde sadece Allah'ın inayeti ve rahmetine sığınmamalı ve bunlar garanti ve kesin olarak görülmemelidir. Tabiatıyla bu tutum, bireysel ve toplumsal ölçekte ahlâkî yozlaşmaya ve çöküşe neden olabileceği gibi, amellere karşı tembelliğe, ihmalkârlığa ve duyarsızlığa da sevk edebilir. Oysa tüm yaşamı ve davranışları kuşatan yönüyle iman, bütüncül, dinamik ve aktif şahsiyet oluşturma amacına dönük olup zihinsel, duygusal, kalbî ve bedensel unsurları içine almak zorundadır.

### Kaynakça

- Barlak, Muzaffer. "İbn Teymiyye'nin Felsefî Yöntem Eleştirisi ve Müslüman Filozofları Tekfir Etme Gerekçeleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/81 (Güz 2020), 363-378.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhah tâcu'l-luga ve sıhahu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Mâliyyîn, 4. Basım, 1990.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.

- Gümüšođlu, Hasan. "Ehl-i Sünnet'in Şefaât Anlayışının Oluşmasında İmam Maâtürîdî'nin Görüşlerinin Önemi". *Ekev Akademi* 23/78 (Bahar 2019), 299-314.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayni müretteben alâ hurûfi'l-mu'cemi*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2. Basım, 2010.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisü'l-lüğati*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2. Basım, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd.. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1119.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Halîl el-Hemedânî. *Fadlû'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid. Tunus: Dârü't-Tûnisiiyye, 1393/1974.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Halîl el-Hemedânî. *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karadaş, Çağfer. "İslam Düşüncesinde Şefaât nedir Ne Değildir?". *Şefaât Nedir Ne Değildir?*. ed. Adnan Demircan. 107-148. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. çev. Lütfullah Cebeci vd.. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2013.
- Şahinalp, Hacer. "Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Şefaât". *Turkish Studies* 13/25 (Fall 2018), 421-445.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah eş-Şehîr bi Sa'duddîn. *Mekâsıdu'l-keîlâm fi 'akâidi'l-islâm*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah eş-Şehîr bi Sa'duddîn. *Şerhu'l-'akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah eş-Şehîr bi Sa'duddîn. *Şerhu'l-mekâsıd*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.

Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah eş-Şehîr bi Sa'uddîn. *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*. thk. Şeyh Abdülkâdir Ma'rûf el-Kürdî. Mısır: Matbaatü's-Saa'de, 1330/1912.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.

Türkmen, Hasan. "Şemsuddîn es-Semerkindî'de İman-Amel İlişkisi". *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017 Haziran), 21-39.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *Esâsü'l-belâğati*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.