

10. | 1. | 2022
cilt | sayı | mayıs
volume | issue | may

e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Dergiabant Medical Journal



Dergiabant

Cilt/Volume: 10 Sayı/Issue: 1 Bahar/ Spring 2022



e-ISSN: 2148-0494

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



İmtiyaz Sahibi/Owner

Bolu Abant İzzet Baysal
Üniversitesi Adına

On Behalf of Bolu Abant İzzet
Baysal University

Prof. Dr. Mustafa Alişarlı
(Rektör/Rector)



Sorumlu Müdür/Responsible Manager

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Adına

On Behalf of Bolu Abant İzzet Baysal
University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Mustafa Alişarlı
(Rektör/Rector)





Editörler/Editors

Doç. Dr. Cahid KARA
Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL



Editör Yardımcıları/Subeditors

Arş. Gör. Abdullah ÇAN
Arş. Gör. Faruk KORKMAZ
Arş. Gör. Osman Said EVDÜZEN
Arş. Gör. Şerife Nur ÇELİK



Dil Editörleri/Language Editors

Doç. Dr. Ayhan ÖZ
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Faruk ÇİFÇİ
Arş. Gör. Alırıza FARIMAZ





Yayın Kurulu/Editorial Boards

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR/İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ/Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ayhan ÖZ/İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Cahid KARA/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ/Ankara Hacı Bayram Veli İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Osman MUTLUEL/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ömer BAŞKAN/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. S. Nuri AKGÜNDÜZ/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Süleyman KAYA/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Bedriye REİS/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih DEMİRCİ/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Macit DEMİRER/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YAŞAR/Ankara Yıldırım B. Üniv. Sağ. Hiz. Meslek Yüksekokulu

Dr. Öğr. Üyesi Nusret DEDE/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





Hakem Kurulu/Referee Board

Dergiabant, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergiabant uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept confidential and not published.



İletişim Adresi/Official Contact

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi 14280 Gölköy/Bolu
Tel: 0374 253 40 05 Faks: 0374 253 40 06
e-posta: dergiabant@hotmail.com



Dergiabant, **Ulakbim TR DİZİN** (Cilt 5, Sayı 9 [Bahar 2017] sayısından itibaren, Kabul Tarihi: 23.02.2018), Sosyal Bilimler Atıf Dizini, Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Türk Eğitim İndeksi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.

Dergiabant has been issued by TR DIZIN since (v.5, is.9 [Spring 2017] acceptance date: 23.02.2018), Sosyal Bilimler Atıf Dizini, Adademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Turk Eğitim İndeksi, TDV Islam Araştırmaları Merkezi (ISAM).





Dergiabant, tüm editöryal süreçlerini TÜBİTAK ULAKBİM çatısı altında hizmet veren **DergiPark** elektronik platformu üzerinden yürütmekte ve sadece online yayın yapmaktadır.



- ❖ *Dergiabant*, BAİBÜ İlahiyat Fakültesi tarafından **yılda iki kez** (Mayıs/Kasım) yayımlanan bilimsel ve **hakemli** bir dergidir.

Dergiabant is an academic and refereed journal which has been published by BAIBU Faculty of Theology two times a year (May/November).

- ❖ Dergide yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmalıdır.

The articles which have been sent in order to be published in the journal have to be prepared according to the related rules.

- ❖ Dergide yayımlanan yazıların akademik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Academic and legal responsibility of the articles published in the journal belongs to their authors.

- ❖ Yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Citing articles can be permitted by quoting the source.

- ❖ Makale gönderim tarihleri: Bahar dönemi **1 Ocak - 28 Şubat**, Güz dönemi **1 Temmuz - 31 Ağustos**.

Article submission dates: Spring semester **1 January - 28 February**, Fall semester **1 July - 31 August**.





Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdullah Çolak, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Adem Apak, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Bostancı, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Ocak, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Kaya, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin Erul, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci, Siirt Üniversitesi
Prof. Dr. Erdiñç Ahatlı, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk Beşer, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, Muş Alparslan Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Hacak, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Osman Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Kamil Güneş, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet Tarakçı, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Gencer, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Necmettin Gökür, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Salih Çift, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Sinan Öge, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şuayb Özdemir, Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Vejdi Bilgin, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf Doğan, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya Üniversitesi





İçindekiler/Contents

❖ Araştırma Makaleleri / Research Articles

- **İslam DEMİRCİ** [1-25]
Türk Medeni Kanunu'nda Düzenlenen Ayrılık Kararının İslâm Hukuku Bakımından Uygulanabilirliği
Applicability of the Separation Decision Regulated in the Turkish Civil Law According to the Islamic Law
- **Elif Nur Erkan BALCI** [26-47]
Philip L. Quinn'in Teolojik İradencilik Yorumu ve Savunusu
Philip L. Quinn's Interpretation and Defense of Theological Voluntarism
- **Mehmet Faruk ÇİFÇİ** [48-70]
Osmanlı'nın İlmî Mirası Çerçevesinde Mudurnulu Arap Dilcileri ve Edebiyatçıları
Within the Framework of the Ottoman Scientific Heritage Arabic Linguists and Writers from Mudurnu
- **Mehmet TAŞDELEN** [71-94]
Cihadî Seleflik Bağlamında Neo-selefliğe Eleştirel Yaklaşım
Critical Approach to Neo-salafism in the Context of Jihâdî Salafism
- **Yasemin BARLAK** [95-115]
Cerîr b. Abdullah el-Becelî: Kabilesi, Hz. Peygamber İle İlişkileri ve İrtidâd Olaylarındaki Rolü
Jarîr b. 'Abdallâh al-Bajalî: His Tribe and Relationship with the Prophet, and Role in Apostasy Cases
- **Mehmet SÜME** [116-148]
Osmanlı Yerel Yönetiminde İmamın Yeri ve Önemi: Bolu Örneği (19. ve 20. yy)
The Place and Importance of the Imam in the Ottoman Local Administration: The Case of Bolu (the 19th and 20th centuries)
- **Ramazan BARMAN** [149-176]
Kur'ân'a Göre Toplumsal Tabakalaşma
Social Stratification According to the Qur'ân
- **Faruk SÖNMEZ** [177-192]
Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın Manzum Halvetî Uşşâkî Silsile-nâme'si
Poetic Khalwatî Ushshâkî Silsilenâme (Genealogy) of Kuloğlu Shaykh Hajji Ilyas

• **Hızır YAĞCI** [193-211]

Lahn Meselesinin Hadisçilere Göre Değerlendirilmesi

Evaluation of Lahn Issue According to Muḥaddiths

• **Necmettin ÇALIŞKAN** [212-236]

منهج الماتريدي في تفسير المبهمات بالتركيز على رسالة الآية في كتابه التأويلات

Mâtürîdî'nin Te'vîlât'ında Mübhemâta İlişkin Mesaj Odaklı Yorum Anlayışı

• **Fatih KANCA** [237-265]

Edeb-Ahlâk Türü Eserlerde Âyetlerin Yorumlanma Biçimi: Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i Özelinde

The Method of Interpreting the Verses of the Qur'ân in Works of Ethics and Morality Genre: An Analysis of *Kitâb al-Adab al-Dunyâ w'al-Dîn* by al-Mâwardî



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli *Dergiabant* okurları;

Dergiabant'ın Mayıs 2022 dönemi 10. cilt, 1. sayısını takdim etmekten büyük mutluluk duyuyoruz.

Akademik bir dergide yayın yapmak, özellikle sosyal bilimler alanında uzun bir süreci gerekli kılmaktadır. Yazar uzun okumalar ve araştırmalar neticesinde zihnen çözüme kavuşturduğu bir sorunu makale formunda yazıya geçirmektedir. Bu noktada yazarın düşüncelerinin bir nevi somutlaştığı, diğer bir ifadeyle ete kemiğe büründüğü yazı dili ve kullanılan kelimeler oldukça önemlidir. Yazar makalesindeki düşüncelerini aktarmada kullandığı kelime ve cümle yapılarıyla okuyucusuna ulaşabilmektedir. Makalenin bu kısmı esasen yazar-okuyucu arasında gerçekleşmektedir. Bunun yanı sıra makalenin yayınlandığı ve görsel şekle kavuştuğu alan ise dergi ile ilgili olmaktadır. Makalenin alana katkısı hakemler tarafından değerlendirilirken, şekil kısmını derginin yayın ve yazım kuralları belirlemektedir. Dergimize gönderilen bazı makalelerde yazım kurallarına dikkat edilmediği, oldukça serbest bir formda yazıldıkları görülmektedir. Her ne kadar tüm makaleler büyük bir dikkatle incelenirse de mevcut yazım kurallarına dönüştürmekte editör yardımcılarıyla yazar arasında yoğun bir teşrik-i mesai yaşanmaktadır. Bu durum süreci uzattığından zaman olarak bizleri de sıkıntıya düşürmektedir. Yayın sürecini suhûletle sürdürebilmek amacıyla yazarlarımızdan ricamız dergimize makale göndermeden önce, yayın ve yazım kurallarını dikkatlice okumalarıdır.

Değerli araştırmacı ve yazarlarımız tarafından bu sayımızda da geniş bir teveccühe mazhar olduğumuzu belirtmek isteriz. Dergimizin bu sayısında İslâm hukuku, tefsir, hadis, kelâm, Arap dili ve belagatı, din felsefesi, İslam tarihi ve Türk İslam edebiyatı alanında kaleme alınmış toplam on bir adet araştırma makalesi yer almaktadır. Farklı alanlarda birbirinden kıymetli araştırmalarıyla akademi dünyasına katkılarda bulunan değerli yazarlarımıza bu çabalarından dolayı *Dergiabant* ailesi olarak teşekkür ederiz. Bu konuda dergimizin yayın kriterlerine uymadığı tespit edilen veya alan hâkimiyeti noktasında yetersiz olduğunu düşündüğümüz bazı makaleleri geri çevirmek zorunda kaldığımızı üzümlere belirtmek isteriz.

Bu düşüncelerle emek mahsulü kıymetli araştırma yazılarını dergimizde yayımlamayı tercih eden muhterem yazarlara, makaleleri değerlendirip katkı sunan değerli hakemlere, yayın ve danışma kurulunda yer alan kıymetli hocalarımıza ve makalelerin ön incelemesinden mizanpajına kadar yayım sürecinin tüm aşamalarında görev alan editör yardımcısı arkadaşlarımıza samimi teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Editörler/Editors

Doç. Dr. Cahid Kara

Doç. Dr. Kılıç Aslan Mavil



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 1
(Mayıs/May 2022)

Türk Medeni Kanununda Düzenlenen Ayrılık Kararının İslâm Hukuku Bakımından Uygulanabilirliği

Applicability of the Separation Decision Regulated in the Turkish Civil Law According to the Islamic Law

İslam Demirci

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Giresun University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Law
Giresun/Turkey

islamdemirci@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-6786-9443

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 23 Şubat 2022

Date Received: 23 February 2022

Kabul Tarihi: 28 Mayıs 2022

Date Accepted: 28 May 2022

Yayın Tarihi: 31 Mayıs 2022

Date Published: 31 May 2022

Yayın Sezonu: Bahar

Publication Season: Spring

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1077924>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Demirci, İslam. "Türk Medeni Kanununda Düzenlenen Ayrılık Kararının İslâm Hukuku
Bakımından Uygulanabilirliği". *Dergiabant* 10/1 (Mayıs 2022), 1-25.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1077924>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Türk Medeni Kanununda Düzenlenen Ayrılık Kararının İslâm Hukuku Bakımından Uygulanabilirliği

Öz

Türk Medeni Kanununda boşanma ile beraber ayrılık da bir kurum olarak kabul edilmiş, boşanma davası açma hakkı olan eşe, kanunda belirlenmiş şartları taşıması durumunda, ayrılığı talep etme imkânı verildiği gibi, hâkime de ayrılığa karar verebilme yetkisi tanınmıştır. Köken itibarıyla Katolik Kilise Hukukuna dayanan ayrılık kararının gayesi, aralarında geçimsizlik ve uyuşmazlık ortaya çıkıp evlilikleri sallantıda olan eşlerin, aralarındaki evlilik bağı hukuken devam etmekle birlikte bir müddet ayrı yaşamalarının sağlanması yoluyla, evlilik birliğinin çözülmesini engelleme ve ortak hayatı yeniden kurmalarını sağlamaya yöneliktir. Bu çalışmanın amacı, İslâm hukuku bakımından ayrılık kararının uygulanabilir olup olmadığının belirlenmesidir. Bu kapsamda öncelikle ayrılık kararını tanıtan kısa bir girişten sonra, İslâm hukukunda ayrılık kararına benzer, ric'î talâk, sulh teşebbüsü ve tahkîm gibi uygulamalar üzerinde durulmuş, ardından ayrılık kararının İslâm hukuku bakımından uygulanabilirliği değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Sonuç olarak, ayrılık kararının Türk hukukundaki uygulamasından olumlu bir sonuç alınmaması bir yana, İslâm hukuku açısından ayrılık kararına hem ihtiyacın bulunmaması, hem de yürürlükteki haliyle İslâm hukukundaki boşanma sistemine uygun olmaması nedeniyle uygulanabilir olmadığı değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Ayrılık Kararı, Ric'î Talâk, Sulh, Tahkîm.

Applicability of the Separation Decision Regulated in the Turkish Civil Law According to the Islamic Law

Abstract

In the Turkish Civil Code, separation along with divorce has been accepted as an institution, and the spouse who has the right to file a divorce case is allowed to demand separation if he/she meets the conditions specified in the law, and the judge is also given the authority to decide on separation. The purpose of the separation decision, which is based on the Catholic Church Law in origin, is to prevent the dissolution of the marriage union and to re-establish the common life by ensuring that the spouses whose marriages are shaky due to incompatibility and conflict, live separately for a while, although the marriage bond between them continues legally. In this study, it has been tried to determine whether the separation decision is applicable in terms of the Islamic law. Within the scope of this study, firstly, after a brief introduction an entry to the decision to separate, the practices similar to the decision of separation in the Islamic law such as divorce with three talaq, conciliatory proceedings, and strength are emphasized, afterward, the applicability of the decision of separation in terms of the Islamic law is evaluated. As a result, apart from the fact that the application of the separation decision in the Turkish law did not have a very positive result, it has been evaluated that it is not applicable because there is no need for the separation decision in terms of the Islamic law, and it is not suitable for the divorce system in the Islamic law.

Keywords: Islamic Law, Separation Decision, Talâq Raj'ah, Reconciliation, Arbitration.

Giriş

Evliliğin sona erme nedenlerinden birisi boşanmadır. Hukuk sistemlerinin boşanmaya ilişkin farklı yaklaşımları söz konusudur. Bu yaklaşımlar genellikle boşanma yasağı sistemi, boşanma serbestisi sistemi ve boşanmayı belli sebeplere ve hâkim kararına dayandıran sistem şeklinde üçlü tasnifle ele alınmaktadır.

Boşanmayı kabul etmeyen “Boşanma Yasağı Sistemi”, Katolik Kilisesi hukuku tarafından X. yüzyılda benimsenmiş ve Batı’da boşanma kurumuna oldukça yaygın bir şekilde uzun süre egemen olmuş bir görüştür. Bu görüşe göre evlilik, Hıristiyanlar nezdinde kutsal sayılan olgularındandır ve kocanın iradesiyle değil, ancak ölümle son bulabilir. Yine bu görüşe göre evlilik bağının ortadan kaldırılması söz konusu olmayıp sadece zina ve diğer ağır hallerde ayrılık mümkündür. Hâkim, bu durumlarda, “yataкта, masada ve konutta birlikte olmama” anlamına gelen ayrılığa hükmedebilir. Katolik Kilisesi tarafından kabul edilmiş ve katı bir şekilde savunulmuş olan bu görüş, XVI. yüzyılda başlayan reform hareketleri esnasında boşanma lehinde kuvvetli bir akımın doğmasına yol açmış ve 1789 Fransız İhtilâlinde sonra da Avrupa’da boşanma yasağı büyük ölçüde kalkmıştır.¹

Boşanmayı kabul etmeyen görüşün karşıtı olan “Boşanma Serbestisi Sistemi”, temelde “iki tarafın serbest iradeleriyle meydana gelen evliliğin yine serbest irade ile sona erdirilebilmesi” düşüncesine dayanır. Bu itibarla eşlerin ortak kararıyla ya da eşlerden birinin isteğiyle evlilik ilişkisine diledikleri zaman, herhangi bir sebep göstermeksizin son vermeleri mümkündür. Geçmişte Roma, Cermen, Bâbil, İbrâni ve Arap hukukları gibi birçok hukuk sisteminde serbest boşanma görüşü uygulanmıştır. İslâm hukukunda hâkim kararıyla evliliğe son verilebilme imkânı varsa da daha çok Boşanma Serbestisi Sistemi hakimdir. Bu açıdan, İslâm hukukunda boşama yetkisi kural olarak kocaya ait olup, kocanın tek taraflı beyanı ile evlilik birliği sona erebilmektedir. Bununla beraber belli şartlarda eşlerin karşılıklı anlaşmasıyla veya kadının tek taraflı beyanı ile da boşanma gerçekleşebilir.²

“Boşanmayı Belli Sebeplere ve Hâkim Kararına Dayandıran Sistem” ise boşanma yasağı sistemiyle serbest boşanmayı kabul eden görüş arasında bir konumda bulunmaktadır. Bu sistem, Protestan Kilise hukukunun Katolik Kilise hukukuna karşı bir tepkisi olarak ortaya çıkmıştır. Bu görüşe göre, boşanma yoluyla evliliğe son verilebilir. Ancak boşanmanın gerçekleşebilmesi için “kanunda öngörölmüş bir sebebe dayanması” ve ayrıca “hâkimin hükmüyle gerçekleşmesi” şarttır. Bugün modern hukuk sistemlerinin birçoğunda olduğu gibi Türk Medeni Kanunu (TMK) da boşanmada bu sistemi kabul etmiştir. Bu görüşü benimseyen ülkelerden bazıları aynı zamanda ayrılığı da düzenlemiştir.³ Aynı şekilde Türk Medeni Kanununda da ayrılığa yer verilmiştir.

Aralarında geçimsizlik ortaya çıkan eşlerin evlilik birliğinin korunmasına ilişkin alınan bir tedbir olan ayrılık kararında eşlerin aralarındaki evlilik bağı hukuken devam etmekle birlikte geçici bir süre ile ayrı yaşamaları sağlanır.

¹ Turgut Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku, Aile Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınları, 2008), 2/238; Ali Bardakoğlu, “Hukuki ve Sosyal Açıdan Boşanma”, *Türk Aile Ansiklopedisi* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991), 1/200; Nihat Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 21-24.

² Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/238; Bardakoğlu, “Hukuki ve Sosyal Açıdan Boşanma”, 1/200-201; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 18-21. Nihat Dalgın İslâm hukukunun bu üçlü sistem içerisinde boşanma serbestisi sistemi içerisinde gösterilmesinin isabetli olmadığını söylemekte ve onu boşanma yetkisinde farklı bir yol izleyen sistem olarak ifade etmektedir. Bk. Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 27-29.

³ Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/239; Bardakoğlu, “Hukuki ve Sosyal Açıdan Boşanma”, 1/201.

İslâm hukukuna ilişkin yayınlarda ayrılık kararını ele alan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Türk hukuku literatüründe ise konu, Medeni Hukuk ve/veya Aile Hukuku konularını genel olarak işleyen eserlerde ele alındığı gibi ayrılığa dair yazılan müstakil çalışmalarda da incelenmiştir. Genel olarak Medeni Hukuk ve/veya aile Hukuku konularını işleyen eserlere örnek olarak Aydın Zevkliler'in *Medeni Hukuk: Giriş ve Başlangıç Hükümleri, Kişiler Hukuku, Aile Hukuku*; Turgut Akıntürk'ün *Türk Medenî Hukuku, Aile Hukuku* ve Mustafa Dural vd.'lerinin *Türk Özel Hukuku Cilt III Aile Hukuku* kitapları sayılabilir. Konuya dair müstakil çalışmalara örnek olarak Şakir Berki'nin "Boşanma ve Ayrılık", Haluk Burcuoğlu'nun "Ayrılık Kurumunun Uygulanabilirliği Sorunu", Ömer Uğur Gençcan'ın "Ayrılık Kararı Verilmesi ve Sonuçları" isimli makaleleriyle, Ali Öztürk'ün *Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları*, Halük Gedikli'nin *Boşanma ve Ayrılık Davalarında Alınacak Geçici Önlemler ve Tedbir Nafakası* adlı tezleri zikredilebilir. Bu çalışmalardan özellikle Ali Öztürk'ün doktora tezi, ayrılık kararının Türk hukukunda uygulanması neticesinde ortaya çıkan eleştiriler ve uygulamaya yönelik teklifler üzerinde yoğun bir şekilde durması yönüyle önem arz etmekte, Haluk Burcuoğlu'nun makalesi de ayrılığın Türk hukukunda uygulanabilir olup olmadığı konusundaki görüş ve teklifleriyle ön plana çıkmaktadır.

Türk Medeni Kanununda düzenlenen ayrılık kararının İslâm hukuku açısından uygulanabilir olup olmadığı konusunu ele alan müstakil bir araştırma olmaması nedeniyle kaleme alınan bu çalışma bu alandaki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

1. Ayrılık Kararı

Boşanma hukukuna ilişkin bir kurum olan ayrılık, ancak hâkim tarafından verilebilen *yenilik* doğuran bir karardır.⁴ Ayrılık kararı verilebilmesi için, eşlere boşanma davası açma hakkı veren boşanma sebeplerinden birinin gerçekleşmiş olması, bu sebebe dayanılarak açılmış bir boşanma veya ayrılık davasının olması ve ortak hayatın yeniden kurulması olasılığının bulunması şarttır (TMK m. 167, 170).⁵

Boşanma davası, evliliğin sona ermesine ilişkin olduğu halde, ayrılık, evlilik birliğini ortadan kaldırmaksızın sadece eşlerin ortak hayata ara vermelerini sağlamaya yöneliktir.⁶

TMK m. 167'ye göre, "Boşanma davası açmaya hakkı olan eş dilerse boşanma, dilerse ayrılık isteyebilir." Ayrılık davası açılması halinde hâkim ancak ayrılığa karar verebilir, yoksa boşanmaya karar veremez (TMK m. 170/II). Fakat davayla boşanma talep edilmişse, hâkim boşanmaya karar verebileceği gibi tarafların barışarak ortak hayatın yeniden

⁴ Halil Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976), 17; Mustafa Dural vd., *Türk Özel Hukuku Cilt III Aile Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2021), 3/128; Halük Gedikli, *Boşanma ve Ayrılık Davalarında Alınacak Geçici Önlemler ve Tedbir Nafakası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 6; Ali Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 41.

⁵ Gedikli, *Boşanma ve Ayrılık Davaları*, 7; Ömer Uğur Gençcan, "Ayrılık Kararı Verilmesi ve Sonuçları", *Yargıtay Dergisi* 38/4 (Ekim 2012), 89; Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 42.

⁶ Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/128; Gedikli, *Boşanma ve Ayrılık Davaları*, 6.

kurulması ihtimalinin bulunduğunu gördüğü takdirde ayrılığa da hükmedebilir. Kanun bu konuda hâkime takdir yetkisi tanımaktadır (TMK m. 170/III).⁷

Boşanma ve ayrılık davalarının gerekçeleri aynıdır. TMK'da boşanma sebepleri yanında ayrıca ayrılık sebepleri şeklinde bir düzenleme yapılmadığından, boşanma sebepleri aynı zamanda ayrılık için de geçerlidir.⁸

1.1. Ayrılığın Gayesi

Ayrılık, Katolik Kilise hukukunun ortaya çıkardığı bir kurumdur. Boşanmanın yasaklandığı bu sistemde, ayrılıkla, boşanma yasağının mahzurlarını kısmen ortadan kaldırma amacı güdülmüş, bir arada yaşamaları imkânsız ya da çok güç hale gelmiş eşlere hiç olmazsa hayatlarını, bir süreyle sınırlı olmaksızın (sürekli/süresiz olarak) ayrı yerlerde sürdürme imkânı tanınmak istenmiştir. Buna göre müşterek hayatın eşler için çekilmez hale gelmesi halinde ayrılığa hükmedilir. Evlilik bağı ortadan kaldırmayan bu kararlar eşler sadece birlikte yaşama yükümlülüğünden kurtulmuş olurlar.

Katolik Kilise hukukunun bu anlayışını benimseyen İsviçre Medeni Kanunu, süresiz ayrılık kararı yanında, aralarında geçimsizlik ortaya çıkıp boşanmanın eşine gelen eşlerin geçici bir süre ayrı yaşamalarını sağlayıp barışmalarını temine yönelik olarak süreli ayrılığı da düzenlemiştir. Ayrılık kararının Türk hukukunda yer almasının sebebi de 1926 yılında yürürlüğe giren önceki Medeni Kanunun İsviçre Medeni Kanunundan iktibas edilmiş olmasına dayanmaktadır. Ancak bu iktibas gerçekleştirilirken, eşlerin barışmalarını sağlama amacına yönelik bir yol olarak sadece süreli ayrılık kabul edilmiş, toplumun inanç ve geleneklerine aykırı olması ve kişilerin dinî inançlarını tatmin etmek gibi bir amaca hizmet etmemesi nedeniyle süresiz ayrılığa yer verilmemiştir (TMK m. 171).⁹

1.2. Ayrılık Kararının Sonuçları

Ayrılık kararı, doğurduğu sonuçlar bakımından boşanmadan farklıdır. Boşanmada hem hukuken hem de fiilen evlilik birliği sona ererken, ayrılıkta evlilik birliği hukuken değil, sadece fiilen sona ermekte ve ortak hayat geçici olarak "tatil" edilmektedir. Bu nedenle ayrılık kararının sonuçları ortak hayata geçici olarak ara verilmesi ile bağlantılıdır ve boşanmaya göre daha sınırlıdır.¹⁰

Bu sonuçların bazıları, ayrılık kararının alınmasıyla kendiliğinden ortaya çıkarken, bazıları mahkeme kararıyla oluşmaktadır. Mahkeme kararıyla ortaya çıkan sonuçların bir

⁷ Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/274-275; Aydın Zevkliler, *Medeni Hukuk: Giriş ve Başlangıç Hükümleri, Kişiler Hukuku, Aile Hukuku* (Ankara: Savaş Yayınları, 1992), 822-823; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/129.

⁸ Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/275; Zevkliler, *Medeni Hukuk*, 823; Gedikli, *Boşanma ve Ayrılık Davaları*, 7.

⁹ Şakir Berki, "Boşanma ve Ayrılık", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 32/1 (Mayıs 1975), 146-147; Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 16-17; Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/275; Haluk Burcuoğlu, "Ayrılık Kurumunun Uygulanabilirliği Sorunu", *Bülent Davran'a Armağan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Eğitim Öğretim ve Yardımlaşma Vakfı Yayını, 1998), 59; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/128; Gedikli, *Boşanma ve Ayrılık Davaları*, 6; Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 56-58.

¹⁰ Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 238.

kısmı re'sen mahkeme tarafından alınırken, bazıları ancak eşlerden birinin talebi neticesinde ortaya çıkmaktadır.¹¹

Ayrılık kararının alınmasıyla kendiliğinden oluşan sonuçlar şunlardır: Ayrılık kararı, boşanmadan farklı olarak evlilik birliğine ve bundan doğan hak ve yükümlülükler son vermez, evlilik devam eder. Sadece, ayrılık kararıyla eşlere ayrı yaşama hakkı tanındığından, eşlerin birlikte yaşama yükümlülüğü ve evlilik birliğini temsili geçici olarak askıya alınır. Bunun dışında, evlilik birliğinde mutluluğu sağlama, çocuklara özen gösterme, eşine sadık kalma, birliğin giderlerine katılma ve dayanışma ve yardımcı olma gibi yükümlülükler devam eder. Ayrılık esnasında eşlerden biri ölecek olursa, evlilik birliği ölümle sona ermiş olur ve eşler hem birbirinin yasal mirasçısı olurlar hem de ölüme bağlı tasarruflardan kaynaklanan haklarını kaybetmezler. Ayrılık süresi içinde doğan çocuklar evlilik birliği devam ederken doğmuş olduklarından soy bağının kurulmasına ilişkin hükümler bunlara da uygulanır.¹²

Mahkeme kararıyla (re'sen veya talebe bağlı olarak) ortaya çıkan sonuçlar ise şunlardır: Ayrılık kararı halinde hâkim, eşler arasında sözleşmeyle belirlenen mal rejiminin kaldırılmasına karar verebilir (TMK m.180).¹³ Eşlerden birinin talebi üzerine hâkim, tedbir nafakasıyla iştirak nafakasına ve çocuğun velayetinin ayrılık süresi içinde anne babadan hangisine verileceğine karar verir.¹⁴ Hâkim ayrıca, çocuğun diğer taraf ile kişisel ilişkilerinin ne şekilde düzenleneceğine de karar verir.¹⁵ Bütün bunların yanında boşanma veya ayrılık davası sırasında hâkim tarafından benzer tedbirlerin re'sen alınması da söz konusudur (TMK m. 169).¹⁶

1.3. Ayrılığın Sona Ermesi

Hâkim ayrılığa karar verdiğinde kararında ayrılık süresini de göstermek durumundadır. Zira TMK, sadece süreli ayrılığı benimsemiş, ayrılığa bir yıldan üç yıla kadar bir süre için karar verilebileceğini belirlemiştir. Hâkim takdir yetkisini kullanarak, ayrılığın bu süreler içinde ne kadar devam edeceğini serbestçe belirler. Bu süre, kararın kesinleşmesi ile başlar (TMK m. 171).¹⁷ Ayrılık ise şu durumlarda sona erer:

Ayrılık süresi içinde veya sonunda eşlerin barışarak ortak hayatı yeniden kurlmaları ile ayrılık sona erer.¹⁸ Burada barışmış olma yani ortak hayatın yeniden kurulmuş olup olmadığının tartışmalı olduğu durumlar söz konusudur. Mesela eşlerin dışarıda yemek

¹¹ Gençcan, "Ayrılık Kararı", 99.

¹² Berki, "Boşanma ve Ayrılık", 148-149; Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 17; Zevkliler, *Medeni Hukuk*, 822-823; Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/275-276; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/137; Gençcan, "Ayrılık Kararı", 99-105; Gedikli, *Boşanma ve Ayrılık Davaları*, 6; Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 238-239.

¹³ Berki, "Boşanma ve Ayrılık", 148; Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/276; Gençcan, "Ayrılık Kararı", 106; Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 239.

¹⁴ Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/276; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/137, 139; Gençcan, "Ayrılık Kararı", 106, 109.

¹⁵ Berki, "Boşanma ve Ayrılık", 148-149; Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/276; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/139; Gençcan, "Ayrılık Kararı", 108.

¹⁶ Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/283-287; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/134-136.

¹⁷ Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/275; Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 42.

¹⁸ Zevkliler, *Medeni Hukuk*, 823; Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/276; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/139.

yemeleri ortak hayatın yeniden kurulduğu anlamına gelmediği yönünde değerlendirilirken, ayrılık süresi içinde karı kocanın cinsel ilişkide bulunmalarının, ortak hayatın yeniden kurulması anlamına gelip gelmediği tartışılmıştır. Yargıtay, ayrılık süresi içinde eşlerin cinsel ilişkide bulunmalarının yasaklanmadığı, birkaç kez otelde geceleyip arızı olarak cinsel ilişki kurabilecekleri görüşündedir. Yargıtay böyle bir davranışın evlilik birliğini sürdürme amacına yönelik bir davranış sayılması ve bunun barışma şeklinde yorumlanmasına karşıdır. Bu görüşe destek veren hukukçular da vardır. Ancak kimi hukukçular, yatak birliğini ortak hayata dönme olarak kabul etmektedirler. Bunun üzerine bir de cinsel ilişki kurulmuşsa ortak hayatın çekilebilir olduğu ve bu çekilebilir hayata dönüldüğünün bir göstergesi sayılması gerektiği görüşündedirler.¹⁹

Ayrılık ayrıca, ayrılık süresi içinde ölüm, ölüm karinesi, hâkim tarafından boşanma, fesih ya da butlan hükmü verilmesi hallerinde sona erer.²⁰ Yine ayrılık, hâkimin belirlediği sürenin dolması ile kendiliğinden sona erer (TMK m. 172/I). Sürenin sonunda ortak hayat yeniden kurulamamışsa eşlerden her biri boşanma davası açabilir (TMK m. 172/II).²¹

2. Diğer Ayrılık Halleri

Ayrılık kararı dışında eşlerin ayrı yaşamalarına imkân veren veya zorunlu kılan başka haller de bulunmaktadır. Bunlar; “eşlerin birlikte yaşamaya ara vermeleri”, “6284 sayılı kanun uyarınca hâkim tarafından ayrılık tedbiri alınması”, “eşlerin boşanma veya ayrılık davasının devamı süresince ayrı yaşamaları” ve “fiili ayrılık” halleridir.

Birlikte Yaşamaya Ara Verilmesi (Fiilen Ayrı Yaşama): Eşlerin evlilik birliği devam ederken birlikte yaşamaya ara vermeleri (fiilen ayrı yaşamaları), boşanma hukukuna ilişkin bir kurum olmayıp, hâkim kararı olmasa da evlilik birliğini korumak için alınan geçici bir tedbirdir (TMK m. 197/I). Bunun için TMK m. 197/1’de “Eşlerden biri ortak hayat sebebiyle kişiliği, ekonomik güvenliği veya ailenin huzuru ciddi biçimde tehlikeye düştüğü sürece ayrı yaşama hakkına sahiptir” şeklinde sayılan sebeplerden birinin varlığı yeterlidir, yoksa eşlere boşanma davası açma hakkı veren sebeplerden birine dayanılarak açılmış bir boşanma veya ayrılık davasının bulunması şart değildir (TMK m. 197/II).²² Yukarıda sayılan üç halden birinin bulunması halinde ciddi tehlikeyle karşı karşıya kalan eş aile konutundan ayrılıp başka bir konuta yerleşebilecektir. Bunun için ayrıca hâkimden izin alması gerekmez.²³

Eşlerin evlilik birliği devam ederken fiilen ayrı yaşamaları geçici bir hal olarak düşünüldüğünden, eşler belirli bir süre tespit edilmesini hâkimden talep etmedikleri müddetçe, ayrı yaşama bir süreyle sınırlandırılmamıştır. Dolayısıyla birlikte yaşamaya ara verilmesinin sonunda ortak hayatı yeniden kuramazlarsa bu durum, hâkim tarafından boşanma hükmü verilmesine sebep olamaz, zira eşlerin evlilik birliği devam ederken fiilen

¹⁹ Gençcan, “Ayrılık Kararı”, 111.

²⁰ Öztürk, *Türk Hukuku’nda Ayrılık*, 239.

²¹ Berki, “Boşanma ve Ayrılık”, 151; Zevkliler, *Medeni Hukuk*, 824; Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/276; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/139; Gençcan, “Ayrılık Kararı”, 111.

²² Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/193; Öztürk, *Türk Hukuku’nda Ayrılık*, 42.

²³ Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/137.

ayrı yaşamaları özellikle evlilik birliğinin korunmasına yönelik düzenlenmiştir. Birlikte yaşamaya ara verilmesi, amaçları ve evlilik birliğinin ve yükümlülüklerinin devam edip etmemesine ilişkin sonuçları bakımından ayrılık kararına benzer. Fakat sebepleri ve sonunda boşanmayı gerektirip gerektirmemesi bakımından ise ayrılıktan farklıdır.²⁴

6284 Sayılı Kanun Uyarınca Hâkim Tarafından Ayrılık Tedbiri Alınması: 6284 Sayılı Kanun uyarınca hâkim tarafından alınan ayrılık tedbiri ise, şiddete karşı etkin bir rol almayı amaçlayan geçici nitelikte bir tedbirdir ve ancak hâkim buna karar verebilir. Bunun için eşlerden birinin diğer eş tarafından şiddete maruz bırakılması veya maruz bırakılma ihtimali bulunması şarttır. Bu tedbire ilk defasında en çok altı aylık süre için karar verilir ve bu tedbir semeresiz kaldığı takdirde şiddet uygulayan eş zorlama hapsine tabi tutulur.²⁵

Eşlerin Boşanma veya Ayrılık Davasının Devamı Süresince Ayrı Yaşamaları: Eşlerin, boşanma veya ayrılık davasının devamı süresince ayrı yaşamaları da ayrılık hükmü gibi boşanma hukukuna ilişkin olup, evlilik birliğini korumak için alınan geçici nitelikte bir tedbirdir ve hâkim kararı olmasa da eşler tarafından alınabilir. Ancak kanun hâkime, eşlerin barınmasına ilişkin geçici tedbirleri re'sen alma zorunluluğu yüklediğinden o da buna karar verebilir. Bunun için eşlere boşanma davası açma hakkı veren sebeplerden herhangi biriyle açılmış olan bir boşanma veya ayrılık davasının bulunması şarttır.²⁶

Fiili Ayrılık (Ortak Hayatın Yeniden Kurulamaması): Ortak hayatın yeniden kurulamaması olgusu, genel boşanma sebeplerinden biridir (TMK m. 166/IV). Böyle bir olgunun boşanma sebebi olarak kabulüyle güdülen amaç, birbiriyle ortak hayatı sürdürme konusunda hiçbir şekilde anlaşamayan, uzunca bir süre ayrı yaşayan ve bir türlü bir araya gelemeyen eşlerin boşanmalarına, maddi olarak çökmüş olan evliliklerin hukuki yönden de sona ermesine imkan sağlamaktır.²⁷ Ortak hayatın yeniden kurulamaması sebebiyle boşanmaya karar verilebilmesi için şu şartlar bulunmalıdır:

Daha önce herhangi bir boşanma sebebine dayanılarak açılmış ve reddedilmiş bir davanın bulunması gereklidir. Bu şekilde daha önceden açılmış ve reddedilmiş bir dava bulunmadıkça fiili ayrılık hükümleri uygulanamaz. Ayrıca boşanma talebinin reddedilmesinin üzerinden üç yıl geçmiş olmalıdır. Yine ret kararının kesinleştiği anda başlayan üç yıllık süre içerisinde ortak hayatın yeniden kurulamamış olması da gereklidir. Bu üç yıllık süre kesintisiz olarak devam etmelidir. Yukarıda sayılan şartların gerçekleşmesi durumunda, eşlerden her biri dava açarak boşanma isteminde bulunabilir. Hâkim bu durumda boşanmaya karar vermek zorundadır, boşanma ya da ayrılık arasında bir seçim hakkı yoktur.²⁸

3. İslâm Hukukunda Ayrılık Kararına Benzer Uygulamalar

Ayrılık kararının İslâm hukuku bakımından uygulanabilir olup olmadığının belirlenmesinde konu birçok açıdan değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Bu

²⁴ Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/194; Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 42-43.

²⁵ Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 43.

²⁶ Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 43.

²⁷ Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/272.

²⁸ Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/273-274; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/126-127, 137.

değerlendirmede göz önünde bulundurulması gerekli kriterlerden biri, İslâm aile hukukunda boşanma sistemi içerisinde düzenleme yapılarak ayrılık kararı verilmesini gerektirecek bir hukuki boşluğun bulunup bulunmadığı ve taraflar ve toplum maslahatı açısından böyle bir ayrılık kararına ihtiyaç olup olmadığı hususudur. Bu itibarla bu başlıkta İslâm hukukunda ayrılık kararına benzeyen ve/veya benzetilen uygulamalara²⁹ yer verilecek, ayrılık kararıyla karşılaştırılacaktır.

3.1. Ric'î Talâk

İslâm hukukunun boşanma sisteminde, gayesi ve sonuçları bakımından ayrılık kararına en çok benzeyen *kurum* ric'î talâktır. “Talâk kökünden türemiş kelimelerle veya boşama anlamına gelen kelimelerle hemen ya da gelecekte nikâh bağı ortadan kaldırma”³⁰ anlamına gelen talâk, dönülebilir olma veya evliliği derhal sona erdirme yönünden ric'î ve bâin olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.³¹

İslâm hukukunda boşanmada, asıl boşama şekli olarak kabul edilen³² ric'î talâk: “Erkeğin, yeni bir nikâh akdine ve mehre gerek kalmaksızın iddet süresince, boşadığı eşine yeniden dönme imkânı veren dönülebilir boşama” şeklinde tanımlanmaktadır.³³

Talâkın ric'î olabilmesi için; boşamanın (talâkın), birleşmeden (zifaktan) sonra olması, bedel karşılığı yapılmamış olması ve talâk haklarının tüketildiği üçüncü boşama olmaması gerekir. Ayrıca Hanefîler'e göre boşama, beynûnet ifade eden kinayeli lafızlar ile şiddet ve mübalağa ifade eden sıfatlar kullanılmaksızın sarih sözlerle yapılmış olmalıdır. Talâkın ric'î olabilmesi için Hanefîler'in ileri sürdüğü bu şartı diğer mezhepler aramamış, yukarıda sayılan şartların bulunması durumunda, ister sarih ister kinayeli lafızlarla yapılmış olsun, boşamayı kural olarak ric'î kabul etmişlerdir.³⁴ Suriye, Mısır, Ürdün, Fas ve Malezya Medeni Kanunları cumhurun, Hukuk-ı Aile Kararnamesi ise Hanefîler'in görüşlerini kanunlaştırmıştır.³⁵

²⁹ Literatürde ayrılık kararı, ric'î talâk, sulh teşebbüsü, îlâ ve zıhara benzetilmiştir. Bk. Berki, “Boşanma ve Ayrılık”, 147; Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 54; İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslam Hukukunda Boşanma* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 229, 76 nolu dipnot; Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 57.

³⁰ Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1957), 279.

³¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Menar, ts.), 2/52; Ömer Nuhu Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), 2/220; Halil İbrahim Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi* (Erzurum: Ekev Yayınları, 2000), 66.

³² Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 54; Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 28.

³³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/52; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), 1/358; Acar, *Evliğin Sona Ermesi*, 66; Halil İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/498; Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 28.

³⁴ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi tertîbi's-Şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcud (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 4/249; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/52; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsim el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklil alâ Muhtasarı Halîl* (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/403; Abdurrahman Gelibolulu Dâmad Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1991), 1/432; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 309-310; Bilmen, *Kâmus*, 2/221; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/359; Acar, *Evliğin Sona Ermesi*, 66; Acar, “Talâk”, 39/498.

³⁵ Bk. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 309; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/359; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku: Şahıs, Aile ve Çözümlü Miras* (İstanbul: İslam Hukuku Külliyyatı Yayınları, 1983),

Ric'î talâkın ayrılık kararına hangi açılardan ne ölçüde benzeyip benzemediğini tespit etme adına karşılaştırma tablosu aşağıda sunulmuştur.

Ayrılık		Ric'î Talâk
1	Ayrılığa ancak mahkeme yoluyla hâkim tarafından karar verilebildiğinden, boşanma davası açmaya hakkı olan eş, dilerse boşanmayı, dilerse ayrılığı talep edebilir.	Prencip olarak talâk yetkisi kocaya aittir. Talâk yetkisine sahip olan eş dilerse bâin, dilerse ric'î talâkla eşini boşayabilir. ³⁶
2	Ayrılık kararı verilebilmesi için kanunda yazılı boşanma sebeplerinden birinin gerçekleşmesi şarttır.	Ric'î talâkta boşamaya yönelik bir sebep zikretme zorunluluğu yoktur.
3	Ayrılıkta gaye, boşanma aşamasına gelip de bir arada yaşamaları imkânsız hale gelen eşleri bir müddet ayrı yaşatıp barışmaları imkanının denenmesidir.	Ric'î talâk da evlilik birliğinin devamını sağlamaya ilişkin bir tedbirdir. Boşanmanın prensip olarak ric'î kabul edilmesiyle, boşanma zamana yayılmış, iddet süresince eşlere tekrar düşünme ve özellikle de kocaya kararını gözden geçirme fırsatı tanınmıştır. ³⁷
4	Evlilik birliği hukuken değilse de fiilen sona ermekte ve ortak hayata geçici olarak ara verilmektedir.	Evlilik birliği hukuken değil fiilen sona ermekte, ortak hayata (bir açıdan) iddet süresince ara verilmekte, ancak eşler aynı konutta oturmaya devam etmektedirler. Hatta kadının iddet süresince aile meskeninde oturmaya devam etme yükümlülüğü bulunmaktadır. ³⁸

379; Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 267-268; *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, haz. Orhan Çeker (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2017), 49, 96; Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, 67, 166 nolu dipnot; İsmail Yalçın, *İslam Aile Hukuku: Ürdün, Fas, Malezya Uygulamaları* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 96, 104, 346. Sarih ve kinayeli lafızlar ve bunların sonuçları hakkında bk. M. Fatih Turan, "Hanefilerin Kinâyeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Bâin Talâk Sayması Üzerine Bir Analiz", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 421-442; Pehlul Düzenli, "Türkçe Talâk Tabirleri ve Fikhî Sonuçları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 107-140; Fatih Yakar, "İslâm Hukukunda Ağırlaştırılmış Lafız ve Kinayeli Lafızlarla Gerçekleştirilen Talâka Dair Bir İnceleme", *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları I*, nşr. Alparslan Kartal (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019), 136-140.

36 Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslam Hukuku* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 258.

37 Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2015), 340-341; Komisyon, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 22/104-105; Metin Yiğit, "İslam Hukuku'nda Boşanmayı Önleyici Tedbirler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2017), 9-10; Ülfet Görgülü, "İslam Aile Hukukunda Bid'î Talak Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 362; Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 28.

38 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Mebcut*, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 5/319; Şemsüddin Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Mugni'l-*

5	Evlilik statüsü devam etmektedir.	Ric'î talâk, nikâh bağına hemen ortadan kaldırmamakta, iddet bitimine kadar evlilik birliği devam etmektedir. ³⁹ Şafiilere göre, ric'î talâk nikâh bağına bir açıdan izale eder. Bunun sonucu olarak kişinin, ric'î talâk ile boşadığı eşiyse iddet içerisinde cinsel ilişkide bulunması haramdır. İmam Mâlik'e göre de geri dönüş yapmadıkça kocanın eşiyse cinsel ilişkide bulunması haramdır. Hanefilere göre ise ric'î talâk nikâh bağına hiçbir açıdan ortadan kaldırmaz. Bu sebeple iddet içerisinde helallik ortadan kalkmaz, kocanın eşiyse birlikteliği haram değildir. Çünkü nikâh bağı devam ettiği için helallik bunun zorunlu sonucudur. Bunun etkisi sadece talâk sayısının eksilmesinde ve kadın ile halvetin ve yolculuğun haram olmasında ortaya çıkar. ⁴⁰
6	Eşlerin birlikte yaşama yükümlülüğü geçici olarak askıya alınır. Eşlerin bunun dışındaki yükümlülükleri devam eder.	Ric'î talâkta, bir önceki maddede yazılanlar hariç, nikâhın doğurduğu yükümlülükler devam eder. ⁴¹
7	Ayrılık esnasında eşlerden biri ölecek olursa, birbirlerinin yasal mirasçısı olurlar.	Ric'î talâk iddeti içerisinde eşlerden birinin ölümü durumunda diğer eş ölene mirasçı olur. ⁴²

muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 3/576; Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâyê bi-şerhi'n-Nukâye* (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997), 2/179; Bilmen, *Kâmus*, 2/224; Acar, "Talâk", 39/499.

³⁹ Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku* (Ankara: y.y., 2017), 247.

⁴⁰ Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-imâmî's-Şâfiî*, thk. Muhammed ez-Zühaylî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996), 4/375; Serahsî, *Mebcut*, 6/31; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 4/391; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/72; Ebü'l-Menâkıb Şihâbeddin ez-Zencânî, *Fikhî Hükümlerin Usulî Dayanakları: Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl*, çev. Davut İltaş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 254-255; el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/409; Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 3/445; Şeyhîzâde, *Mecmaü'l-ehur*, 1/432, 437; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâyê*, 2/131; Ebü Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 279, 312; Bilmen, *Kâmus*, 2/222; Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 127; Abdurrahman es-Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyni fi't-talâk fi's-şerâti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1968), 1/126-127; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/378.

⁴¹ Zencânî, *Fikhî Hükümlerin Usulî Dayanakları*, 254; Ebü Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 312.

⁴² Zencânî, *Fikhî Hükümlerin Usulî Dayanakları*, 254; el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/409; Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 3/446; Ebü Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 312; Bilmen, *Kâmus*, 2/225; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/379; Acar, "Talâk", 39/498.

8	Ayrılık süresi içinde doğan çocuklar evlilik birliği devam ederken doğmuş olurlar ve soy bağının kurulmasına ilişkin hükümler bunlara da uygulanır.	Ric'î talâk iddeti içerisinde doğan çocukların nesebi babaya bağlanır. ⁴³
9	Eşlerden birinin talebi üzerine hâkim tedbir nafakası kararı verir.	Ric'î talâk iddeti boyunca kocanın eşine nafaka ve sükna yükümlülüğü, kadının da nafaka ve mesken hakkı devam eder. ⁴⁴
10	Hâkim, çocuğun velayetinin ayrılık süresi içinde anne babadan hangisine verileceğine karar verir.	Ric'î talâk iddeti boyunca çocukların velayeti konusunda yeni bir karara ihtiyaç yoktur, eski statü devam eder.
11	Hâkim iştirak nafakası ve çocuğun diğer tarafla kişisel ilişkilerinin ne şekilde düzenleneceğine karar verir.	Kocanın (babanın) çocuklarına karşı nafaka yükümlülüğü devam etmektedir. Ortak hayat aynı meskende devam ettiğinden kişisel ilişkilerle ilgili bir karara ihtiyaç yoktur. Ancak, kadının aile meskenini haklı bir sebeple terk etme durumunda küçük çocukların hidânesi ve hidâne masraflarıyla ilgili karar alınması gerekebilir.
12	Ayrılık süresi asgari bir yıl azami üç yıldır. Hâkim ayrılığa karar verdiğinde takdir yetkisini de kullanarak ayrılık süresini belirler.	Ric'î talâkta iddet süresi; hamilelik durumunda hamilelik süresince, normal olarak hayız görüyorsa üç kur' (üç temizlik/adet dönemi), yaşlılıktan dolayı hayız görmüyorsa üç ay, normal erginlikte olduğu halde hiç hayız görmüyorsa dokuz veya on iki aydır. ⁴⁵
13	Ayrılık, süresi içinde eşlerin barışarak ortak hayatı yeniden kurması ile sona erer.	Ric'î talâkta, iddet içerisinde kocanın karısına dönme ve evliliğe kaldığı yerden devam etme hakkı (ric'at) vardır. İddet içerisinde kocanın karısına geri dönmesiyle iddet sona erer. ⁴⁶

⁴³ Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 151-152.

⁴⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 4/620; Serahsî, *Mebcut*, 5/316; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 4/468; el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/409; Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 3/527, 576; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 384; Acar, "Talâk", 39/399; Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 83.

⁴⁵ Muhsin Koçak vd., *İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 144.

⁴⁶ Ricatın mahiyeti, ricatte kadının rızası, şahit gösterme vb. konular hakkında bk. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 4/377-378; Serahsî, *Mebcut*, 6/30-31; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 4/395, 400; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/72; el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/402; Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 3/440; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*,

14	Ayrılık süresi sonunda eşlerin barışarak ortak hayatı yeniden kurmaları ile ayrılık sona erer.	Ric'î talâk iddetinin sona ermesiyle artık kocanın geri dönüş hakkı sona erer, ric'î talâk bâine dönüşür. ⁴⁷
15	Yargıtay, ayrılık süresi içinde karı kocanın cinsel ilişkide bulunmasıyla ortak hayatın kurulmuş olmayacağı kanaatindeyken, kimi hukukçular bu durumda kurulmuş olacağını, hatta cinsel ilişki olmasa da sadece yatak birliği ile de ortak hayatın kurulmuş sayılacağını dile getirmektedirler.	<p>Kocanın geri dönüşünün hangi durumlarda gerçekleşeceği konusunda fukaha ihtilaf etmiştir. Ric'at, sözlü olabileceği gibi fiil ile de gerçekleşebilir. Sözlü olan kendi içinde sarih ya da kinayeli olabilir.</p> <p>a-Sözlü ric'at: sarih lafızlarla yapılan dönüşün geçerli olduğunda fukahânın ittifakı vardır. Kinayeli lafızlara gelince: Cumhur fukahâya göre kinayeli lafızla yapılan ric'at de geçerli iken; Caferî, Zeydiyye, Zahirîler ve Hanbelîlerden bir rivayete göre niyet olsa bile kinayeli lafızla ric'at geçerli değildir.</p> <p>b-Fiil ile ric'at: Hanefîler, Zeydîler ve Caferîlere göre: Cinsel ilişki, şehvetle öpme ve dokunma gibi hürmet-i musâhere gerektiren durumlarda fiil ile de geçerli olur. Mâlikîler, kocanın ric'ate niyet etmiş olması durumunda yukarıda sayılanlarla ric'atin gerçekleşeceği kanaatinde. Hanbelîlere göre ise ric'at sadece cinsel ilişki şeklinde gerçekleşen fiille geçerli olur. Bunun dışında fiille ric'at geçerli olmaz. Hanbelîlerden bir rivayet de ancak sözlü ric'atın geçerli olduğu şeklindedir. Şâfîlilere göre ise ric'at ancak sözle olur, fiille ric'at geçerli değildir.⁴⁸</p>

2/130-131; Şeyhîzâde, *Mecmaü'l-ehur*, 1/433; Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 1/141, 143-144; Bilmen, *Kâmus*, 2/223; Komisyon, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 22/113-114.

⁴⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 4/374; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 4/400; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 314; Bilmen, *Kâmus*, 2/226; Abdulhamid, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 280.

⁴⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 4/396, 399; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/72; Zencânî, *Fikhî Hükümlerin Usulî Dayanakları*, 255; el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/405; Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 3/440-441; Şeyhîzâde, *Mecmaü'l-ehur*, 1/432; Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 1/131-134; Abdulhamid, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 280; Komisyon, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 22/112; Ahmet Güneş, "Kur'an ve Sünnette Aile Birliğinin Korunması", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2004), 167; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Terapötik Boşanma", *Bilimname* 3/9 (2005), 84; Acar, "Talâk", 39/498.

		Ric'î talâkta kocaya, dönüş hakkı tanınmışsa da, erkeğin karısına dönmek istemesi, gerçekten pişman olmasına ve evliliği devam ettirmedeki iyi niyet şartına bağlanmıştır (Bakara 2/228-229, 231; et-Talâk 65/2). Kadına zarar verme niyetiyle ric'at yapılması haramdır. Fukahâ bu noktada böyle bir ric'atın günah olması yanında sahih olup olmadığı konusunda ihtilaf etmiştir. Cumhur böyle bir ric'at sahihtir derken, İbn Hazm, İbn Teymiyye ve bazı Zeydîler zarar verme kastıyla yapılan ric'atın batıl olduğu kanaatindedirler. Bazı muasır İslâm hukukçuları ile İslâm ülkeleri medeni kanunları da bu görüşü tercih etmiştir. ⁴⁹
16	Ayrılık süresi içinde ölüm, ölüm karinesi, hâkim tarafından boşanma, fesih ya da butlan hükmü verilmesi hallerinde de ayrılık sona erer.	Ric'î talâk iddeti içerisinde yeni bir talâk, îlâ, zihâr, hul' veya li'ânın ortaya çıkması durumunda da iddet sona erer. ⁵⁰
17	Ayrılık süresinin dolmasıyla, ayrılık sona erer. Bu durumda ortak hayat yeniden kurulamamışsa kendiliğinden boşanma gerçekleşmez. Bu durum ancak eşlerden birinin boşanma talebiyle mahkemeye müracaat etme hakkını ve hâkimin de buna istinaden bunları boşamasını sağlar.	Ric'î talâk iddetinin sona ermesiyle, ric'î talâk bâine dönüşür. Böylelikle tarafların evlilikleri sona ermiş olur. ⁵¹

⁴⁹ Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 1/136-138; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 134; Komisyon, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 22/106-107; Kasapoğlu, "Kur'an'da Terapötik Boşanma", 85-86; Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 53.

⁵⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 4/374-375; Zencânî, *Fıkhî Hükümlerin Usulî Dayanakları*, 254; el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/409; Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 3/445; Bilmen, *Kâmus*, 2/224.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 4/391; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/129; Şeyhîzâde, *Mecmaü'l-enhur*, 1/432; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 313; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/379; Abdulhamid, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 280; Acar, "Talâk", 39/498; Kasapoğlu, "Kur'an'da Terapötik Boşanma", 84.

3.2. Sulh Teşebbüsü ve Tahkîm

İslâm hukukunda tamamen olmasa da ayrılık kararına benzer kurumlardan biri de sulh teşebbüsü ve hakem uygulamasıdır. Sulh ve onun bir parçası sayabileceğimiz îlâ⁵² aynı zamanda literatürde ayrılık kararına benzetilen uygulamalardan biridir.⁵³

İslâm dini geçerli bir sebep olduğunda boşanmayı bir hak olarak tanımakla birlikte, ancak evlilik birliğinin devamının imkânsız olduğu durumlarda boşanmaya başvurulmasını doğru kabul etmiştir. Mesela Hz. Peygamber de “Meşru olduğu halde Allah nezdinde en sevimsiz olan şey boşamadır.”⁵⁴ buyurarak boşama yetkisinin kullanılmasındaki sorumluluğu vurgulamıştır.⁵⁵ Bu sebeple, eşler arasında geçimsizlik ve uyuşmazlık ortaya çıkması halinde çözüm olarak boşanmaya başvurulmadan önce aile birliğinin ayakta tutulması için çaba gösterilmesi tavsiye edilmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de ve Hz. Peygamber’in hadislerinde buna ilişkin tedbirlerin öncelikle uygulanması gerektiği hatırlatılmıştır.⁵⁶

Günümüzde daha çok “boşanma prosedürü”⁵⁷ kavramıyla ifade edilen bu tedbirleri, boşanmaya başvurulmadan önce sulh teşebbüsünde bulunulması ve bunun bir parçası olan hakem uygulamasına başvurulması, ancak bunlardan olumlu bir netice alınamadığı durumlarda son çare olarak boşanmaya başvurulması şeklinde ifade edebiliriz. Hatta ric’î talâk da evlilik birliğini devam ettirmeye yönelik alınması gereken tedbirler içerisinde sayılmıştır.⁵⁸

Bu tedbirler, aile içi tedbirler ve mahkeme safhası şeklinde iki ayrı başlık altında açıklanabilir.

Aile içi tedbirler: Aile içinde yaşanan sorunların aile dışına çıktıkça çözümünün zorlaşması ya da çıkmaza girmesi ihtimalinin yüksek olması sebebiyle genel ilke olarak, aile içinde yaşanan geçimsizlik ve uyuşmazlığın öncelikli olarak aile içinde halledilmesi şeklindedir. “Anlaşmazlık durumunda iki tarafın karşılıklı rıza ile o anlaşmazlığa son vermeleri” demek olan sulha yönelik ilk teşebbüsün eşlerden ortaya çıkması beklenir. Zira hayat boyu bir birliktelik sağlamak üzere kurulan aile yapısının bu özelliğini sürdürebilmesi ve aralarında geçimsizlik ve uyuşmazlık çıkmaması için öncelikle eşlerin birbirlerine tahammül ve hoşgörüde bulunmaları önemlidir. Bu, evliliğin sevgi ve anlayışla devam

⁵² Kadına zarar verme kastı olmaksızın sadece evlilik birliğini koruma maksadıyla başvuru ilâ’nın sulh kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Bk. Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 336-337.

⁵³ Berki, “Boşanma ve Ayrılık”, 147; Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 229, 76 nolu dipnot.

⁵⁴ Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1996), “Talâk”, 3 (No. 2178); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1975), “Talâk”, 1 (No. 2018).

⁵⁵ Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku* (Konya: Yediveren Kitap, 2002), 61.

⁵⁶ Musa Carullah, *Kur’an-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, haz. Mehmet Görmez (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 116-117; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 28; Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 312 vd.

⁵⁷ Bk. Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 28; Hamza Aktan, “Kur’an’a Göre Boşanma Prosedürü”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/14 (Aralık 2002), 5-16; Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 282 vd.

⁵⁸ Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 338.

edebilmesinin ön şartıdır (en-Nisâ 4/19). Anlayış ve sabrın evliliğin sürdürülmesi adına yeterli olmadığı, eşlerin geçimsizliğinin (nüşûz) söz konusu olduğu durumlarda “diğer eşin uyarılması” söz konusudur. Kur’ân-ı Kerîm nüşûzun kadından kaynaklanması durumunda önce öğüt vermeyi, bunun yeterli olmaması halinde yatakları ayırmayı tavsiye etmektedir (en-Nisâ 4/34). İlâ da aslında bu ikinci tavsiyeye ilişkin bir uygulama olarak değerlendirilebilir. Geçimsizliğin kocadan kaynaklandığı hallerde ise sulha başvurulması gerektiği, sulhta hayır olduğu ifade edilmiştir (en-Nisâ 4/128). Bu tedbirlerin çözüm getirmediği ve her iki tarafın geçimsizliğinin söz konusu olduğu durumlarda başvurulacak sulh yöntemi, yine aile içi tedbirler kapsamında, aile büyüklerinden seçilecek hakemler yoluyla mahkemeye gitmeden bu geçimsizliğin çözümlenmesine yönelik bir girişimdir. Kur’ân-ı Kerîm bu konuda devlete görev yüklediği gibi, ondan da önce kadın ve erkeğin ailelerine sorumluluk yüklemektedir (en-Nisâ 4/35). Ailelerin duruma müdahalesi, yine geçimsizliğin mahkemeye gitmeden aile içi tedbirlerle çözümlenmesi aşamasının etkili bir parçasıdır.⁵⁹

Mahkeme safhası (Tahkîm): Hakem uygulaması (tahkîm) gayri resmi statüde tarafların aileleri arasında yapılabileceği gibi bunu resmileştiren Mâlikî ve Hanbelîlerin benimsediği üzere mahkeme yoluyla da gerçekleştirilebilir. Bu itibarla, eşler arasında geçimsizlik ortaya çıktığında taraflardan biri (genellikle kadın) geçimsizlik veya şiddet sebebiyle mahkemeye müracaat ettiğinde (iddiasını ispat edememişse) hâkim, hem kimin haklı kimin haksız olduğunu tespit etmek hem de eşleri uzlaştırmaya çalışmak gayesiyle öncelikle tarafların ailelerinden birer hakem tayin eder (en-Nisâ 4/35). Hakemlerin görevleri ve yetkileri hususunda mezhepler arasında farklı yaklaşımlar olmakla birlikte⁶⁰ sulh teşebbüsü başarılı olduğunda problem çözülmüş olur, ancak başarılı olmadığı takdirde hakemler veya hâkim, duruma göre hul’ veya talâka hükmeder.⁶¹

Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde, kadın, “şiddet ve geçimsizlik (zarar ve şikâk)” sebebiyle mahkemeye müracaat eder de bunu ispat edemezse, “geçici olarak” kadının kocasından ayrı olarak salih kişilerle kalmasına karar verebilir.⁶²

Tahkîm, Osmanlıda 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesinde “aile meclisi” adıyla düzenlenmiştir.⁶³ Ardından 1924 tarihli tasarıda, hem sulh teşebbüsüne hem de hakem uygulamasına yer verilmiştir.⁶⁴ Ayrıca günümüz İslâm ülkeleri Medeni Kanunlarında

⁵⁹ el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/262; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 3/342-343; Şah Velîyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 2/427; Nihat Dalgın, “Boşanma ile İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım ve Yorumlar”, *Kutlu Doğum 2009 Küreselleşen Dünyada Aile* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 291; Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, 312-313, 335 vd.; Aktan, “Kur’an’a Göre Boşanma Prosedürü”, 11-12; Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 45-49.

⁶⁰ Hakemlerin görev ve yetkileri hakkında bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/83-84; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Mugni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 10/263-264; el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/264; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 3/345; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/373; Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, 35-41.

⁶¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/83; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 10/263-264; el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/263-264; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 3/345; Aktan, “Kur’an’a Göre Boşanma Prosedürü”, 12.

⁶² İbn Kudâme, *el-Mugni*, 10/263; el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/263.

⁶³ *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 55-56, 99-100.

⁶⁴ Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 141-142.

da bazı farklı uygulamalar olmakla birlikte sulh teşebbüsü ve hakem uygulaması yer almaktadır.⁶⁵

Türk hukukunda, 1963 yılına kadar sulh teşebbüsünün uygulanması zorunlu idi. Boşanma davası açma hakkı olan eş, boşanma veya ayrılık davası açmadan önce, sulh hukuk mahkemesinde sulh teşebbüsünde bulunmak zorundaydı. Eğer burada sulhta başarılı olunamazsa o zaman boşanma veya ayrılık davası açılabilirdi. Bu düzenleme, bir formalite olmaktan öteye gidemediği ve uygulama alanı da bulamadığı gerekçesiyle 1963 yılında yürürlükten kaldırıldı. Yerine mevcut mevzuatta Aile Mahkemelerinin Kuruluş Görev ve Yargılama Usullerine Dair Kanunun 7. maddesinde yer alan ve davanın kabulünden sonra esasa geçmeden önce hâkimin takdirinde olarak, gerektiğinde uzmanlardan da yardım alınarak, sulh teşebbüsünde bulunulabileceği hükmü getirilmiştir.⁶⁶

Sulh teşebbüsü ve hakem uygulaması gerçekleştirildiği halde başarılı olunamamışsa, bu durum taraflar arasında ortak hayatın yeniden kurulması ihtimalinin kalmadığını göstereceğinden, artık bir daha ayrılık kararına başvurulmasını gereksiz kılar.⁶⁷

4. Ayrılık Kararının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

4.1. Ayrılığın Gayesi Bakımından

Ayrılık kararının gayesi, ortak hayat çekilmez olup boşanma aşamasına gelen eşlerin, bir müddet ayrı yaşamalarını sağlayarak barışma yollarını arama ve böylece evlilik birliğini sürdürmelerini temin etmeye ilişkindir. Teorik planda baktığımızda bu gayenin, Kur’ân ve Sünnet çerçevesinde belirlenmiş “boşanma prosedürü” şeklinde ifade edilen, mümkün olduğunca evlilik birliğini koruma ve kurtarmaya yönelik tedbirlerle örtüşüğünü söyleyebiliriz.

4.2. Mahkemenin Ayrılık Kararı Verme Yetkisinin Olup Olmaması Açısından

Aile kurumunda eşlerin hak ve yükümlülükleri söz konusu olduğu gibi evliliğin çocukları ve toplumu ilgilendiren yönü de bulunmaktadır. Bu sebeple evliliğin kurulmasında olmasa bile aile kurumunun yaşatılmasında ve evlilik birliğinin sonlandırılmasında sadece tarafların değil çocuk ve toplumun hakları da göz önünde tutulmuştur. Bu açıdan evlilik birliğinin ve boşanma sürecinin İslâm aile hukukunun temel hedeflerine uygun şekilde sürdürülmesi ve tarafların birbirlerine zarar vermelerinin engellenmesi açısından devlete (ve topluma) yetki ve sorumluluk yüklenmiştir. Boşanma ile ilgili ayetlerde devlet başkanı olan Hz. Peygamber’in yanı sıra üçüncü şahıs kiplerinin kullanılması, sulh teşebbüsü ve hakem uygulaması, boşanmaların şahitler huzurunda

⁶⁵ Bk. Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/375; Yalçın, *İslâm Aile Hukuku*, 120-126; Ahmet Temel (ed.), *Güncel Uygulamalarıyla İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020); Aktan, “Kur’an’a Göre Boşanma Prosedürü”, 12; Mustafa Hayta, “Katar Aile Kanunu Boşanma Prosedürü Üzerine Fıkhî Bir Etüd”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2020), 156-157.

⁶⁶ Berki, “Boşanma ve Ayrılık”, 147; Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Ailenin Çilesi Boşanma* (İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1976), 299; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/133; Öztürk, *Türk Hukuku’nda Ayrılık*, 168-170.

⁶⁷ Bk. Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/137.

gerçekleştirilmesi gibi uygulamalar buna işaret etmektedir.⁶⁸ Hz. Peygamber'in liân, hul', bid'î talâk ve benzeri durumlarda hâkim sıfatıyla boşanmalara müdahale etmesi, gerektiğinde devletin boşanmaya müdahale edebileceğini ve bu konuda yasal düzenlemeler yapabileceğini göstermektedir.⁶⁹

Buna göre devlet sahip olduğu yasama hak ve yetkisine dayanarak hakkında nas bulunmayan konularda maslahat, sedd-i zerâi' vb. ilkeler çerçevesinde düzenlemeler yapabilir, kamu yararı gereği kimi mubahları yasaklayabilir ya da mubahlara sınırlama getirebilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde devletin mahkeme yoluyla gerçekleştirecek boşanmalarda ayrılık kararını kanunlaştırabileceği ve bu yönde düzenleme yapabileceği söylenebilir. Elbette yapılacak böyle bir düzenlemenin, ilk başta temel nas ve hükümlere ve makâsıd-ı şerî'ye aykırılık taşımaması ve maslahatı temin etme vasfına sahip olması şartlarını taşıması beklenir.

Bu itibarla, kısa süreli ayrılıkların eşler üzerindeki yapıcı etkisi göz önüne alınarak, sulh teşebbüsü safhasında hakemler veya mahkemece, eşlerin bir süreliğine ayrı yaşamaları kararı ile îlâ'da ve ric'î talâk iddetinde beklenen sürelerin farklı bir evde geçirilmesi kararının verilebileceğine yönelik bir düzenleme yapılabilir. Burada kadının süknâ hakkına/yükümlülüğüne aykırı bir durum oluşmaması için de mesken yükümlülüğü yine koca tarafından yerine getirilebilir.

4.3. Ayrılığın Kökenleri Bakımından

Ayrılık kurumu, kökeni itibariyle Katolik Kilise hukukuna dayanır. Katolik Kilise hukukunun en bariz özelliklerinden birisi boşanmayı kabul etmeyen bir sistem olmasıdır. Katolik Kilisesi evlenmeyi, "ancak ölümlü sona eren bir bağ" olarak kabul ettiğinden boşanmayı yasaklamıştır.⁷⁰ Kilise, boşanma yasağının doğuracağı kişisel ve toplumsal problemleri kısmen de olsa giderebilmek için ayrılığı kabul etmiştir. Buna göre, ortak hayatın eşler için çekilmez hale gelmesi durumunda hâkim, süresiz olarak ayrılığa hükmedebilir. İsviçre Medeni Kanunu bu uygulamaya, boşanmanın eşliğine gelen eşlerin bir müddet ayrı yaşayıp barışmaları imkanının denenmesi amacıyla süreli ayrılığı da eklemiş, TMK da süreli ayrılığı kanunlaştırmıştır.⁷¹

Literatürde sürekli ayrılık kararına TMK'da yer verilmemesine gerekçe olarak, doktrinde sürekli ayrılık kararının, büyük çoğunluğu Müslüman olan Türk toplumunun inanç ve geleneklerine tamamen yabancı olması, bu kurumun Türk hukukunda kişilerin dinî

⁶⁸ Cemil Liv, "İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisinin Kullanım Şekline Devletin Müdahalesi", *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Temmuz 2020), 573-574.

⁶⁹ Geniş bilgi ve örnekler için bk. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/388; Dalgın, "Boşanma ile İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım ve Yorumlar", 292-296; Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 200, vd.; Muammer Erbaş, "Boşanma Örneğinde Dinî Ahkâmın Kur'an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 14-16; Liv, "Boşama Yetkisi", 573, vd.

⁷⁰ Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 16; Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/237-238; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 21-22; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/128; Bardakoğlu, "Hukuki ve Sosyal Açısından Boşanma", 1/200; Gedikli, *Boşanma ve Ayrılık Davaları*, 6.

⁷¹ Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 17; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 23; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/128.

inançlarını tatmin etmek gibi bir amaca hizmet etmemesi⁷² ve sadece eşlerin barışmalarını sağlama amacına yönelik bir uygulama olarak kabul edilmiş olması dile getirilmiştir.⁷³

Aslında Türk hukukunda yer verilen süreli ayrılık da benzer gerekçelerle eleştirilmiştir. Yapılan bu eleştirilere yönelik verilen cevaplarda, Türk hukukunda ayrılık kararıyla birlikte boşanma hakkına da yer verildiği, yani boşanma hakkının kaldırılmaması olduğu, köklerinin Katolik Kilise Hukukundan gelmesinden dolayı Türk toplumunun inanç ve geleneklerine aykırılık taşıdığı söylenemeyeceği, zira bunların medeni ülkelerde hukuka mal edilerek artık dinî olmaktan çıktıkları ifade edilmiştir.⁷⁴

Bu noktada süresiz ayrılığın olduğu gibi süreli ayrılığın da -en azından yürürlükteki haliyle- çoğunluğu Müslüman olan toplumumuzun inanç ve gelenekleriyle bağdaştırılabilir olduğunu söylemek zordur. Bu konuda Ali Bardakoğlu'nun şu tespitleri konuyu özetler mahiyettedir:

“Batı'nın boşanma ile ilgili olarak benimsediği hukukî sistemi, Hıristiyanlıktan ve geleneksel dinî telakkilerden ayırarak tamamen laik bir tasarruf olarak görmek yanlış olur. Evlenme ve boşanma konusunda İslâm dininin emir ve tavsiyelerine dayanan köklü bir geçmişi, İslâm hukukunca geliştirilen zengin bir kültürü, evlenmeyi ibadete denk özel bir bağ ve vazife sayan bir geleneği bulunan toplumumuza, Batı kültür ve hukukuna dayalı İsviçre-Türk Medenî Kanunu'nun boşanma sisteminin ne derece intibak ettiği veya edeceği öteden beri hukukçu ve aydınlarımız arasında tartışma konusu olmaktadır. Evlilik gibi, tamamen karşılıklı İnsanî ilişkiye dayanan, taraflara bir takım ödevler yükleyen, mahremiyetleri, dinî ve ahlâkî yönleri bulunan bir müessesenin salt hukukî bir yaklaşımla düzenlenemeyeceği, bu konudaki hukuk kurallarının o toplumun gelenek ve kültürüyle, dinî ve ahlâkî telakkileriyle belli bir yakınlığının ve bütünlüğünün bulunması gerektiği açıktır.”⁷⁵

4.4. Türk Hukukunda Ayrılık Kararına Getirilen Eleştiriler Açısından

Ayrılık kararı, İslâm hukuku açısından değerlendirilirken göz önünde bulunduracağımız kriterlerden biri de Türk hukukunda uygulanan ayrılık kararına hukukçuların yaklaşımıdır. Kimi hukukçular ayrılık kararının tamamen kaldırılması gerektiğini dile getirirken kimileri ise kaldırılmamakla birlikte bir takım değişikliklere tabi tutulması gerektiğini savunmaktadırlar.

⁷² Ancak kimi hukukçular ayrılık kurumunun Türk hukukunda yer almasının sebeplerini sayarken, diğer sebeplerin yanında “dinî inançlarına göre boşanmaları mümkün olmayan vatandaşları/Hristiyanları, boşanmaya zorlamamayı” da dile getirmişlerdir. Hatta Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesinde de, Osmanlı tebası Hristiyanların, boşanma ile birlikte ayrılık talebinde bulunabileceklerine yönelik düzenlemeler bulunmaktaydı. 134. Maddede, “Müfârakatı mucib esbabdan birine istinaden zevceynden biri nikâh ve ahkâmı bâki kalmak üzere ayrı yaşamalarını talep ederse tahakkuk halinde ol vecihle yaşamalarına hükmolunabilir...” Bk. (25: 58, 69 nolu dipnot) (69: 58)

⁷³ Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 56-58.

⁷⁴ Berki, “Boşanma ve Ayrılık”, 146-149; Velidedeoğlu, *Ailenin Çilesi Boşanma*, 146-149; Burcuoğlu, “Ayrılık Kurumunun Uygulanabilirliği Sorunu”, 62; Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 56-57, 68 nolu dipnot.

⁷⁵ Bardakoğlu, “Hukuki ve Sosyal Açından Boşanma”, 1/204-205.

Ayrılığın tamamen kaldırılması gerektiği görüşünde olan hukukçular, bu görüşlerine yönelik çeşitli gerekçeler dile getirmektedirler. Bunları başlıklar halinde şöyle zikredebiliriz:

1-Kökeni itibariyle Katolik Kilisesi hukukuna dayanması,

2-Toplumun inanç ve gelenekleriyle toplumsal bünyemize uygun olmaması,⁷⁶

3-TMK m. 197’de düzenlenen, birlikte yaşamaya ara verilmesine ilişkin hükümler varken ayrılık kararına ihtiyaç kalmadığı, TMK m. 164/IV’de düzenlenen hükümler sebebiyle de zaten ayrılık hükmüne karar verilemeyeceği,⁷⁷

4-Hem ülkemizde hem de ayrılığın bizde de uygulanmasına yol açan İsviçre’de çok az uygulanan ve pek benimsenmeyen bir kurum olması. Öyle ki İsviçre Medeni Kanununda yapılması düşünülen değişiklikleri içeren ön tasarıda, ayrılığın tümden kaldırılması bile düşünülmüş, ancak şimdilik sadece “davacının bu yönde talebinin olması” haliyle sınırlandırılmıştır.⁷⁸

6-Ayrılık kararının gerekçesi, eşlerin barışmalarını sağlamak ve evlilik birliğinin çözülmesini engellemekken, bu işlevini yerine getirememiş, tam aksine uyumsuzlukları artırmış ve başka olumsuz sonuçlara da yol açmıştır.⁷⁹ Şu ifadeler konuyu daha net bir şekilde yansıtmaktadır:

“Sonuç olarak...eşler, ayrılık süresinin devamınca, birbirlerinin özel hayatlarını, örneğin, zina yapıp yapmadıklarını takip etmekte ve bu gibi durumlarda ayrılık kurumu, evlilik birliğinin eşlere verdiği ızdırabı uzatmakta ve derinleştirmektedir, bunun yanı sıra ayrılık kurumu eşlerin,...hayatlarının önemli bir devresini kaybetmeden yeniden evlenebilme imkanlarını da ortadan kaldırarak, onların hayattan haksız yere geri kalmalarına neden olmaktadır ve son olarak, eşler, ayrılık süresinin içinde veya sonunda ender olarak barışıp ortak hayatı yeniden kurdukları için, bu süre, eşleri birbirine yaklaştırmak yerine birbirlerinden soğutmaya sebep olmaktadır, o halde, batıda, dinî amaçlarla ayrılık kurumunun korunması haklı görülebilirse de, Türk Hukukunda ayrılık kurumunun, boşanmayı engelleyen, güçleştiren ve en azından belli bir süre erteleyen yeni ve ayrı bir boşanma barajı olması dışında başka bir özelliği bulunmadığından, eskimiş, ömrünü doldurmuş, anlamsız ve çağın yaşam anlayışına uygun düşmeyen ve zararı faydasından çok olan ayrılık kurumu kanundan çıkarılmalıdır.”⁸⁰

Ayrılık kararının kanundan kaldırılmasını uygun bulmamakla birlikte uygulamasında değişikliğe gidilmesi gerektiği kanaatindeki hukukçuların tekliflerini de şu şekilde sıralayabiliriz:

⁷⁶ Velidedeoğlu, *Ailenin Çilesi Boşanma*, 149, 203; Burcuoğlu, “Ayrılık Kurumunun Uygulanabilirliği Sorunu”, 59, 62, 74.

⁷⁷ Burcuoğlu, “Ayrılık Kurumunun Uygulanabilirliği Sorunu”, 62, 73-74; Gedikli, *Boşanma ve Ayrılık Davaları*, 6.

⁷⁸ Burcuoğlu, “Ayrılık Kurumunun Uygulanabilirliği Sorunu”, 59-62; Öztürk, *Türk Hukuku’nda Ayrılık*, 244.

⁷⁹ Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 222; Gedikli, *Boşanma ve Ayrılık Davaları*, 6.

⁸⁰ Öztürk, *Türk Hukuku’nda Ayrılık*, 243-244.

1-Kanunda belirlenen sürenin çok uzun olması sebebiyle, uzun süre beklemenin barışmayı değil inat ve husumeti körüklediği ve eşler arasındaki anlaşmazlığı derinleştirdiği için, ayrılık süresi kanunda, asgari altı ay azami bir yıl olarak düzenlenmelidir.⁸¹

2-Boşanma sebepleri ile ayrılık sebepleri arasındaki, tür ve derece (ağırlık) bakımından kabul edilen özdeşlikten vazgeçilmeli, ayrılık sebepleri olarak hafifletilmiş boşanma sebepleri benimsenmelidir. Ayrıca, TMK m. 165’de düzenlenen akıl hastalığı gibi bir takım sebeplerin varlığı durumunda ayrılık kararı verilememelidir.⁸²

3-Boşanma davası açma hakkı olan eş, hâkimden ayrılık talep edememeli, ayrılık kararı sadece hâkim tarafından re’sen verilebilmelidir. Zira bu durum hakkın kötüye kullanılmasına sebep olabilmektedir.⁸³

4-Doğurduğu bir takım olumsuz sonuçlar nedeniyle, hâkim tarafından re’sen ayrılık kararı verilememeli, sadece boşanma davası açma hakkı olan eş hâkimden ayrılık kararı verilmesini talep edebilmelidir.⁸⁴

Sonuç

Türk hukukunda uygulanan ayrılık kararının İslâm hukuku bakımından uygulanabilirliği konusunda yapılan değerlendirmeler ışığında şunlar söylenebilir:

1-Gerçekleştirmek istediği hedef ve gaye bakımından ayrılık kararının, temel nas ve hükümlerle dinin makâsıdına aykırılık taşımadığı söylenebilir.

2-Gerekli görüldüğünde devlet eliyle, başka konularda olduğu gibi evlenme ve boşanma hususunda da temel nas ve hükümlere ve makâsıd-ı şerfaya aykırılık taşımamak kaydıyla düzenlemeler yapılabilir. Ayrılık kararı da bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu itibarla, sulh teşebbüsü safhasında hakemler veya mahkemece, eşlerin bir süreliğine ayrı yaşamaları kararı ile îlâ’da ve ric’î talâk iddetinde beklenen sürelerin farklı bir evde geçirilmesi kararının verilebileceğine yönelik bir düzenleme yapılabilir.

3-Köken olarak Katolik Kilise hukukuna dayanması ve her ne kadar dinî olmaktan çıkıp hukuka mal edilmiş olsa da hukuk kurallarının o toplumun gelenek ve kültürüyle, dinî ve ahlâkî telakkileriyle belli bir yakınlığının ve bütünlüğünün bulunması gerekir. Aksi halde milletin kültürel kimliğinde ve manevi değerlerinde çatlamalara yol açabilir ve birçok sıkıntıyı da beraberinde getirebilir.

4-Türk hukukuna İsviçre Medeni Kanunu yoluyla giren ayrılık kararına uygulamada çok fazla rağbet gösterilmediği gibi uygulamada kendinden beklenen gayeyi gerçekleştirilememiş, eleştirilere yol açan belli başlı sıkıntı ve zorluklara yol açmıştır. Özellikle ayrılık kararında belirlenen sürenin uzunluğu, boşanmayı zorlaştırdığı gibi eşlerin gayri meşru yollara tevessül etmelerine de yol açmaktadır.

⁸¹ Berki, “Boşanma ve Ayrılık”, 149; Velidedeoğlu, *Ailenin Çilesi Boşanma*, 203; Öztürk, *Türk Hukuku’nda Ayrılık*, 249.

⁸² Burcuoğlu, “Ayrılık Kurumunun Uygulanabilirliği Sorunu”, 74; Öztürk, *Türk Hukuku’nda Ayrılık*, 248.

⁸³ Öztürk, *Türk Hukuku’nda Ayrılık*, 246-247.

⁸⁴ Öztürk, *Türk Hukuku’nda Ayrılık*, 241.

5-Bütün bunların yanında İslâm hukukunda ayrılık kararından beklenen gayeyi gerçekleştirecek ve ona ihtiyaç bırakmayacak temel kurumlar zaten bulunmaktadır. Sırasıyla söylemek gerekirse; evlilik birliğini korumaya yönelik öğüt verme, yatakları ayırma, îlâ ve tahkîm gibi sulh uygulamaları ile ayrılığa en çok benzeyen kurum olan ric'î talâkı zikredebiliriz. Bunların varlığı ayrılık kararını gereksiz kılmaktadır. İslâm ülkelerinde yürürlükte olan özellikle sulh teşebbüsü ve hakem uygulamaları da bu kanaati pekiştirmektedir. Bu açıdan, şekli ve süresi itibariyle TMK'dan farklı olsa da ayrılığın İslâm hukukunda evlilik birliğinin sürdürülmesi ve taraflar arasında uzlaşının sağlanması için bir tedbir olarak uygulandığı söylenebilir.

Bütün bunlar çerçevesinde hem ihtiyacın bulunmaması hem de yürürlükteki haliyle İslâm hukukundaki boşanma sistemine uygun olmaması nedeniyle İslâm hukuku bakımından ayrılık kararının uygulanabilir olmadığı değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin. *el-Ahvâlu's-şahsiyye fi's-şerâti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Acar, Halil İbrahim. *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*. Erzurum: Ekev Yayınları, 2000.
- Acar, Halil İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Akıntürk, Turgut. *Türk Medenî Hukuku, Aile Hukuku*. 2 Cilt. İstanbul: Beta Yayınları, 11. Basım, 2008.
- Aktan, Hamza. "Kur'an'a Göre Boşanma Prosedürü". *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/14 (Aralık 2002), 5-16.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.
- Bardakoğlu, Ali. "Hukuki ve Sosyal Açıdan Boşanma". *Türk Aile Ansiklopedisi*. 1/199-206. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991.
- Berki, Şakir. "Boşanma ve Ayrılık". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 32/1 (Mayıs 1975), 135-154.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- Burcuoğlu, Haluk. "Ayrılık Kurumunun Uygulanabilirliği Sorunu". *Bülent Davran'a Armağan*. 59-74. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Eğitim Öğretim ve Yardımlaşma Vakfı Yayını, 1998.
- Cin, Halil. *Eski Hukukumuzda Boşanma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*. Ankara: y.y., 3. Basım, 2017.
- Dalgın, Nihat. "Boşanma ile İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım ve Yorumlar". *Kutlu Doğum 2009 Küreselleşen Dünyada Aile*. 289-305. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Dalgın, Nihat. *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam Hukuku: Şahıs, Aile ve Çözümlü Miras*. İstanbul: İslam Hukuku Külliyyatı Yayınları, 2. Basım, 1983.
- Dural, Mustafa vd. *Türk Özel Hukuku Cilt III Aile Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Filiz Kitabevi, 16. Basım, 2021.
- Düzenli, Pehlul. "Türkçe Talâk Tabirleri ve Fikhî Sonuçları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 107-140.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Ebü Zehre, Muhammed. *el-Ahvâlu's-şahsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1957.
- Erbaş, Muammer. "Boşanma Örneğinde Dinî Ahkâmın Kur'an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 9-47.
- Gedikli, Halük. *Boşanma ve Ayrılık Davalarında Alınacak Geçici Önlemler ve Tedbir Nafakası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Gençcan, Ömer Uğur. "Ayrılık Kararı Verilmesi ve Sonuçları". *Yargıtay Dergisi* 38/4 (Ekim 2012), 87-112.
- Görgülü, Ülfet. "İslam Aile Hukukunda Bid'î Talak Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 337-363.
- Güneş, Ahmet. "Kur'an ve Sünnette Aile Birliğinin Korunması". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2004), 149-183.

- Hayta, Mustafa. "Katar Aile Kanunu Boşanma Prosedürü Üzerine Fıkhî Bir Etüd". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2020), 137-174.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Mugnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Menar, ts.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 5. Basım, 1996.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'ü's-Sanâi' fî tertîbi's-Şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavviz – Adil Ahmed Abdulmevcud. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Terapötik Boşanma". *Bilimname* 3/9 (2005), 75-88.
- Koçak, Muhsin vd. *İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2014.
- Komiyon. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1992.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Liv, Cemil. "İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisinin Kullanım Şekline Devletin Müdahalesi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Temmuz 2020), 567-590.
- Mevvâk, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım. *et-Tâc ve'l-iklîl alâ Muhtasarı Halîl*. Hattab'ın *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl* eserinin içinde. 8 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Musa Carullah. *Kur'an-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*. haz. Mehmet Görmez. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*. haz. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Öztürk, Ali. *Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Sâbûnî, Abdurrahman. *Medâ hürriyyeti'z-zevceyni fî't-talâk fî's-şerîati'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2. Basım, 1968.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Mebsut*. ed. Mustafa Cevat Akşit. 31 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman Gelibolulu Dâmad. *Mecmaü'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. İstanbul: Eda Neşriyat, 1991.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fî fıkhî'l-imâmî's-Şâfiî*. thk. Muhammed ez-Zühaylî. 6 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1996.
- Şîrbînî, Şemsüddin Muhammed b. el-Hatîb. *Mugnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.
- Temel, Ahmet (ed.). *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020.
- Turan, M. Fatih. "Hanefilerin Kinâyeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Bâin Talâk Sayması Üzerine Bir Analiz". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 421-442.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. *Ailenin Çilesi Boşanma*. İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1976.
- Yakar, Fatih. "İslâm Hukukunda Ağırlaştırılmış Lafız ve Kinayeli Lafızlarla Gerçekleştirilen Talâka Dair Bir İnceleme". *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları I*. nşr. Alparslan Kartal. 122-145. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019.
- Yalçın, İsmail. *İslam Aile Hukuku: Ürdün, Fas, Malezya Uygulamaları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.

- Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. Konya: Yediveren Kitap, 3. Basım, 2002.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukuku*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Yılmaz, İbrahim. *Yetki ve Sistem Açısından İslam Hukukunda Boşanma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Yiğit, Metin. "İslam Hukuku'nda Boşanmayı Önleyici Tedbirler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2017), 1-20.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbeddin. *Fıkhî Hükümlerin Usulî Dayanakları: Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl*. çev. Davut İltaş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Zevkliler, Aydın. *Medeni Hukuk: Giriş ve Başlangıç Hükümleri, Kişiler Hukuku, Aile Hukuku*. Ankara: Savaş Yayınları, 3. Basım, 1992.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 1
(Mayıs/May 2022)

Philip L. Quinn'in Teolojik İradecilik Yorumu ve Savunusu

Philip L. Quinn's Interpretation and Defense of Theological Voluntarism

Elif Nur Erkan Balcı

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Bilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University,
Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion
Bolu/Turkey

elifnurerkanbalci@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8993-3522



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 23 Ocak 2022

Date Received: 23 January 2022

Kabul Tarihi: 30 Mayıs 2022

Date Accepted: 30 May 2022

Yayın Tarihi: 31 Mayıs 2022

Date Published: 31 May 2022

Yayın Sezonu: Bahar

Publication Season: Spring

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1061891>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Erkan Balcı, Elif Nur. "Philip L. Quinn'in Teolojik İradecilik Yorumu ve Savunusu".
Dergiabant 10/1 (Mayıs 2022), 26-47. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1061891>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Philip L. Quinn'in Teolojik İradecilik Yorumu ve Savunusu

Öz

Felsefi teizmin önemli konularından biri olan Tanrı ve ahlak düşüncesi tarihte farklı teorik biçimlerde tartışılmıştır. Bu tartışmanın çağdaş din felsefesinde teizmi en fazla ilgilendiren biçimi teolojik iradecilik düşüncesidir. Teolojik iradecilik çağdaş felsefede oldukça kompleks teoriler olarak somutlaşır. Philip L. Quinn, yeni bir kompleks ilahi emir teorisi geliştirmekten çok ilahi emir teorisinin basit ve temel bir açıklamasını benimseyerek bu açıklamayı kendi "bölünmüş" meta-etik teorisiyle destekler. Quinn bu çerçevede doğrultusunda klasik ilahi emir düşüncesindeki Tanrı ve ahlak arasında kurulan doğrudan ilişkiyi benimser ancak bu ilişkiyi yalnızca deontolojik alanla sınırlamayı önerir. Ahlaki değer alanı olan aksiyoloji ise Tanrı'nın iradesiyle değil O'nun iyi doğası ile anlaşılmalıdır. Bu şekilde o, teorinin hem teizm içinde savunulmaya devam etmesini hem de seküler ahlak felsefesine rakip bir teori olarak konumlanabilmesini amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Din felsefesi, Ahlak felsefesi, Philip L. Quinn, Aksiyoloji, İlahi Emir Teorisi.

Philip L. Quinn's Interpretation and Defense of Theological Voluntarism

Abstract

The idea of God and morality, which is one of the important issues of philosophical theism, has been discussed in different ways in philosophy. The most relevant form of this discussion for theism in contemporary philosophy of religion is the theological voluntarism. Theological voluntarism is embodied in contemporary philosophy as highly complex theories. Instead of developing a new complex divine command theory, Philip L. Quinn adopts a basic explanation of the divine command theory and supports this explanation with his "disunified" meta-ethical theory. In line with this framework, Quinn adopts the direct relationship established between God and morality in classical divine command theory, but proposes to limit this relationship only to the deontological field. Axiology, which is the field of moral values, should be understood not with the will of God, but with His good nature. In this way, he aims that the theory continues to be defended within theism and that it can be positioned as a rival theory to secular moral philosophy.

Keywords: Philosophy of Religion, Moral Philosophy, Philip L. Quinn, Divine Command Theory.

Giriş

Felsefede 1970'lerde başlayan dine yönelik teistik bir ilgi felsefenin hayatta kalmak için kendisini teist olmayan felsefeye kabul ettirmek zorunda olmadığı argümanı ile hareket etti.¹ Bu dönemi Norman Kretzmann, "felsefi teoloji on yedinci yüzyıldan bu yana herhangi bir zamanda olduğundan daha fazla insan tarafından daha yüksek bir karmaşıklık

¹ Örneğin; Alvin Plantinga, Alasdair MacIntyre, Stanley Hauerwas, Iris Murdoch, Charles Taylor, Richard Swinburne, Edward Wierenga, Lenn E. Goodman, Linda Zagzebski, Robert Adams gibi filozoflar çağdaş felsefenin teistik varsayımlarla meşru bir şekilde ilerletilebileceğini savunmaktadırlar Burada, özellikle Plantinga'nın teistik bir felsefenin imkanı ve özgüvenine yönelik şu makalesi bir manifesto niteliğindedir: Plantinga, "Teist Felsefecilerle Tavsiye", çev. Kemal Batak, drl. Recep Alpyağlı, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 93. ss. 90-114. Aynı girişimin ahlak felsefesindeki yansımalarının önemli örneklerinden biri de şu eserdir: S. Hauerwas, A. MacIntyre (ed.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy* (Indiana, Notre Dame University Press, 1983).

düzeyinde yapılıyor”² şeklinde tasvir eder. Benzer şekilde, Alvin Plantinga, Hristiyan filozofların artık seküler felsefe karşısında “mahcubiyet” duygusu yaşamadan felsefe yapabildiklerine dikkat çeker.³ Bu ilginin çağımızda da azalmadan devam ettiğini kanıtlar biçimde E. Stump, 2002’de *Reasoned Faith* kitabını şu sözlerle açar:

“Belki de dini tutkunun sıklıkla baskın bir güç olduğu Batılı olmayan kültürlerle yönelik artan takdirimizden veya belki de kendi seküler kültürümüzdeki yetersizliklerle ilgili artan endişemizden dolayı...dine yönelik her türlü ilgi yeniden canlandı.”⁴

Felsefi teizmin klasik başlıklarından biri olan, Tanrı ve ahlak arasında zorunlu bir bağlantı tesis eden teolojik iradecilik ya da diğer adıyla ilahi emir teorisi de⁵ teizme yönelik söz konusu ilgiden payını alarak 1970’lerden itibaren yeniden ahlak felsefesinin gündemine taşındı.⁶ İlahi emir teorisinin çağdaş yorumcularından Philip L. Quinn (ö. 2004) analitik din felsefecilerinin teistik bir ahlak anlayışının ihyasına yönelik ciddi ve ayrıntılı bir çabanın içine girdiklerini teyit eder.⁷ Özellikle Robert M. Adams’ın başını çektiği teolojik iradecilik özelindeki ilk katkılar Philipp L. Quinn, Edward Wieranga, Robert Burch gibi çağdaş teist filozoflarla devam ettirilmiştir.⁸

İlahi emir teorisine söz konusu yeniden bakış klasik ilahi emir teorisine yönelik çeşitli düzeltme ve eklemeleri beraberinde getirir. Klasik anlamda bir ilahi emir teorisi ise temel olarak ahlaken doğru ve yanlış olanın Tanrı’nın emirleriyle belirlendiğini ileri süren bir teoridir.⁹ Buna göre Tanrı’nın emir ve nehiyleri dışında belirlenebilecek bir iyi ve kötü yoktur.¹⁰ Söz konusu Tanrı, mutlak güç ve özgürlüğe sahip bir Tanrı’dır. O’nun irade ettiği şeylerin insan aklı tarafından anlaşılması zorunlu değildir.¹¹ Buna göre klasik bir ilahi iradecilik görüşünde tanrısal emirler iki şeyi belirler: 1. Ahlaken iyi ve doğru olan nedir? 2. Ahlaken yapmamız ve kaçınmamız gereken şeyler nelerdir? Bu anlamda klasik bir teolojik iradecilikte Tanrı, hem aksiyolojik alanı yani değeri hem de deontolojik alanı yani ödevi belirleyen bir Tanrı’dır. Tanrı’nın verdiği ahlaki ödevlerin aksiyolojik değeri insanın ahlaki

² bk. Thomas V. Morris, *Anselmian Explorations* (Notre Dame, University of Notre Dame Press), 1987’den aktaran Philip L. Quinn, “The Recent Revival of Divine Command Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990), 346-345-365.

³ Plantinga, “Teist Felsefecilere Tavsiye”, 93.

⁴ Eleonore Stump, *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann* (Cornell University Press, 2003), 10.

⁵ İlahi emir teorisine yönelik temel oluşturucu Türkçe okumalar için bk. Ali Yıldırım, *İlahi Buyruk Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019). Mustafa Çakmak, *Ahlak, Tanrı ve Yasa: Din-Ahlak İlişkisi Bağlamında İlahi Emir ve Doğal Yasa Teorileri* (İstanbul: İz Yayıncılık: 2019). John Hare, “İlahi Buyruk Teorisi”, çev. Fehrullah Terkan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 199-210. Meryem Attar, *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahi Emir Teorisi*, çev. ed. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019).

⁶ John Chandler, “Divine Command Theories and Appeal to Love”, *American Philosophical Quarterly* 22 (1985), 231-239. 231.

⁷ Quinn, “Theological Voluntarism”, 63. Söz konusu din felsefecilere örnek olarak Robert M. Adams, Edward Wieranga, R. Swinburne, Baruch A. Brody, Patterson Brown zikredilebilir.

⁸ bk. Philip L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, (Oxford: Clarendon Press, 1978), Robert Burch, “Objective Values and the Divine Command Theory of Morality.” *The New Scholasticism* (1980), 279-304; Edward Wieranga, “A Defensible Divine Command Theory.” *Nous* (1983), 387-407.

⁹ Tuggy Dale, “Necessity, Control, and the Divine Command Theory”, *Sophia* 44.1 (2005), 53-75. 53. Ayrıca bk. Çakmak, *Ahlak, Tanrı ve Yasa*, 197-198.

¹⁰ Attar, *İslam Ahlakı*, 239.

¹¹ Chandler, “Divine Command Theories and Appeal to Love”, 238.

rasyonalitesiyle uyumlu olmak zorunda değildir.¹² Bu durumda klasik ilahi emir teorisinde Tanrı ve ahlak arasındaki ilişki keyfi bir ilişkidir.

Teorinin bu klasik ifadesi teorinin hem seküler felsefe karşısında savunulmasında hem de teist felsefecilerin Tanrı ve ahlak arasında rasyonel ve keyfi olmayan bir ilişki kurmak istemeleri bağlamında problem arz etmektedir. Bu nedenle teoriye yönelik çağdaş revizyonlar temelde ilahi emir teorisini “ılımlı” bir zeminde yeniden yorumlama amacına sahiptir.¹³ Bu amaç Tanrı ile ahlak arasında klasik anlamda var olan güçlü ilişkinin azaltılması veya gevşetilmesi şeklinde somutlaşır. Bu noktada ortak temel çaba tanrısal emirlerin belirleyiciliğini Tanrı’nın seven doğasını merkeze alarak bir nevi denetim altında tutmaktır.¹⁴ Tanrı’nın seven doğası insanın ahlaki rasyonalitesiyle de uyumlu olarak kabul edilir bu nedenle Tanrı ve ahlak ilişkisi keyfi bir ilişki olmaktan çıkar. Ahlaken yükümlülüğü oluşturan şey burada yine sadece Tanrısal emirlerdir. Ancak önemli bir farkla: Yalnızca seven bir Tanrı’dan gelen emirler yükümlülük oluşturmaktadır.

Çağdaş ilahi emir etiğindeki söz konusu revizyonlar arasında Quinn öne çıkan filozoflardan biridir. Ancak o, çağdaş ilahi emir teorisyenlerinden farklı olarak teorinin yeni bir çağdaş revizyonu ile ilgilenmez. Bunun yerine o, genel olarak bir ilahi emir teorisinin nasıl bir meta-etikle anlaşılması gerektiği meselesine odaklanır. Bu meta-etigi “bölünmüş” (disunified) ¹⁵ bir meta-etik olarak sunar. Bu yeni meta-etik, klasik ilahi emir teorisine yönelik çağdaş revizyonların nasıl yapılacağına yönelik bir çerçeve oluşturmaktadır. Quinn, bu meta-etigin ilahi emir teorisinin çağdaş seküler felsefenin eleştirileri karşısında meşru bir şekilde hayatta kalabilmesine önemli bir katkı sağlayacağı iddiasını taşır.

Bu çalışmada ortaya koymayı amaçladığımız şey, Quinn’in söz konusu meta-etiginin ne olduğu, nasıl anlaşılması gerektiği ve onun çağdaş felsefedeki pratik karşılığıdır. Bu doğrultuda Quinn’in farklı metinleri takip edilerek onun çağdaş ilahi emir tartışmalarındaki yeri aydınlatılmaya çalışılacaktır. Çalışmada ilk olarak, Quinn’in teolojik iradecilik görüşünün çağdaş felsefedeki imkanı ve sınırlarına dair görüşlerine yer verilecektir. Bu kısım, Quinn’in genel olarak teolojik iradeciliğin seküler felsefe karşısında niçin meşru bir özgüvene sahip olması gerektiğini açıklar. İkinci olarak, Quinn’in genel olarak bir ilahi emir teorisini savunusuna ve onun “bölünmüş” meta-etik düşüncesine yer verilecektir. Üçüncü başlıkta, Quinn’in söz konusu meta-etigi üzerinden seküler felsefeden gelen eleştiriler ve bu eleştirilere verdiği cevaplar ele alınacaktır. Sonuç bölümünde ise Quinn’in teolojik iradeciliğe yönelik katkısı özetlenecektir.

¹² Attar, *İslam Ahlakı*, 239.

¹³ Çakmak, *Ahlak, Tanrı ve Yasa*, 198.

¹⁴ Burada özellikle R. Adams’ın sevgi odaklı ilahi emir teorisini düşünülmalıdır. Adams’ın ve benzer düşüncedeki diğer çağdaş ilahi emir teorisyenlerinin teorilerine yönelik genel bir açıklama için bk. Elif Nur, Erkan Balcı, “Din ve Ahlak İlişkileri: ‘Niçin İyi Bir Varlık Olmalıyım?’, *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri*, ed. Recep. Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2021), 617-642. Attar bu şekilde revize edilen ilahi emir teorilerinin gerçek bir ilahi emir teorisini olmayacağını iddia etmesi dikkat çekicidir. bk. Attar, *İslam Ahlakı*, 239.

¹⁵ Quinn, “Theological Voluntarism”, 84.

1. Teolojik Bir İradeciliği Savunmanın İmkani, Sınırlılıkları ve Önemi

İlahi emir teorisini savunmanın imkan ve sınırlılıkları Quinn'in teolojik iradecilik savunusunun temel çerçevesini de çizer. Quinn, bir taraftan seküler felsefeye derinden bağlı filozofların teolojik iradecilik konusunda ikna edilmelerini beklemenin boşuna bir beklenti olacağına, bu nedenle teist filozofların ilahi emir teorisini canlandırma projelerinde "mütevazı" adımlarla hareket etmeleri gerektiğine dikkat çeker. Ancak diğer yandan da o, teolojik iradeciliğin ahlak felsefesinin önemli ve saygın geleneklerinden biri olduğu düşüncesine sahip olan teist filozofların seküler filozofları ikna etme çabalarının da oldukça rasyonel bir çaba olduğunu belirtir. Ayrıca teolojik iradecilik, sadece teist olmayan filozofların değil geleneksel teizmi korumak isteyen ve seküler ahlak felsefesinin varsayımlarından vazgeçmeye istekli olan diğer teist filozofların da sempatisini kazanmalıdır. Öyle ki, Quinn'e göre ilahi emir teorisi, teist bir ahlaka sempati duyan Hristiyan ahlak filozoflarının ahlak felsefeleri için ciddi bir rakiptir. Bu sebeple Hristiyan erdem ahlakı teorileri ilahi emir teorisi üzerinden yeniden inşa edilmelidir.¹⁶ Nitekim Quinn'e göre teolojik iradeciliğin son zamanlarda canlanması zayıflamaz ise teorinin hem giderek artan bir netlikle ifade edilmesi hem de dini ahlak içindeki diğer bakış açılarından kendisine yöneltilen eleştirilere başarılı bir şekilde cevap verme yeteneğini göstermesi yüksek bir olasılıktır. Buna göre teolojik iradecilik, bilimsel araştırma programlarına benzer olarak birikimsel bir şekilde kendini geliştirecek ve bu sayede hem teist filozofların hem de teist olmayan ya da seküler filozofların ciddiyetle yaklaştıkları bir konu olacaktır. Quinn'e göre teolojik iradeciliğin bunun için önünde uzun bir yol vardır ve kendisini de bu yoldaki filozoflardan biri olarak düşünür.¹⁷

Quinn, teolojik iradeciliğin yeniden canlandırılmasının yolunun, teorinin klasik yorumlarının tekrarlanmasından ziyade bu yorumların felsefi eleştirilere karşı daha dayanıklı içeriklerle geliştirilmesinden geçtiğini düşünür. Bununla birlikte o, mevcut ilahi emir teorilerinin oldukça olumlu yönde ilerlediğine ve ilahi emir teorisi savunucularının teoriyi eleştirenlerden daha iyi durumda olduğuna da dikkat çeker.¹⁸ Burada çağdaş ilahi emir teorilerinin üç alandaki kazanımı özellikle dikkate değerdir. Birincisi; ilahi emir teorisini tanımlama konusundaki girişimler, ikincisi; teorilerin mevcut itirazlara karşılık verme çabası,¹⁹ üçüncüsü ise teorinin açıklanmasında vahye yapılan başvurulardır.²⁰ Quinn, üç kazanımın her birinde ilerleme kaydedilmiş olduğunu ancak bu kazanımlara yönelik çalışmaların hiç birinin tamamlanmadığını, buna rağmen ilahi emir teorilerindeki canlanmanın hem sistematik hem de tarihsel olarak zengin entelektüel kaynaklara sahip bir ahlaki araştırma geleneğini temsil etmede seküler gelenek karşısında başarılı olduğunu öne

¹⁶ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 345-351. Ayrıca bk. Philip L. Quinn, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", *Philosophical Perspectives* 6 (1992), 494. 493-513.

¹⁷ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 346-347.

¹⁸ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 346- 350. Ayrıca bk. Philip L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, (Oxford: Clarendon Press, 1978), 23.

¹⁹ Birinci ve ikinci çabaların öncü metinleri için bk. Robert M. Adams, "Divine Command Metaethics Modified Again". *The Journal of Religious Ethics* (1979), 66-79, Edward Wierenga, "A Defensible Divine Command Theory." *Nous* (1983), 387-407, Richard Mouw, *The God Who Commands* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990) ve John Chandler, "Divine Command Theories and Appeal to Love", *American Philosophical Quarterly* 22 (1985), 231-239.

²⁰ Quinn, burada şu kitabı örnek olarak gösterir: Janine M. Idziak, *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings* (New York: E. Mellen Press, 1979).

sürer. Elbette bu başarı, teorinin gelecekteki olası bütün eleştirilere cevap verebilecek durumda olacağı anlamına gelmez.²¹ Bu sebeple çağdaş ilahi emir teorilerine yönelik yenileştirme ve geliştirme çabaları devam etmelidir.

Quinn, teist filozofların teoriyi ilerletme noktasında şu iki soruyu önemsemeleri gerektiğine dikkat çeker: Birinci soru, “ilahi emir teorisinin taraftarları, teoriyi geliştirmek için hangi yeni projeleri üstlenmelidirler?” ve ikinci soru, “niçin bir ilahi emir teorisini savunmalıyız?”²² şeklindedir. Burada birinci soru teoriye yönelik pozitif bir inşaya işaret ederken, ikinci soru, teorinin negatif teoloji bağlamında seküler felsefe karşısında güçlendirilmesiyle ilgilidir.

Bu iki soruya yönelik cevaplar birbirini doğrudan etkiler. Bu nedenle birlikte cevaplanmalıdır. Özellikle ikinci soru birinci soruya verilecek cevapların istikametini belirler. Öncelikle Quinn, teoriyi savunmak için olumlu sebepler arama çabasında ilahi emir ahlâkını destekleyenlerin bazı zor metodolojik sorulara yanıt vermeleri gerektiğinin altını çizer. Örneğin Tanrı, ahlak alanında dilediği gibi hareket edebilir mi? Ya da Tanrı'nın her yaptığı ahlaki midir? Bu sorular ilahi emir teorisinin canlanmaya başladığı dönemde Baruch Brody'nin “doğruluğu veya yanlışlığı teolojik iddiaların doğruluğuna veya yanlışlığına bağlı olabilecek herhangi bir ahlaki iddia olduğunu varsaymanın hatalı olacağı”²³ tezinin doğurduğu sorulardır. Eğer ahlaki doğru ve yanlış sadece teolojik kaynaklarla temellendirirsek bu durumda bir ilahi emir etiğini yukarıdaki sorular eşliğinde rasyonel olarak inşa etmenin imkanından mahrum kalmış oluruz. Çünkü böyle bir varsayım tanrısal olanı ahlaki olanın açıklamasında tek referans olarak kabul edecektir. Bir ilahi emir teorisini yeniden inşa etmenin ya da canlandırmanın yolu başlangıç olarak böyle bir varsayımın reddedilmesiyle mümkündür. Nitekim geleneksel ilahi emir teorilerine yönelik eleştirilerin geçmişte en sık tekrarlanan zemini Tanrı'nın ahlak alanında yegane otorite olmasıyla ilişkilidir.

Quinn, Brody'ninki gibi bir tezi savunmanın, teizmin klasik bir doktrini olan ve Tanrı'nın yaratıkları üzerindeki mutlak tasarruf hakkını ifade eden ilahi egemenlik (divine sovereignty) doktrininin reddine sebep olacağı noktasında uyarır. Halbuki ilahi egemenlik doktrininin teolojik iradecilik üzerindeki etkisi oldukça önemlidir. Hristiyan kutsal metinlerinde de bunu destekleyen onlarca örnek mevcuttur. Mesela Yeni Ahit'te Tanrı bir çömlekçiye ve kulları ise çömlekçinin elindeki toprağa benzetilir.²⁴ Nasıl ki çömlekçi, elindeki çamurla dilediğini yapabiliyorsa Tanrı da kullarına dilediğini yapabilir. İlahi iradecilikten doğan yeni teoriler bu doktrinle yüzleşmekle ve bu doktrinin ilahi emir teorileri için olumlu bir neden sağlayıp sağlamadığını sormakla yükümlüdür. Quinn, bu doktrinin her ne kadar yanıtlanması zor sorular doğurduğunu kabul etse de temelde onun teolojik bir doktrin olduğuna, dolayısıyla seküler felsefenin bu konuda söyleceği fazla bir şeyin olmadığına dikkat çeker. Ona göre bu doktrin, ilahi emir teorisinin meşruiyetine

²¹ Quinn, “The Recent Revival of Divine Command Ethics”, 348-351. Ayrıca bk. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 23.

²² Quinn, “The Recent Revival of Divine Command Ethics”, 350-351.

²³ Baruch Brody, “Morality and Religion Reconsidered”, *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. B. Brody (Perentice Hall, 1974), 491-503 'den aktaran Quinn, “The Recent Revival of Divine Command Ethics”, 352.

²⁴ *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 28.12.2021), Ro. 9:21-22.

herhangi bir zarar vermeyecektir.²⁵ Burada o, kendi ilahi emir yorumunda da ilahi egemenlik doktrininin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklar.

Bu açıklamaya geçmeden önce Quinn'in söz konusu iddiası üzerinde biraz durmakta yarar vardır. Quinn, ilahi egemenlik doktrini gibi teistik bir doktrinde ve genel olarak ilahi emir teorilerinin inşasında teolojik desteklerin temel alınmasını onaylar. Bu desteklerin meşruiyeti hakkında seküler felsefenin ikna edilmesi zorunlu değildir. Burada o, Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'teki şu ifadesini önemli bir dayanak olarak kullanır: "Hem itirazları çürütür hem de ortak kanıları sarsmadan bırakırsak, durumu yeterince ispatlamış oluruz."²⁶ Quinn'e göre teistler, bu Aristocu metodolojik ilkeyi benimseyerek teoriye yönelik itirazları ortadan kaldırıp geleneklerinin "ortak kanıları"nda ısrar etmekten çekinmemelilerdir.²⁷ Seküler ahlak felsefesinin teistik olmayan bakış açısı diğer teistik ahlak felsefelerini yok sayma hakkına sahip değildir. İlahi emir teorisini çağdaş felsefede savunmanın önünde rasyonel hiç bir engel yoktur. Bunun bir sonucu olarak ilahi egemenlik doktrininin seküler filozoflar tarafından reddedilecek oluşu ilahi emir etikçilerini ilgilendirmez. Çünkü seküler liberalizm, modern ahlak felsefesi eleştirmenlerinden A. MacIntyre'in ifade ettiği üzere, ahlak felsefesi tarihinin biricik geleneği değildir. O da teizm gibi tarihteki diğer geleneklerden sadece biridir.²⁸ İlahi emir teorisi de herhangi bir seküler ahlak teorisi kadar spesifik bir geleneğe yaslanmaktadır ve bu anlamda özgün bir karaktere sahiptir. Teistik olmayan ahlak felsefesinin teistik felsefe karşısında herhangi bir epistemolojik üstünlüğü yoktur. Quinn, bu bağlamda, ilahi emir teorileri için olumlu nedenler arayışının meşru olarak, sadece teistlerin sahip olduğu nedenler olabileceğine dolayısıyla teist olmayanlarla paylaşılmayan inançların bir problem teşkil etmeyeceğine inanır. Diğer bir ifadeyle, teolojik iradecilik görüşü ve onun teorideki ihyası felsefede yalnızca teistleri ilgilendiren bir girişim olmaya, olumlu manada, mecburdur.²⁹

Quinn'in bu tavrı, teistik ahlak felsefesinin seküler ahlak felsefesi ile ahlaki bir diyalogunu engelleme sonucunu doğurmaz. Aksine bu tutum, teolojik iradecilik ile seküler felsefenin nasıl bir diyalogla ilerlemesi gerektiğine dair ışık tutar. Bu diyalogun teşviki teolojik iradeciliğin tezlerini seküler felsefe karşısında daha da iyileştirecek, her iki alanın kendi sınırlarını tayin edecek ve ortak alanlarında ise müşterek bir ahlaki rasyonaliteyi geliştirilebilecektir.

Şimdi Quinn'in benimsemiş olduğu ilahi emir teorisinin temel çerçevesinin ayrıntılarına geçebiliriz.

²⁵ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 351-352. Quinn aynı metodolojik zorluklar sebebiyle bir zamanlar teolojiye yönelik mesafeli bir duruşa sahip olduğunu, diğer teolojik doktrinler gibi ilahi emir teorilerini de baştan yanlış olarak kabul ettiğini, ancak teoriyi çalışmaya başladıktan sonra kendi ifadesiyle "dogmatik uykusundan" uyandığını söyler. bk. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 65.

²⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 1145b7.

²⁷ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 353.

²⁸ Alasdair MacIntyre, *Whose justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), 345-348.

²⁹ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 354.

2. Quinn'in İlahi Emir Teorisi ve Temel Varsayımları

Quinn, 1978'de yayınladığı kitabına ilahi emir teorisine "taze bir bakış" (a fresh look)³⁰ geliştirme iddiasıyla başlar. O, burada teoriye yeni bir argümanla katkıda bulunmayacağını, temel amacının teoriye belli sınırlamalar getirerek onun mümkün olduğunca basit (simple) bir versiyonunu benimsemek ve bu basit tasvirin içerisinden teoriye yönelik klasik eleştirileri cevaplandırmak ve bu sayede teoriyi geliştirmek olduğunu ifade eder.³¹ Quinn'e göre teolojik iradecilik temelde ahlaki yükümlülükler ile Tanrı'nın emirleri arasında nedensel bir bağın olduğu karmaşık olmayan bir tezdır.³² Bu tezin felsefi formülasyonu şu üç temel kavram üzerinden yapılmalıdır: Ahlaki sorumluluk, ahlaki emir ve yasaklar.³³ Bu doğrultuda Quinn şu üç temel ilkenin teorisinin klasik anlatımı olarak kabul eder:

1. "Tüm A eylemleri için, (i) ancak ve ancak Tanrı, A'nın yapılmamasını emretmezse A ahlaki olarak doğrudur (yapılabilir) ve (ii) A ahlaki olarak doğruysa (yapılabilir), A'yı ahlaki olarak doğru (yapılabilir) kılan şey Tanrı'nın A'nın yapılmamasını emretmemiş olmasıdır.

2. Tüm A eylemleri için, (i) ancak ve ancak Tanrı, A'nın yapılmamasını emrederse A ahlaki olarak yanlıştır ve (ii) A, ahlaki olarak yanlışsa, A'yı yanlış kılan şey Tanrı'nın A'nın yapılmamasını emretmesidir.

3. Tüm A eylemleri için, (i) ancak ve ancak Tanrı, A'nın yapılmasını emrederse A ahlaki olarak zorunludur ve (ii) eğer A, ahlaki olarak zorunluysa, A'yı ahlaki olarak zorunlu kılan şey Tanrı'nın A'nın yapılmasını emretmesidir."³⁴

İlahi emir teorisinin bu ilkeleri Quinn'e göre ilahi emir teorisinin temel açıklamasıdır. Quinn de bu açıklamayı benimser. Çağdaş ilahi emir teorileri söz konusu basit çerçeveyi bazı ilave ve düzeltici önermeler ekleyerek modifiye etmektedir.³⁵ Quinn ise bu temel çerçevenin teoriyi savunma adına değiştirilmesini yararlı görmez. Teorisinin rasyonel gücü ya da eleştiriler karşısında ayakta kalabilmesi, teorisinin önermeleri üzerinde bir değişiklik yapılmasından ziyade teorisinin nasıl bir teistik meta-etiğe yaslanarak açıklanması gerektiği ile ilgili olmalıdır.³⁶ Quinn burada ortaya koyacağı teistik bir meta-etiğin teistik olmayan seküler felsefe tarafından yine de kabul edilmeyeceğini hatırlatır.³⁷ Ancak bu

³⁰ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, v.

³¹ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, vi.

³² Quinn, Quinn, "Divine Command Ethics: A Causal Theory", ed. C. B. Miller, *Essays in the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 37-52. 40-42.

³³ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 26, 39. Ayrıca bk. Quinn, "Theological Voluntarism", ed. David Copp, *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 84 ve bk. Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 347

³⁴ Quinn, "Theological Voluntarism", 72-73.

³⁵ Örneğin Adams, bu ilkelere Tanrı'nın doğasına atıfta bulunarak ilavelerde bulunur. Adams'a göre bir şeyin etik olarak yanlış oluşu onun ancak seven bir Tanrı'nın emirlerine karşıt olmasıdır. bk. Robert M. Adams, "Divine Command Metaethics Modified Again", 66-79. Wierenga ise Tanrı'nın genel ve özel ahlaki emirleri ayırımına giderek Tanrı'nın belirli bir faile belirli bir zamanda belirli bir olayı yapmasını yasaklayabileceğini ifade eder. Bu spesifik emir Tanrı'nın diğer genel ahlaki emirleri ile uyumsuz olabilir. Edward Wierenga, "A Defensible Divine Command Theory", 387-407.

³⁶ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 64.

³⁷ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 64.

durum, ifade edildiği gibi teorinin teistik çerçevede ilerletilmesine herhangi bir engel teşkil etmeyecektir.³⁸

Tekrarlayacak olursak, Quinn'in yukarıda üç temel ilke formunda yeniden ifade ettiği klasik ilahi emir teorisi Tanrı ve ahlaki emirler arasında nedensel (causal) bir ilişkinin kurulduğu basit bir teoridir. Ancak Quinn bu nedensel ilişkiyi mutlak bir nedensellik olarak anlamaz. O bunu şöyle ifade eder: "Teorimiz ilahi emirlerin yapılması gerekenleri dayatmada ne zorunlu olduğunu ne de aksini iddia eder... Bütün bu konular karşısında teorimiz sessiz kalır."³⁹

Quinn, bu sessizliği, teorinin bir "zayıflığı"⁴⁰ olarak değerlendirir ve bu zayıflığı ilahi emir teorisinin olumlu bir niteliği olarak düşünür. Bu zayıflık, Quinn'in ilahi emir teorisini "bölünmüş" bir meta-etik arka planla düşünmesiyle ilişkilidir. Öncelikle, bölünmemiş bir meta-etikle savunulan ve yukarıda üç ilke üzerine inşa edilen geleneksel bir ilahi emir teorisi ahlaki değer alanı olan aksiyoloji ile ahlaki görev ve sorumluluk alanı olan deontolojiyi birbirinden ayırmaz. Diğer bir ifadeyle, tanrısal emirler hem yanlış olanı hem de yapılması gerekeni belirleyen emirlerdir. Quinn ise, kendi "bölünmüş" meta-etğinde, bu iki alanı birbirinden ayırır ve ilahi emir teorisini temelde ahlaki yükümlülüklerin Tanrı ile zorunlu olmayan ancak güçlü bir nedensellik ilişkisinde olduğu⁴¹ deontolojik bir teori olarak düşünür. Tanrı ve ahlaki değerler arasındaki ilişki ise söz konusu teoride zayıf bir nedensellik içinde var olmaya devam eder. Bu iki düzeltme Tanrı ve ahlak arasındaki ilişkinin keyfilğine dair problemleri bertaraf ederek teoriyi daha savunulabilir bir hale getirir. Aksiyolojik olanla zayıflığı sayesinde teori, örneğin "Tanrı yoksa herşey mubahtır." şeklindeki Ivan Karamazov'un tezine izin vermez.⁴² Ama aynı teori, Yahudi-Hristiyan geleneğindeki bir teiste, anne-babaya itaat etmenin Tanrı'nın emri olduğu için bir yükümlülük oluşturduğunu düşünmesine imkân sağlar.⁴³ Her iki imkânı da sağlayan Quinn'in klasik ilahi emir teorisindeki Tanrı ve ahlak arasındaki ilişkiyi zayıflatılmış bir nedensellikle yorumladığı "bölünmüş" meta-etik düşüncesidir.

Burada bir örnek üzerinden meseleyi anlamayı deneyebiliriz. Örneğin A teisti, Tanrı emrettiği için anne-babasına itaat etmesi gerektiğini düşünürken B teisti bunu Tanrı'nın emriyle ilişkilendirse de bu emrin gerekçesini kendi bağımsız ahlaki rasyonalitesine dayanarak yapabilir. Bölünmüş bir meta-etikle benimsediği Quinn'in ilahi emir teorisi her iki eylemin gerekçelendirilme biçimini onaylayacaktır. Burada altını çizmemiz gereken nokta, Quinn'in meta-etığının ahlaki aksiyolojik alanın Tanrısal emirlerle belirlenmesini zorunlu görmese de Tanrı ve ahlak arasında aşağıda ifade edeceğimiz şekilde hala anlamlı bir aksiyolojik ilişkinin varlığını kabul etmesidir. Bu şekilde bir ilahi emir teorisi yorumu her iki teistin de kendi eylemlerinde makul gerekçelere sahip olduğunu onaylayacaktır.⁴⁴

³⁸ Quinn, "Theological Voluntarism", 63.

³⁹ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 103.

⁴⁰ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 103.

⁴¹ Quinn, "Divine Command Ethics: A Causal Theory", 40-42.

⁴² Quinn, "Divine Command Ethics: A Causal Theory", 47.

⁴³ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 103-104.

⁴⁴ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 103-104.

Burada Quinn'in ilahi emir teorisinin elbette teistik bir tez olduğunu, dolayısıyla teizm içinden anlaşılabilirliğini ancak bu teorinin teizm dışındaki seküler ahlaki tezlerin hepsini tüketecek tarzda daraltıcı bir açıklamayı içermediğini anlıyoruz. Bu sayede onun hem ilahi emir teorisinin teizm içindeki meşruluğunu hem de seküler felsefe karşısındaki hareket kabiliyetini sağlamayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Onun burada odaklandığı husus ilahi emir teorisinin felsefi eleştiriler karşısında nasıl ayakta kalabileceğini göstermektir. Teorinin çalışmanın başında da ifade ettiğimiz klasik formülasyonunda ahlaki doğruluk ve yanlışlık tanrısal emirlerle belirlenir.⁴⁵ Bu bağlamda ilahi emirler iptal edilemez yükümlülükler dayatır. Quinn, tanrısal emirler ve yükümlülükler arasında klasik anlamda zorunlu bir ilişki kurmaz, diğer bir ifadeyle ahlaki ödevlerin varlığı ilahi emirlerin varlığını zorunlu kılmaz. Bu ilişkiyi anlama noktasında Quinn, genel bir teistik perspektife başvurmayla ihtiyaç olduğunu, bu perspektif olmadan teorinin tek başına söz konusu ilişkinin nasıl olacağını belirlemede yetersiz kalacağını belirtir.⁴⁶

İlahi emir teorisinin teistik perspektifini Quinn, dört unsurlu birikimsel bir açıklamayla izah eder. Bu unsurlar dini ibadet ve pratikler, Yeni Ahit'teki Hz. İsa'nın sevgi ile ilgili emirleri, Eski Ahit'teki ahlaki kıssalar ve teolojik bir teori olan ilahi egemenlik doktrinidir.⁴⁷ Bunlar birbirinden bağımsız düşünülemez ve onların kullanımı sadece Hristiyanlık ile sınırlıdır. Quinn, Müslüman ya da Yahudi bir teistin kendi teolojisine uygun bir şekilde bu yapıları yeniden düzenleyebileceğini de ekler.⁴⁸

Birinci unsur, ilahi emir teorisinin "Hristiyan ibadet pratiği" ile ilgilidir. İbadet ve inanç arasında doğrudan bir ilişki vardır. Dini ibadetler, Hristiyan inancı içinde neyin onaylanıp onaylanmaması gerektiği konusunda rehberlik sağlarlar. Çünkü Hristiyanlıkta ibadet, dindarın iradesinin Tanrı'nın iradesine uyumlu kılınması olarak anlaşılır. Bu nedenle ilahiler ve dualar içinden ibadetlere yönelik bir katalog çıkarılır. Bu ibadet örnekleri teolojik iradeciliği destekleyici metinler olarak kullanılır. Teolojik iradecilik bu kaynaklara başvurarak tanrısal emirlerle yükümlülükler arasındaki ilişkiyi düzenler. Örneğin Tanrı'nın ahlaki emirleri ibadet pratiğini doğrudan etkiler ve bir emrin ilahi olup olmadığının ölçütü bu pratiğe olan uyumudur.⁴⁹ Buna göre Tanrı'nın geçmişte emretmiş olduğu ibadetlere tamamen yabancı, anlaşılmaz ve aykırı bir emirde bulunması beklenmez.⁵⁰

İkinci unsur İncil'deki sevgi ahlakıyla ilgilidir. Örneğin Hz. İsa'nın "komşunu kendin gibi seveceksin"⁵¹ emri, Tanrı'nın sevgiyle ilgili ilahi emirlerinin meşruiyetini ve aynı

⁴⁵ Quinn, "Theological Voluntarism", 63.

⁴⁶ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 103

⁴⁷ Quinn, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", 494. Quinn bu makalesinde üç yapıdan bahsederken, "Theological Voluntarism", makalesinde ise dördüncü yapı olarak dini ibadet ve pratikleri de ekler. bk. "Theological Voluntarism", s. 65-68.

⁴⁸ Quinn, "Theological Voluntarism", s. 65.

⁴⁹ Quinn, "Theological Voluntarism", 65

⁵⁰ Burada Quinn'in işaret ettiği örnek, ileride de değineceğimiz gibi, Tevrat'ta Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı öldürme emrini alma hikyesidir. Quinn bu konuyu farklı yazılarında detaylı bir şekilde işler. Kısaca ifade etmek gerekirse o, basitçe Tanrı'nın İbrahim'e böyle bir emirde bulunmayacağını, çünkü çocuk katlinin Hristiyan ibadet pratiğinde yerinin olmadığını ve böyle bir emrin Tanrı'nın seven karakteriyle uyumsuz olduğunu ifade eder. Burada Quinn, Kutsal Kitap'ın literal yorumunu reddetme gibi bir bedelle karşı karşıya kalsa da bu bedeli ödemeye razı olduğuna dikkat çeker. Çünkü Tanrı, basitçe böyle trajik ikilemler yaratmaz. bk. Quinn, "Theological Voluntarism", 86-89. Ayrıca bk. Philip L. Quinn, "Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith", *Literature and Theology* 4/2 (1990), 192, 181-193.

⁵¹ *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 28.12.2021), Mat. 22:39.

zamanda Tanrı'nın diğer emirlerinin de sevgi kaynaklı oluşunu destekler.⁵² Quinn'e göre bir varlığa Tanrı ismi verilebilmesi için onun, tüm mümkün varlıkların tek yaratıcısı olan güçlü ve seven bir varlık olması gerekir. Dolayısıyla Tanrı'nın bir şeyi emretmiş olduğunu iddia ettiğimizde söz konusu eylem, eğer bu emir güçlü ve seven bir Tanrı'dan geliyorsa yükümlülük oluşturacaktır.⁵³ Bu şekilde Tanrı'nın ahlaki özellikleri İncil'in ahlaki yükümlülüklerini empoze etmek için hem zorunlu hem de yeterli olduğunu düşünmede teiste olumlu bir neden sağlar.⁵⁴

Üçüncü unsur, Eski Ahit'teki anlatıların yorumu ile ilgilidir. Buradaki hikayeler ilahi emir teorisi için önemli bir kaynaktır. İlk olarak, bu ilahi anlatılar ahlaki iyilik ve kötülük paradigmasının açıklama alanıdır. Bunlar teistin ahlaki ayrımlarına yönelik muhakemesini eğitir ve teistik ahlaki kavramların oluşumuna katkı sağlarlar. İkinci olarak, teistik gelenekler içinde kutsal metinler ahlaki yükümlülükleri ortaya koyan ve açıklayan bilişsel otoritelerdir. Quinn, Eski Ahit'teki ayetlerin yorumlarının hassasiyetine ve tartışmaların varlığına da dikkat çeker. Yalnızca Tanrı'nın Eski Ahit'te geçen ahlaki emirleri değil, ahlak dışı diyebileceğimiz emirleri de Kutsal Kitap kritiği bağlamında teist filozoflarca tartışılmaktadır.⁵⁵ Quinn, bu tartışmalara yönelik makul olan yorumların bir teist için bağlayıcı olduğunu belirtir.⁵⁶

Dördüncü unsur olan teolojik teori, Quinn'in ilahi emir teorisinin "bölünmüş" meta-etisinin teistik perspektifini hayati bir şekilde destekleyen ilahi egemenlik doktrini ile ilgilidir. Tanrı ve ahlak ilişkisini temelde nedensel bir ilişki olarak kuran temel inanç bu doktrine olan inançtır. Teistler, geleneksel olarak, Tanrı ve dünya, Yaratıcı ve yaratılmışlar dünyası arasında net ayrımlar yaparlar. Buna göre her mümkün varlık var olmak için Tanrı'ya bağımlıdır. Tanrı ise kendi başına var olmandır. O, kendisinden başka hiçbir varlığa muhtaç değildir. Bu durumda zorunlu varlık olan Tanrı, mümkün varlıklar üzerinde mutlak bir egemenliğe sahiptir.⁵⁷ Tanrı, ahlaki failerin yapması ve yapmaması gereken şeylere dair kendi ilkelerine sahiptir. Quinn'e göre, ilahi egemenlik doktrini ilahi emir teorisinin anlaşılması ve savunulmasında teistler için oldukça önemli teolojik bir destektir.⁵⁸

Söz konusu dört unsur, teolojik iradeciliğin, teizm içinde pozitif teoriler olarak inşasında oldukça önemlidir. Bununla birlikte Quinn, çalışmanın başında ifade edildiği gibi, teoriye sağlanan bir diğer önemli katkının eleştirilere verilecek cevaplar olduğunu, dolayısıyla negatif bir teolojiye ihtiyaç olduğunu da belirtir. Bu bağlamda o, bölünmüş bir meta-etikle sunduğu basit ilahi emir düşüncesine yönelik on eleştiri belirler ve bu eleştirilere cevap vermeye çalışır. Bu cevaplar, Quinn'in ilahi emir teorisinin ne tür bir teistik meta-etikle anlaşılması gerektiğini de netleştirir.

⁵² Quinn, "Theological Voluntarism", 65-66.

⁵³ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 93-94.

⁵⁴ Quinn, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", 503.

⁵⁵ Quinn, "Theological Voluntarism", 66.

⁵⁶ Quinn, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", 499.

⁵⁷ Quinn, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", 495. Ayrıca bk. Quinn, "Theological Voluntarism", 67.

⁵⁸ Quinn, "The Primacy of God's Will in Christian Ethics", 493-494

3. İlahi Emir Teorilerine Yönelik Eleştiriler ve Cevaplar

Quinn'e göre herhangi bir teolojik iradecilik görüşü, spesifik bir teori haline getirilmeden önce bazı soruları cevaplamalıdır. Bu sorular, çalışmanın başında da yer verildiği edildiği gibi, Brody'nin tezinin ortaya çıkardığı sorulardır ve ilahi egemenlik doktrininin sınırlarıyla ilgilidir. Örneğin, ahlak ile Tanrı'nın iradesi arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu ilişkinin mahiyetini nasıl anlamalıyız? Eğer bu metafizik bir nedensellik ilişkisi ise bu metafizik alan ahlak alanının ne kadarını kapsar? Örneğin, bu ilişki ahlaki değer alanını (aksiyoloji) kapsar mı ya da ilâhi irade sadece yükümlülükler, izin verilenler ve yasaklananlar gibi ahlakın yalnızca deontolojik boyutuyla mı ilgilidir? Bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplara bağlı olarak, teolojik iradeciliği somutlaştıran birbirinden farklı ahlak teorileri formüle edilebilir. Bu bağlamda, Quinn, her bir spesifik ilahi emir teorisine yönelik çağdaş felsefede farklı eleştiriler yapılabileceğinin, tüm bu teorilerin ortaya çıkardığı kusur ve problemlerin söz konusu cevaplara bağlı olarak aynı olmadığını altını çizer.⁵⁹ Burada Quinn'in ilgilendiği şey, ilahi emir anlayışına yönelik seküler felsefeden gelen itirazlara yukarıdaki sorulara verdiği cevaplarla "eleştirel bir diyalektik" ile yaklaşmaktır.⁶⁰ Buna göre Quinn, bir ilahi emir teorisi savunusu yapmaktan çok geçmişte genel olarak ilahi emir teorilerine yöneltilen geleneksel eleştirilerin kendisinin "bölünmüş" bir meta-etik perspektifle ortaya koyduğu ilahi emir teorisinin "hala" savunabilir bir durumda olduğunu göstermek ister.⁶¹ Şimdi bu eleştirileri ve Quinn'in "bölünmüş" meta-etisi içerisinde verdiği cevapları görelim.

a. Anlam ile ilgili eleştiri: Bu eleştiri, ilahi emir teorisinde bir şeyi yükümlülük haline getiren şeyin, onun Tanrı tarafından emredilmiş olması düşüncesine yöneliktir. Buna göre "bütün insanlar doğru söylemekle yükümlüdür" ile "Tanrı, insanlara doğru söylemeyi emretti" ifadeleri anlamsal olarak birbirine eşittir. Eleştiriye göre birinci cümleyi kurmak bu durumda anlamsızlaşır. Quinn, bu eleştiriye önermesel özdeşlik ve anlamsal özdeşlik arasında bir ayrıma giderek cevap verir. Örneğin kişi, nazik olmanın ahlaki gerekliliğini Tanrı'nın onu emretmiş olduğuna inanmaksızın yükümlülük olarak kabul edebilir. Bir başkası da bunu, Tanrı emrettiği için yükümlülük olarak kabul eder. Burada eleştirilen şey, iki ahlaki yargının özdeşliğinin önermesel bir özdeşlik olarak anlaşılmasıyla ilgilidir. Halbuki burada anlamsal bir özdeşlikten bahsedilebilir. Önermesel bir özdeşlik şöyle anlaşılabilir: Örneğin "a"nın "b" önermesiyle özdeş olduğunu düşünelim. Bu durumda kişi, a' ya inandığı her durumda otomatik olarak b'ye de inanmış olacaktır. Diğer bir ifadeyle, kişinin b' ye inanması ancak a' ya da inandığı zaman mümkün olabilir. Dolayısıyla kişi a'ya inanıp b'yi inkar edemez. Ancak kişinin nazik olmanın yükümlülüğüne inanması, Tanrı'nın nezaketi emretmiş olmasından bağımsız olarak pekala mümkündür. Nezaketin, tanrısal bir emir de olması dolayısıyla yükümlülük oluşturduğu ifadesi iki cümle arasında anlamsal bir özdeşliği tesis eder.⁶² Benzer şekilde burada insan sağlığına iyi geldiği düşüncesiyle oruç tutmayı gerekli gören biriyle Tanrı'nın emri olduğu için oruç tutmayı gerekli gören birini düşünebiliriz. Bu iki kişi de orucun yükümlülüğü konusunda anlamsal olarak hemfikirdirler,

⁵⁹ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 347.

⁶⁰ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 64.

⁶¹ Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", 346-347.

⁶² Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 39-40.

ancak bu yükümlülükler birbirinin varlığını zorunlu kılar şekilde savunulmak zorunda değildir. Çünkü her iki önerme birbirinin eş anlamlı önermesi olarak anlaşılabilir. Biri olmadan diğeri savunulabilir.

b. Felsefi analiz eleştirisi: Bu eleştiri ilahi emir teorisinin bir meta-etik teori olarak ahlaki kavramlara yönelik felsefi bir analiz yapmasıyla ilişkilidir. Genel olarak bir felsefi analizde analiz edilen şey bilişsel olarak ikincil konumdadır. Dolayısıyla, bir ilahi emir teorisini meta-etik bir teori olarak düşünmek, bu teorinin ahlaki kavramları analizinde kullanılması ve bu kavramların ilahi emir meta-etisinin hükmü altına girmesi demektir. Bu ise teolojik alanın ahlaki alanı ikincilleştirmesi olarak anlaşılmalıdır. Quinn bu eleştiriye temelden reddeder. O'na göre kendi "bölünmüş" ilahi emir meta-etisi ahlaki kavramları açıklayan ya da analiz eden bir teori olma iddiasını taşımaz. O, sadece Tanrı'nın iradesiyle, zorunlu olan, izin verilen ve yasaklanan arasındaki ilişkiler hakkında metafizik doğruları ifade eden bazı ilkeleri formüle eder. Bu sebeple burada teolojik açıklama etik açıklamanın önüne geçip onu belirleyen ve tanımlayan bir özelliğe sahip olmayacaktır.⁶³ Burada Quinn'in bölünmüş ilahi meta-etisinin tanımlayan değil ilişki kuran bir yapısı olduğunu anlamak önemlidir.

c. Epistemik asimetri eleştirisi: Bu eleştiri ilahi emir teorisinde epistemik asimetrier olduğunu öne sürer. Buna göre örneğin, insanlar belirli bir şeyin ahlaki olup olmadığını Tanrı'nın emirlerinden haberdar olmadan da bilirler. Seküler bir ahlak faili köleliğin ahlaken yasaklanması gerektiğini basitçe savunabilir. Bazı teistler ise ahlaki olanın hangisi olduğunu ancak teolojik bir bağlamın içinde öğrenirler. Örneğin evliyen evlilik dışı bir ilişkinin haram olduğunu ve bu yasağın aynı zamanda ahlaki bir yasak olup olmadığı ile ilgilenmeksizin ya da böyle bir ahlaki yasaktan haberdar olmaksızın kabul edebilirler. Teolojiye şüpheykle yaklaşan seküler bir ahlak filozofu burada şu iddiada bulunacaktır: Bir sekülerin ahlaki düşüncelerini bağımsız olarak gerekçelendirmesi epistemik olarak mümkün iken, bir teistin aynı gerekçelendirmesi epistemik olarak mümkün değildir. Bu farklılık, ahlaki anlamda epistemik bir asimetri yaratır. Quinn bu eleştiriye şöyle bir örnekle cevaplandırır:

"Yalnızca bir cetvelim ve de bir üçgenim olsun. Bu üçgenin eş kenarlı olup olmadığını ancak cetvelimi kullanarak öğrenebilirim. Bu bilgiyi cetvel yardımıyla öğreniyor oluşum, benim için epistemik bir sınırlamadır. Ancak benim bir cetvel yardımıyla elimdeki üçgenin eşkenar olup olmadığını biliyor oluşum, zaten eşkenar olan üçgenin durumunda bir değişikliğe sebep olmaz. Dolayısıyla bu bilgiye nasıl ulaşmış olduğum epistemik bir fark yaratmaz. Zira üçgen her koşulda yine aynı üçgendir."⁶⁴

Bu örnekten anlaşılacağı üzere Quinn, ahlaki olanın bilgisine ulaşmadaki yolların farklılığı ile bilginin kendisinin farklılığını birbirinden ayırmaktadır. Burada teistin farklı bir araçla aynı ahlaki bilgiye ulaşması epistemik değil yöntemsel bir farklılık yaratır. Epistemik bir asimetri, örnekte de işaret edildiği gibi, yöntemin farklılığının üçgeni de farklılaştırdığı durumlarda mümkündür. Benzer şekilde ahlaki olanın bilgisine nasıl ulaştığımız, bilgiye

⁶³ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 42-43.

⁶⁴ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 44-45. Bu örnek elbette yalnızca ahlaki konularda işe yarayan bir örnektir.

konu olan şey aynı kaldığı sürece epistemik olarak önemsizdir. Quinn'in bu yorumu kendi savunduğu "bölünmüş" ilahi meta-etiği açısından oldukça tutarlıdır.⁶⁵

d. "Olandan olması gereken çıkmaz" eleştirisi: Bu eleştiri Hume'dan itibaren modern felsefe içinde tekrar edilen önemli bir ahlak eleştirisidir. Bu teze göre değere dair bir yargı olgudan yola çıkarak belirlenemez. Bunun ilahi emir ahlakındaki karşılığı ise Tanrı'nın bir şeyi emretmiş olma durumunun ahlaken olması gerekeni belirlemeyeceği tezidir. Bu eleştiriyi şöyle ifade edelim:

A. Tanrı x'i emreder.

B. Bu durumda x yapılmalıdır.

Quinn, bu felsefi teze iki eleştiride bulunur. Birincisi; "olan" ile "olması gereken" şeyler arasında net bir ayrım olduğunu düşünmek temel bir yanılgıdır. Buna göre A ve B önermeleri zaten birbirleriyle ilişkili önemelerdir. İkincisi; ahlak felsefesinde yalnızca A önermesinden B önermesinin çıktığı iddiası felsefi olarak doğru değildir. Çünkü bir ilahi emir teorisyeni, B önermesini yalnızca A önermesinden çıkarmaz. Yani sadece Tanrı'nın emri ahlaki olarak yapılması gerekeni tüm diğer bağlamlardan bağımsız olarak, tek başına belirlemez. Burada Tanrı'nın iyi oluşu ve insanın ahlaki rasyonalitesi gibi tartışmaya dahil edilmemiş başka bağlamsal etik önermeler de mevcuttur.⁶⁶ Burada Quinn'in Tanrısal emirler ile ahlak arasındaki ilişkiyi nedensel bir ilişki olarak anlamasının bir sonucunu görmekteyiz. Ayrıca Quinn'in bu nedensel ilişkiyi gevşek bir şekilde kurması burada savunduğu gibi farklı bağlamların da bu ilişkiye dahil edilmesine olanak tanır.

e. Euthyphron eleştirisi: İlahi emir teorisine yöneltilen geleneksel ve güçlü eleştiri Platon'un Sokrates'in ağzından ortaya koyduğu *Euthyphron* diyalogundaki⁶⁷ şu soruya dayanır: Bir şey, Tanrı onu emrettiği için mi iyidir, yoksa o şey iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilir? Tarihte din-ahlak ilişkilerini açıklamaya yönelik tüm teoriler bu ikilemin bir ucunda konumlanmıştır. İlahi emir teorilerinin ikilemin birinci seçeneğini benimsediği ve bunun iki itirazı doğurduğu iddia edilir: Birincisi; eğer bir ilahi emir teorisi bir şeyin ahlaken iyiliğini Tanrı'nın emretmesine bağlıyorsa bu durumda Tanrı, ahlakın içeriğini keyfi olarak belirler.⁶⁸ İkincisi ise iyiyi belirleyen kişi Tanrı ise, bu durumda Tanrı'nın iyi oluşu yine kendisiyle açıklanarak anlamsızlaşır.⁶⁹

Quinn birinci itirazı örneklendirmede farklı isimlere yer verir. Örneğin, on yedinci yüzyıl ilahiyatçı filozofu Ralph Cudworth'a göre eğer eylemler, Tanrı tarafından emredildiği için zorunluysa, o zaman Tanrı emrettiği takdirde masum bir çocuğa işkence yapmak

⁶⁵ Ancak burada Quinn'den bağımsız olarak, geleneksel olarak inşa edilmiş bir ilahi emir etiğinde ahlaki olanın bilgisine nasıl ulaştığımız konusu söz konusu bilgiyi gerekçelendirme ve ona itaat etme konusundaki motivasyonumuz açısından oldukça önemlidir. Örneğin bir dindar yalan söylemenin kötü olduğu bilgisine vahiy üzerinden ulaşıyorsa bu durumda söz konusu dindarın bu yasağa uyma konusundaki gerçeği ve motivasyonu seküler bir gerekçe ve motivasyona göre daha güçlü olacaktır. Elbette burada Quinn'in dediği gibi yalan söylemenin kötü oluşu epistemik olarak bir değişikliğe uğramasa da söz konusu bilginin elde edilmiş şekli onun epistemik konumunu güçlendirecektir.

⁶⁶ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 46.

⁶⁷ Platon, *Euthyphron*, çev. P. N. Boratav (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000), 22-27. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Muhammet S. Duran, "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi", *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020), 83-98.

⁶⁸ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 46-47.

⁶⁹ Quinn, "Theological Voluntarism", 75. Ayrıca bk. Mustafa Çakmak, "Euthyphron İkileminin İşaret Ettiği Bazı Ahlaki Açmazlar", *Felsefe Dünyası* 2/74 (2021) 2 (74), 94-117.

zorunlu olacaktır.⁷⁰ Wierenga ise bunu “keyfilik argümanı” olarak adlandırır ve ilahi emir teorisinin böyle bir neticeyi reddetmesi gerektiğini ifade eder.⁷¹ Benzer şekilde, çağdaş dönemde ilahi emir teorisini destekleyen William Alston’a göre de Tanrı’nın emrettiği her şey birinci itiraza göre zorunlu olacaktır. Eğer Tanrı, karşılıksız olarak birbirimize acı çektirmemizi emrederse bunu yapmak zorunda kalırız.⁷² Alston da bu düşüncenin ilahi emir teorisini zora soktuğuna inanır.

İkinci itirazın asıl sahibi, modern felsefe tarihinde Gottfried Leibniz’dir. Leibniz, teodise kitabında bu argümana “Allah’ın iyiyi ve kötüyü keyfi bir kararla belirlediğine inananlar o tuhaf salt kayıtsızlık fikrini benimsiyorlar... böylece onlar Tanrı’yı iyi sıfatından yoksun bırakıyorlar” şeklinde karşı çıkar.⁷³ Wierenga bu itiraza “Tanrı’yı iyilikten mahrum etmek” itirazı olarak yaklaşır. Burada o, ihtiyacımız olan şeyin Tanrı’nın iyiliği hakkında uygun bir düşünce geliştirmek olduğunu belirtir.⁷⁴ Alston ise aynı itirazın gerekçesini şöyle ortaya koyar:

“Çünkü ahlâkî iyilik ölçüleri ilahi emirlerle belirlendiği için, Allah’ın ahlâki açıdan iyi olduğunu söylemek, O’nun kendi emirlerine uyduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Tanrı’yı, Kendisi’ne verdiği emirlere itaat eden olarak düşünmek mantıklı olsa bile Tanrı’yı ahlaken iyi olarak düşünürken anladığımız şey bu değildir.”⁷⁵

Quinn bu yorum ve itirazlara katılarak bir ilahi emir teorisinin Tanrı tarafından belirlendiği düşüncesine yaslanmaması gerektiğinin altını çizer. Ancak Quinn, kendi ilahi emir meta-etliğinin *Eutphyron*’daki gibi bir ikileme müsaade etmediğini belirtir. Quinn’in ilahi emir yorumunu bu eleştirilerden muaf kılan temel özelliği onun, ahlâkın tanrısal emirlerle bağlantılı olan güçlü içeriğini sadece deontoloji ile sınırlamış olmasıdır. Eleştirilerde ise ahlaken iyi olanı belirleyen kısım sadece ahlaki deontolojiyle değil aksiyoloji ile de ilgilidir.⁷⁶ Bu ise problemlili bir düşüncedir. Burada Quinn, Alston’un tavsiyesini oldukça yerinde bulur. Alston, ilahi emir teorisyenlerinin “ahlaki statünün ilahi emirler tarafından oluşturulduğu alana bir sınır çizmeleri gerektiğini”⁷⁷, bu doğrultuda ilahi emrin bir şeyin ahlaki statüsünü belirlememesi gerektiğini savunur. Quinn’e göre bu sınır çizilebilirse ilahi emir teorisini, Tanrı’nın ahlaki iyiliğini yine Tanrı’nın emrine başvuran bir referansla değil ilahi emrin haricindeki bir referansla anlayacaktır. Peki, bu durumda bir teist Tanrı’nın ahlaki iyiliğini nasıl anlamalıdır?⁷⁸

Quinn bu soruya yönelik yine iki önemli cevabın Alston ve diğer bir çağdaş ilahi buyruk teorisini Adams (d.1937-) tarafından verilmiş olduğuna işaret eder. Öncelikle Alston, burada Tanrı’nın doğasını ahlaki iyiliğin en yüce standardı olarak anlamayı teklif

⁷⁰ Quinn, “Theological Voluntarism”, 75.

⁷¹ Edward Wierenga, *The Nature of God* (London: Cornell University Press, 1989), 219-221. Ayrıca bk. Wierenga, “A Defensible Divine Command Theory”, 393.

⁷² William Alston, “Some Suggestions for Divine Command Theorists”, ed. M. Beaty, *Christian Theism and Problems of Philosophy* (Notre dame: University of Notre Dame Press 1990), 305.

⁷³ Gottfried Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, trans. E.M. Huggard (Chicago: Open Court Press 1985), 236.

⁷⁴ Wierenga, *The Nature of God*, 221-222.

⁷⁵ Alston, “Some Suggestions for Divine Command Theorists”, 305.

⁷⁶ Quinn, “Theological Voluntarism”, 75.

⁷⁷ Alston için bk. “Some Suggestions for Divine Command Theorists”, 306.

⁷⁸ Quinn, “Theological Voluntarism”, 76.

eder. Buna göre örneğin, sevginin iyi oluşu, Tanrı, seven bir Tanrı olduğu için O'nun sevginin en yüksek standardı olması ile birlikte açıklanmalıdır. Bu durumda bir şeyi sevgiden doğan bir eylem olarak tanımamıza sebep olan şey söz konusu eylemin seven Tanrı'nın eylemine benzer olup olmamasıdır.⁷⁹

Adams ise ahlaki iyiyi belirleyen şeyi teistik bir "Platonizm" olarak anlamayı teklif eder. Buna göre varlıklar karakterleri, eylemleri ve niyetleri ile tanrısal iyi idealine öykünmede ne kadar başarılı olurlarsa o kadar iyi olacaklardır. Bu durumda birinci eleştiriye cevabı da verecek şekilde, Adams da Alston gibi Tanrı'nın karakteri ya da doğasının Tanrı'nın neyi emredebileceğine bir kısıtlama getireceğini, bu nedenle bir ilahi emrin insanın sıradan ahlaki kabullerine ters düşmeyeceğini savunur. Adams bunu net bir şekilde şöyle ifade eder: "Ahlaki bakış açısıyla çok fazla çelişen bir dizi emri ortaya koyan teolojik etiği kabul etmeyeceğiz ve etmemeliyiz de."⁸⁰ Bu nedenle Adams, Tanrı'nın keyfi biçimde her şeyi emredebileceğine inanmaz.⁸¹

Quinn, burada Alston ve Adams'ın ilahi emir teorisini *Eutphyron* eleştirisi karşısında yorumlama biçimlerini destekler. Burada her ikisinin de anladığı gibi teolojik bir iradecilik deontolojiden aksiyolojiye zorunlu olarak genişletilmemelidir. Buna göre tanrısal doğanın Tanrı'nın yapabileceklerine yönelik kısıtlamaları göz önüne alındığında Tanrı'nın yapacağı her şey iyi olacaktır. Quinn'nin "bölünmüş ilahi emir meta-etliğine iyiliğin tamamen Tanrı'nın iradesine bağlı olmadığı bir ahlaki aksiyoloji fikri sonradan birleşir. Ancak geleneksel bir ilahi emir teorisi ise hem deontolojiyi hem de aksiyolojiyi ilahi iradeye bağımlı hale getirerek yukarıdaki sorunlara sebep olacaktır. Böyle bir meta-etik teori kapsamlı ve eksiksiz bir teolojik iradecilikle sonuçlanmaktadır. Bu nedenle sakıncalıdır. Çünkü bu şekilde anlaşılan bir teolojik iradecilik görüşü rasyonel olmaktan çıkmaktadır. "Bölünmüş" bir meta-etliğe sahip ilahi emir teorisinde ise Tanrı'nın emirleri ile belirlenen deontoloji, Tanrı'nın emirleriyle zorunlu bir şekilde belirlenmeyen ahlaki aksiyolojiyle birarada yaşamaya mecburdur. Burada Quinn bu meta-etliğin "bölünmüş"lüğünün abartılmaması gerektiğinin altını çizer. Ahlaki bir aksiyoloji, iyiliği ilahi emirlerden bağımsız kılarsa da onu Tanrı'nın iyi doğasından bağımsız kılmaz. Burada ilahi egemenlik doktrini ilahi emir ahlakında bir inanç doktrini olmaya devam etmektedir.⁸² Quinn'in "bölünmüş" meta-etliği, söz konusu doktrini Tanrı'nın emirlerine bağlı olanlarla olmayanlar arasında ayrıma giderek "ılımlı"⁸³ bir şekilde tasavvur etmesine neden olur. Buna göre iyi ve kötünün Tanrı ile olan metafizik bağı esas olarak Tanrı'nın emirleriyle değil ahlaki doğası ile kurulur.

f. Kural koyucu güçten kaynaklanan eleştiri: Bu eleştiriye göre olağan ahlaki dil günlük hayatımızda kural koymak için kullanılır. Örneğin, Ayşe'nin sözünü tutması gerektiğini söylediğimizde Ayşe'ye bir davranış biçimini dikte ederiz. Ancak Tanrı'nın bir şeyi emrettiğini söylemek bir şeyi dikte etmekten çok metafizik bir gücün emrini

⁷⁹ Alston, "Some Suggestions for Divine Command Theorists", s. 320

⁸⁰ Robert M. Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework For Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 256. Quinn, "Theological Voluntarism", 77.

⁸¹ Burada benzer şekilde düşünen teistik ahlak filozofu MacIntyre'in şu makalesine de bakılabilir: Alasdair MacIntyre, "Which God Ought We to Obey and Why?", *Faith and Philosophy* 3/4 (1986), 359-371.

⁸² Quinn, "Theological Voluntarism", 78-84.

⁸³ Quinn, "An Argument for Divine Command Ethics", 295, ed. Thomas Morris, *Christian Theism and the Problems of Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990).

karşımızdakine ifade etmektir. Bu ise olağan dilde söylenmiş bir ifade değildir. Burada tanrısal dil alanı insani dil alanına dahil olmaktadır. Dolayısıyla birbirine eşit olmayan iki ahlaki dil alanı ile karşı karşıya kalmaktayız. Quinn bu eleştiriye iki şekilde yaklaşır: Birincisi, ilahi emir teorisini ilahi emirlerle ilgili ifadeleri bir eyleme rehberlik etmek ya da eylemi yönlendirmek için kullanabilir. Ancak burada ilahi emirlerin betimleyici dili hiç bir zaman eylemi tek başına yönetme gücüne sahip değildir. Bir teist, Tanrı'yı belirli ahlaki mükemmelliklerle, örneğin mükemmel iyi, adil ve şefkatli olarak düşünür. Bu özellikler teistin inanç dünyasında ilahi emirden önce zaten var olan bilgilerdir. Dolayısıyla teist, ilahi emirlerle ilgili cümleleri kural koyucu olarak anlasa da bu emirler tek başına kural koyucu gücü oluşturmaz. Tanrısal emirler hiç bir şeyi doğrudan ve alışılmamış bir biçimde reçete etmez. Gerçek hakiki reçeteler üretmek için Tanrı'nın neyi emrettiğine ya da vahiy öncesi hangi ahlaki ilkelerin insanda var olduğuna yönelik açıklamaya da ihtiyaç vardır.⁸⁴ Burada yine Quinn'nin ahlaki deontoloji ile ahlaki aksiyolojiyi birbirinden ayıran "bölünmüş meta-etik" düşüncesi yeniden devreye girmektedir. Tanrı'nın ahlaksal emirleri emre konu olan içeriğin aksiyolojisini belirlememektedir.

g. Evrenselleştirmeden kaynaklanan eleştiri: Bu eleştiri ise ilahi emirlerin teistik olmayan ahlaki ilkeler gibi evrenselleştirilemeyeceği eleştirisidir. Örneğin Tevrat'ta geçen Tanrı'nın açıkça ahlaki olmayan emirleri evrenselleştirilemez. Eleştiriye örnek olarak gösterilen ilahi emirlerden en önemlisi Tanrı'nın Hz. İbrahim'e oğlunu öldürmesini emretmesidir. Tanrı'nın böyle "ahlak dışı" emirleri evrenselleştirilebilir mi? Quinn'e göre, bu örnek ilahi emir teorisini için oldukça zorlayıcıdır. O, burada ilahi emirlerin genel kurallar koyduğunu ve yine Tevrat'ta olduğu gibi çok az da olsa Tanrı tarafından bazı insanlara ahlaki olmayan emirler verildiğini kabul eder. Bununla birlikte böyle emirler karşısında Quinn, ilahi vahyin literal olarak anlaşılmasını reddeder. Buna göre Tanrı, iyi doğası gereği, kimseye oğlunu öldürmesini emretmez. Çünkü ilahi emirlere referansla nitelenen genel kurallar insanın ahlaki sağduyusundan farklılaşamaz. Quinn burada önemli bir ayrım da yapar. Bu ayrım, ilahi kaynaklı bir emre koşulsuz itaat ile ilahi kaynaklı bir emir iddiasının koşulsuz kabul edilmesi arasındaki ayrımdır. Kişi, basitçe bir emrin ilahi bir emir olduğunu reddedebilir. Çünkü gerçek bir ilahi emir ahlaki temellere sahip olacaktır. Bir teist, hangi emrin gerçekten Tanrı'nın emri olup olmadığını ve buna göre itaate layık olup olmadığını kendi ahlaki rasyonelitesiyle tesbit edebilir. Quinn'e göre bunu yapmak teist açısından zorunludur. Aksi durumda teist, dini bir fanatik veya karizmatik bir şarlatan olma tuzağına kolaylıkla düşebilir.⁸⁵ Quinn'in söz konusu ayrıma başvurusu onun ilahi emir teorisinde Tanrı'nın rolünü tanımlayıcı olmaktan çok, ilişkisel bir rolle anlamasıyla uyumludur.

h. Doğal teolojiden kaynaklanan eleştiri: Bu eleştiri ilahi emir teorisinin Tanrı'nın varlığını ortaya koymada oldukça basit bir yaklaşım sergilediği eleştirisiyle ilgilidir. Bir şeyin ahlaki olarak yükümlülük oluşturması dolayısıyla zorunlu olması ancak Tanrı'nın emriyle mümkün ise, bu durumda Tanrı basitçe var olmak zorundadır. Bu ise doğal teoloji çabalarını oldukça basitleştirir gözükmektedir. Quinn bu itiraza cevaben ilahi

⁸⁴ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 52-53, 108.

⁸⁵ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 53-56, 10.

emir teorisini Tanrı'nın varlığına yönelik bir kanıt olarak düşünmediğinin altını çizer. İlahi emir teorisi bir Tanrı kanıtlanması değildir. İlahi emir teorisi emir veren bir Tanrı'nın varlığı şartının ahlaki emirlerin yükümlülük oluşturması için yeterli olduğunu iddia eder, ancak bu şartın yani Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğunu iddia etmez.⁸⁶ Diğer bir ifadeyle, bir şeyin ahlaken yükümlülük oluşturması için Tanrı'nın varlığı gereklidir. Ancak bu, ahlaki yükümlülük ve Tanrı'nın varlığı arasında ilişki kurmak isteyen teistler için zorunlu bir açıklama zeminidir. Böyle bir açıklama yapmadan da ahlaki yükümlülüklerin varlığı seküler bir zeminde savunulabilir gözükmemektedir.

1. Sezgiden kaynaklanan eleştiri: Bu eleştiriye göre kişi, ilahi emirleri reddetmek istediğinde bunu ahlaki sezgilerine çağrıda bulunarak yapar. Örneğin adam öldürmenin yanlışlığına yönelik ahlaki sezgimiz tüm dünyalarda ve koşullarda, insan aynı kaldığı sürece, değişmeden kalacaktır. Ancak Tanrı'nın yarattığı başka bir dünyada Tanrı ahlaki emirlerini basitçe değiştirebilir. Quinn, bu dünyada yanlış olan bir şeyin başka bir dünyada Tanrı tarafından emredilmesi durumuyla ilgili çok az şey bildiğimizi, hangi faktörlerin buna sebep olacağını öngöremeyeceğimizi ifade eder. Aynı şekilde ahlaki sezgilerimizin farklı koşullarda da aynen kalacağına dair düşüncemizden şüphe etmek de mümkündür. Çünkü farklı dünyalarda sezgilerimizin epistemik otoritesinin nasıl işleyeceğinden basitçe emin olamayız. Nitekim bu dünyada ortak ahlaki sezgilerimizin var olduğu düşüncesi dahi tartışmaya açıktır.⁸⁷

i. Pratikte ilgili eleştiriler: Bu eleştiriler iki şekildedir. Birincisi, geleneksel anlamda ilahi emir teorisini savunmak Tanrı'nın olmadığı bir dünyada ahlaki zorunlulukların olmadığı düşüncesine sevk eder. Bu durumda sonradan inancını terk eden insanlar bu nedenle ahlaksızca eylemde bulunmaya motive edilmektedir. İkinci itiraz ise ilahi emir teorilerinin teolojik boyutunun ahlakta gereksiz çatışmalara ve akabinde de etik şüphecilğe sebep oldukları yönündedir. Çünkü dini bir ahlaklılığı başka bir dini ahlaklılığa veya seküler bir ahlaklılığa karşı savunmak, ahlaki alanda zaten var olan çağdaş çatışmaları daha da derinleştirmektedir. Bu durum genel olarak dine karşı da bir şüphecilik gelişmesine sebep olmakta ve dine zarar vermektedir. Bunun yerine ahlaki ve sosyal uzlaşmalar üzerine bir ahlaklılık inşa etmek daha doğrudur.⁸⁸

Quinn birinci eleştiriye “aşırı duygusallaştırılmış” bir eleştiri olarak değerlendirir. İnancını kaybetmiş biri psikolojik bir kriz sonucunda elbette ahlaki bir yozlaşma yaşayabilir. Ancak bunu ilahi emir teorisinin varsayımlarına bağlamak problemi oldukça basitleştirecektir. Elbette bir teist, ahlaki olanın teistik doktrinlerin benimsenmesiyle daha iyi anlaşılacağını düşünür. Ancak ahlakın din ile olan bu ilişkisi nedeniyle ilahi emir ahlakını reddetmek ve ahlaki çürümeyi bu şekilde önlemeye çalışmak nafile bir çaba olacaktır. Ayrıca kişinin ahlaklılığı yalnızca ilahi emirlerden ibaret değildir. Burada Quinn'in “bölünmüş meta-etik” tezinin sınırlı bir ilahi emir teorisi olduğuna yeniden hatırlayalım. Buna göre örneğin sadece Tanrı emrettiği için anne-babamıza itaat etmeyiz. Tanrı'nın emri

⁸⁶ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 57-58, 108-109.

⁸⁷ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 59-60.

⁸⁸ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 61- 62.

dışındaki başka etkenler de anne-babaya itaati zaten iyi kılmaktadır.⁸⁹ Bu durumda bir inançsızın anne-babasına zulmetmesi, sadece Tanrı'yı reddetmiş olmasıyla değil, aynı zamanda anne-babasına hürmet konusunda iyi sebeplere sahip olmayışıyla da açıklanır.

İkinci eleştiri ile ilgili olarak Quinn, dini ahlaklılığın ortaya çıkardığı sorunların mevcut dinsel çatışmaları arttırmayacağını ifade eder. Nitekim seküler ahlaki teorileri de hiç bir zaman tam bir uzlaşma alanı olmamışlardır. Bu sebeple, ilahi emir teorisinin seküler felsefi ahlak teorilerine göre daha fazla çatışmayı barındırdığına yönelik yargı tamamen felsefi bir önyargıdır. ⁹⁰ İlâhi bir emir teorisini savunmak ahlaki alandaki ihtilafları olduğundan daha kötü bir hale getirmez. İlâhi emir teorisi elbette her teori gibi ayrıdır, ancak bu durum özel olarak ilahi emir teorisinden vazgeçmek için güçlü bir sebep vermeyecektir.⁹¹

Sonuç

Quinn'in ilahi emir teorisinin savunusu iki katkıyla inşa edilir. Birincisi; teorinin kendi içinde iyileştirilmesi, ikincisi ise teorinin seküler felsefe ile diyalogunu geliştirme ile ilgilidir. Bu şekilde her iki katkı, teoriye yönelik hem içerden teistik, hem de dışardan çağdaş seküler felsefenin bakış açısını dikkate alır. Quinn'in kendisini yeni bir ilahi emir teorisini olarak konumlandırmaktan kaçınması bu iki katkıyı gerçekleştirmesine olanak sağlar. Her iki katkı, bir taraftan genel olarak teolojik iradecilik görüşünün çağdaş seküler felsefe karşısında kendi rasyonel imkanlarına, diğer taraftan da teistik olması sebebiyle kendi sınırlarına sahip olduğu olgusundan hareket eder. Bu doğrultuda Quinn, teolojik iradeciliğin seküler ahlaki teoriler kadar meşru bir rasyonaliteye ve yine onlar kadar kendi sınırlarına sahip olduğunun altını çizer.

Birinci katkı doğrultusunda Quinn, ilahi emir teorisinin teizm içerisindeki pozitif inşasına odaklanır. Teorinin teizm içindeki başvuru kaynaklarına yapılan vurgu, ilahi emir teorisinin teistik arka planına ışık tutar. Burada teorinin mevcut kaynakları teoriyi düzeltici ve iyileştirici araçlar olarak kullanılmalıdır. Yalnızca bu kaynakların yeterli ve doğru bir şekilde kullanılması dahi teorinin ahlaki bir teori olarak nasıl anlaşılması ve dizayn edilmesi gerektiğini belirler.

Quinn'in ikinci katkısı, teoriye yönelik düzeltici açıklamalara dayanır. Bu alan, teorinin negatif teoloji bağlamında savunulduğu alandır. Bu noktada seküler felsefeden gelen eleştiriler teorinin iyileştirilmesi ve güçlendirilmesinde oldukça değerlidir. Bunu yaparken Quinn, tarihteki geleneksel ilahi emir teorisinin hattını değiştirmez, ancak onun nasıl bir meta-etik arka planla savunulması gerektiğine odaklanır. Burada o, ilahi emir meta-etliğini tanrısal emir ve ahlak arasındaki deontolojik ve aksiyolojik bir ayrıma yaslar. Quinn, bunu "bölünmüş" meta-etik olarak kavramsallaştırır ve onun teoriye yönelik en orjinal katkısı bu kavramsallaştırmadır. "Bölünmüş" bir meta-etik, Tanrı'nın emirlerinin ahlaki olanı açıklayacağını ancak neyin ahlaki olduğunu tanımlamayacağını bize söyler. Söz konusu "bölünmüş"lük, Quinn'in ilahi emir teorisini direkt olarak bir değer teorisi diğer bir ifadeyle aksiyolojik bir teori olarak düşünmeyişiyle ilgilidir.

⁸⁹ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 63-64, 103-104.

⁹⁰ Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, 63-64, 110

⁹¹ Quinn, "Theological Voluntarism", 80-81.

Quinn'in ilahi emir teorisi savunusunu temel özelliği onun metinde de işaret ettiğimiz klasik ilahi emir teorisinin temel ilkelerini mutlak ve sınırlayıcı bir şekilde anlamıyor oluşudur. O burada klasik teorideki Tanrı ve ahlak arasındaki basit nedensel güçlü ilişkiyi deontoloji ile sınırlayarak zayıflatır. Aynı nedensel ilişki ahlaki değerler ve Tanrı arasında da kurulabilir ancak bu güçlü değil zayıf bir ilişki olacaktır. Bu şekilde o, hem teistin hem de sekülerin ahlaki alandaki beklentilerini karşılar gözükür. Tanrısal emirler ve ahlak arasındaki deontolojik güçlü bağlantı bir teistin ahlaki olanı tamamen teistik bir bağlamla anlamasına izin verir. Aynı teori, bir seküler ahlak failinin ahlaki olanı dinden bağımsız genel ahlaki bir rasyonalite ile anlamasına da imkan sağlar. Diğer bir ifadeyle Quinn, ilahi emir teorisinin teistik bir teori olarak ilahi egemenlik doktrini gibi kendi metafizik kaynaklarına yeterince kök salmasını olumlarken, diğer yandan ahlaki, teist olmayan bir zeminle anlamak isteyen birinin teolojik olmayan ahlaki ilke ve prensiplerin rasyonalitesinde ısrarcı olmasında hiçbir sorun görmez. Nitekim Quinn'in teorisinde ahlaki aksiyoloji Tanrı'nın emirleriyle ancak zayıf bir bağlantı içindedir.

Bu sonuçlar bağlamında Quinn'in ilahi emir ahlakına yönelik yorumu ve savunusu teorisinin gelecekteki başka yorum ve savunularını da teşvik edici olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar o, bölünmüş bir meta-etikle savunduğu ilahi emir teorisinin seküler felsefe tarafından kolayca alt edilemeyeceğini düşünse de bunun imkansız olmadığını ve bu nedenle ilahi emir teorisinin meta-etığının felsefi olarak inşa edilmeye devam edilmesi gerektiğinin altını çizer. Bu doğrultuda, gelecekteki çalışmalar bu konuyla ilgilenmeye devam etmelidirler.

Kaynakça

- Adams, Robert M. "Divine Command Metaethics Modified Again". *The Journal of Religious Ethics* (1979), 66-79.
- Alston, William. "Some Suggestions for Divine Command Theorists". *Christian Theism and Problems of Philosophy*. ed. M. Beaty. 303-326. Notre dame: University of Notre Dame Press 1990.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. trs. Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Attar, Meryem. *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahi Emir Teorisi*. çev. ed. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Brody, Baruch. "Morality and Religion Reconsidered" . *Readings in the Philosophy of Religion*. ed. Baruch Brody. 491-503. Perentice Hall, 1974.
- Robert Burch, "Objective Values and the Divine Command Theory of Morality". *The New Scholasticism* vol. 54 (1980), 279-304.
- Chandler, John. "Divine Command Theories and Appeal to Love". *American Philosophical Quarterly* 22 (1985), 231-239.
- Çakmak, Mustafa. *Ahlak, Tanrı ve Yasa: Din-Ahlak İlişkisi Bağlamında İlahi Emir ve Doğal Yasa Teorileri*. İz Yayıncılık: 2019.
- Çakmak, Mustafa. "Euthyphron İkileminin İşaret Ettiği Bazı Ahlaki Açmazlar". *Felsefe Dünyası* 2/74 (2021) 2 (74), 94-117 .
- Dale, Tuggy. "Necessity, Control, and the Divine Command Theory." *Sophia* 44.1 (2005), 53-75.
- Duran, Muhammet S. "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi." *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020), 83-98.
- Erkan Balcı, Elif Nur. "Din ve Ahlak İlişkileri: 'Niçin İyi Bir Varlık Olmalıyım?'" *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri*. ed. Recep Alpyağıl. 617-642. İstanbul: İz Yayınları, 2021.
- Hare, John. "İlahi Buyruk Teorisi". çev. Fehrullah Terkan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 199-210.
- Idziak, Janine M. *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*. New York: E. Mellen Press, 1979.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 28.12.2021. <https://kutsalkitap.info.tr>
- Leibniz, Gottfried. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. çev. E. M. Huggard. Chicago: Open Court Press 1985.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- MacIntyre, Alasdair. "Which God Ought We to Obey and Why?". *Faith and Philosophy* 3/4 (1986), 359-371.
- Morris, Thomas V. *Anselmian Explorations*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987.
- Mouw, Richard. *The God Who Commands*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.
- Platon. *Euthyphron*. çev. P. N. Boratav. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000.
- Quinn, Philip L. "The Recent Revival of Divine Command Ethics". *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990), 345-365.
- Plantinga, Alvin. "Teist Felsefecilere Tavsiye". çev. Kemal Batak. *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*. der. Recep Alpyağıl. 90-114. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011).
- Quinn, Philip L. "The Primacy of God's Will in Christian Ethics". *Philosophical Perspectives* 6 (1992), 493-513.
- Quinn, Philip L. *Divine Commands and Moral Requirements*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Quinn, Philip L. "Theological Voluntarism". *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. ed. David Copp. 63-90. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Quinn, Philip L. "An Argument for Divine Command Ethics". *Christian Theism and the Problems of Philosophy*. ed. Thomas Morris. 289-302. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.
- Quinn, Philip L. "Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith". *Literature and Theology*, 4/2 (1990), 181-193.
- Quinn, "Divine Command Ethics: A Causal Theory". *Essays in the Philosophy of Religion*. ed. C. B. Miller. 37-52. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Stanley, Hauerwas (ed.). *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983.

- Stump, Eleonore. *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*. Cornell University Press, 2003.
- Wierenga, Edward. "A Defensible Divine Command Theory." *Nous* (1983), 387-407.
- Wierenga, Edward. *The Nature of God*. London: Cornell University Press, 1989.
- Yıldırım, Ali. *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 1
(Mayıs/May 2022)

Osmanlı'nın İlmî Mirası Çerçevesinde Mudurnulu Arap Dilcileri ve Edebiyatçıları

**Within the Framework of the Ottoman Scientific Heritage
Arabic Linguists and Writers from Mudurnu**

Mehmet Faruk Çifçi

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University,
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Bolu/Turkey

mehmetfarukcifci@ibu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5078-6262

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 25 Ocak 2022

Date Received: 25 January 2022

Kabul Tarihi: 28 Mayıs 2022

Date Accepted: 28 May 2022

Yayın Tarihi: 31 Mayıs 2022

Date Published: 31 May 2022

Yayın Sezonu: Bahar

Publication Season: Spring

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1063089>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Çifçi, Mehmet Faruk. "Osmanlı'nın İlmî Mirası Çerçevesinde Mudurnulu Arap Dilcileri ve Edebiyatçıları". *Dergiabant* 10/1 (Mayıs 2022), 48-70.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1063089>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Osmanlı'nın İlmî Mirası Çerçevesinde Mudurnulu Arap Dilcileri ve Edebiyatçıları

Öz

Bu makale, Osmanlı döneminde Bolu'nun köklü tarihe sahip ilçelerinden biri olan Mudurnu'dan yetişmiş Arap dilcileri, edebiyatçıları ve onların Arap dili sahasında kaleme aldıkları eserler hakkındadır. Makalede özellikle Mudurnulu dilcilerin konu edilmesinin nedeni -Sükûnî Mehmed Efendi dışında- bu âlimlerin alanla ilgili ortaya koydukları eserlerin henüz akademik bir incelemeye tabi tutulmamış olmasıdır. Nitekim bu âlimlerin hayatları hakkında kaynaklarda verilen bilgiler de son derece kısıtlıdır ve eserleri tek nüshalarına ulaşılabilen yazmalardan oluşmaktadır. Diğer yandan bahsi geçen ulemanın Bolu'nun diğer ilçelerinden ziyade Mudurnu'dan yetişmiş olmaları da dikkat çekicidir. Bu nedenle çalışmanın birinci bölümü Mudurnu'nun kısa tarihi ve Osmanlı dönemindeki konumuna tahsis edilerek Mudurnu'daki ilmî hareketliliğin nedenleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca arşiv belgeleri incelenerek Mudurnu'da faaliyet gösteren Osmanlı dönemi medreselerine dair bilgiler bu bölümde aktarılmış, böylece mantıka hakkında yapılacak araştırmalara katkı sunulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Mudurnulu âlimlerin kaleme aldıkları eserler Arap dili açısından incelenmiş, kaynakları tespit edilmiş ve alana katkıları üzerinde durulmuştur. Yine bu kısımda mezkûr dilcilerin hayatlarına dair elde edilen bilgilere yer verilmiştir. Bu özelliklerine istinaden çalışmanın var olan gündeme getirmeye yönelik nitel bir analiz, diğer yandan da mahdut bir coğrafyaya hasredilmiş bir bibliyografya hüviyeti taşıdığını söylemek mümkündür. Bahsi geçen içerik doğrultusunda gerçekleştirilen çalışma neticesinde Mudurnu'nun nahiv, Arap edebiyatı ve furûk ilmine dair kıymetli eserler veren Ramazan Mehmed, Şeyh Muhammed b. Mustafa ve İsmâil en-Nâsîh Efendiler gibi dilciler yetiştirdiği tespit edilmiştir. Ayrıca bu durumun Mudurnu'nun Osmanlı topraklarına erken bir tarihte katılması ve coğrafi konumuyla ilgili olabileceği düşüncesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Bolu, Mudurnu, Arap Edebiyatı, Âlimler ve Eserler.

Within the Framework of the Ottoman Scientific Heritage Arabic Linguists and Writers from Mudurnu

Abstract

This article is about the Arabic linguists of Mudurnu and their works. The reason for this is that there is no academic study about the works of these scholars yet. The information given in the sources about these scholars is extremely limited and their works have not been published -except for Sükûnî-. It is also remarkable that they were brought up in Mudurnu, not from the other districts of Bolu. For this reason, the first part of the study is devoted to the brief history of Mudurnu and its position in the Ottoman period. In addition, by examining the archive documents, information about the Ottoman madrasahs in Mudurnu was conveyed, so that it was tried to contribute to the researches about the district. In the second part of the study, the works of these Mudurnu scholars were examined in terms of the Arabic language, in addition their sources were determined and their contributions to the field were emphasized. Based on these features, it is possible to say that the study has the identity of a qualitative analysis and a bibliography devoted to a limited geography. As a result of this study, it was determined that linguists such as Ramazan Mehmet, Shaykh Muhammed b. Mustafa and Ismail an-Nâsîh were from Mudurnu and they produced valuable works on the science of Nahw, Literature and Furûq. On the other hand, it was concluded that this situation may be related to the early accession of Mudurnu to the Ottoman lands and its geographical location.

Keywords: Arabic Language, Bolu, Mudurnu, Arabic Literature, Scholars and books.

Giriş

Bu makalenin konusu, Osmanlı döneminde yaşamış olup Mudurnî nisbesini kullanan ulema arasında Arap dilinin herhangi bir alanına dair eser vermiş müellifler ve Arap diline dair eserleridir. Ancak Yenice-Göynük-Mudurnu civarında kendisine tercümanlık yapacak kişiler bulma noktasında sıkıntılar çeken ve seyahatnamesinde bunları samimi bir dille aktaran İbn Battûta'nın verdiği bilgiler konunun Mudurnulu Arap dilcileri ve eserleri çerçevesinin dışına çıkmasını gerektirmiştir. Zira onun yaşadıkları, Osmanlı devletinin ilk dönemlerinde sistemli bir Arapça eğitime ciddi anlamda ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Buna binaen Mudurnu'da medrese eğitime erken bir dönemde geçilmiş olması ve Arap diline dair eser verenlerin Mudurnu'da yoğunlaşması ile Mudurnu'nun tarihî-coğrafi konumu arasında ilişki kurulması iktiza etmiş, bu da makaleye ayrı bir bölümün eklenmesi sonucunu beraberinde getirmiştir.

Makalenin Osmanlı dönemiyle sınırlandırılması Anadolu'nun batısında Arap diline dair çalışmaların özellikle Osmanlı medreselerinin yaygınlaşmasından sonra kaleme alınmaya başlanmış olmasıyla ilgilidir. Özellikle Mudurnî nisbesini taşıyanların çalışmaya konu edilmesinin sebebiyse bu nisbeyle eser verenlerin Bolu'nun diğer ilçelerine kıyasla sayıca çokluğu ve ortaya koydukları eserlerin içerik itibarıyla Arap diline katkı verecek niteliklere sahip olmasıdır. Bu yönüyle gerek yazma halinde bulunmaları gerekse müellifleri hakkında sınırlı bilgilere ulaşılabilmesi nedeniyle müstakil çalışmalara konu edilme ihtimali düşük olan bu eserlerin incelenip tanıtılmasının alana katkı sağlayacağı ve bu noktada bir boşluğu dolduracağı düşünülmüştür. Nitekim yapılan araştırmalarda -Sükûnî Mehmed Efendi dışında¹ Mudurnu ilçesine mensup Arap dilcilerinin eserlerini ele alan herhangi bir çalışmaya tesadüf edilememiştir. Ayrıca tespitimize göre Mudurnu dışında sadece Gerece ilçesinden bir Arap dilcisi yetişmiş olup bu âlim *Müfîdü'l-i'râb* adlı eserin müellifi İsâ Efendi (ö. 1127/1715)'dir.²

Makale tasvirî ve nitel bir yöntemle kaleme alınmıştır. Ulaşılan sonuçlar muvacehesinde bazı tespitler ortaya konuluyor olsa da bunlar herhangi bir iddianın ispatı sadedinde dile getirilmiş değildir. Dolayısıyla burada, daha ziyade var olana ulaşmak ve unutulmuş hatırlatmak hedeflenmiş bu yönüyle çalışma mahdut bir coğrafyaya hasredilmiş bir bibliyografya hüviyeti kazanmıştır.

Bu özellikleri ve hedeflerine istinaden kaleme alınan makalenin ilk bölümü Mudurnu'nun kısa tarihçesine ayrılmıştır. Bu bağlamda medreselerin Anadolu'da yaygınlaşmaya başladığı tarihlerde Mudurnu ve çevresindeki ilmî hayata dair bazı ayrıntılara değinilmiş, bu noktada bize fazlaca ayrıntı veren İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-1369) seyahatinin bazı kesitleri üzerinde hususiyetle durulmuştur. İkinci bölümde ise Mudurnulu âlimlerin Arap diline dair eserlerine ve mezkûr dilcilerin hayatlarına dair

¹ Bu âlim ve eserleri hakkında yapılan tezlere çalışmamızda değinilmiş, ayrıca eserler hakkında verilen referanslarda araştırmacıların tahkik ettikleri nüshalar kullanılmıştır.

² Hayatı hakkında bk. Abdullah Kızılcık, "Bolevî İsâ Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2020), Ek 1/202-203.

bilgilere yer verilirken eserlerinin temel özellikleri yapılan nakiller üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu deskriptif/tasvîrî çalışmanın, Bolu'nun ilim ve kültür hayatına katkı sunarak Mudurnu'nun bilinmeyen bazı yönlerine dikkat çekmesi, ayrıca Osmanlı Arap diltciği alanında çalışma yapanlara faydalı olması ümit edilmektedir.

1. Mudurnu'ya Genel Bir Bakış

Bu başlık altında, bulunduğu konumun ve Osmanlı'ya ilk katılan muhitlerden biri olmasının Mudurnu'nun ilmî hayatına tesirleri üzerinde durulacaktır. Çünkü Bolu'nun diğer ilçelerine nispetle Mudurnu'dan daha fazla dilcinin yetişmesinin Mudurnu'nun tarihî ve coğrafi konumuyla ilişkili olabileceği düşünülmektedir.

1.1. Osmanlı Öncesi Mudurnu

Bolu'nun³ resmi verilere göre 18000 civarında nüfusa sahip bir ilçesi olan Mudurnu kökleri çok eskiye dayanan bir yerleşim yeridir. Adının Anadolu'nun en eski halklarından olan Luvilerin dilinden geldiği ve bu kelimenin kökünü oluşturan “Modra” sözcüğünün Luvilerin dilinde “ana tanrıçanın eşi” anlamında olduğuna dair bilgiler mevcuttur. İsmi zamanla Modraneia, Moderna, Modrene ve Mudurnu gibi değişikliklere uğrayarak bu günkü halini aldığı ifade edilmektedir.⁴ Bir diğer iddia, ismin Bizans döneminde buradaki küçük kalenin hâkimi olan tekfurun kızı Moderna'dan dönüştüğü şeklindedir.⁵

Mudurnu; Ankara, Bolu ve Adapazarı'ndan gelen yolların kesiştiği lokasyona yakın bir yerde Mudurnu Çayı'nın iki yanına kurulmuştur. Mudurnu'nun da içinde yer aldığı Bolu topraklarında iz bırakan en eski kültürün Frigler olduğu sanılmaktadır. Helenistik dönemde

³ Eski adı Bithynion olan Bolu'da yaşayan en kadim krallığın Masa Krallığı olduğu, bundan sonra muntıkada Hititler'in hâkimiyet kurduğu, müteakiben Bebrykler, Mariandynler, Kaukonesler, Thyneler, Paphlagonlar, Frigler ve Lydialılar'ın bu civarda yerleştikleri söylenmektedir. MÖ 546'da bölgede başlayan Pers hâkimiyeti ise 213 yıl sürmüştür. Ancak adı geçen bu krallık ve toplulukların Bolu'da yerleşik bir hayat sürüp sürmedikleri net değildir. Bu günkü Bolu şehrini kuranların ise Bithynler olduğu, Kral Ziaelas'ın (MÖ 255-235) şehri kurduğu ve MÖ 74 yılında Bolu'da Roma İmparatorluğu döneminin başladığı ilgili kaynaklarda nakledilmektedir. Bu bilgiler ve detayları için bk. Selman Soydemir, *Bir Şehrin Aynası Bolu* (Bolu: Bolu Belediyesi Bolu Araştırmaları Merkezi, 2016), 5-7. Ayrıca bk. Cengiz Orhonlu, “Bolu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 276; Akın Timur, Merve Çelik, “Bolu Müzesi'nden Bir Grup Roma Dönemi Korinth Başlığı”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 41 (Mart 2019), 122.

Bolu'nun Müslümanların eline geçmesi Köseadağ savaşıdan sonra Türkmen boylarının buraya yerleşmesiyle gerçekleşmiş ve 1320 yılı civarında Osmanlı komutanlarından Konuralp Bolu'yu Osmanlı devletine katmıştır. Bu tarihî süreçte konumuzla doğrudan alakalı olan kısım işte bu dönemdir. Zira bu dönem itibarıyla Osmanlı'nın tüm şehirlerinde görüldüğü üzere Bolu'da 1382'de imar faaliyetleri başlamış ve şehrin en merkezi yerinde Sultan Yıldırım Bayezid Han (ö. 1389/1403) tarafından içerisinde medresenin de bulunduğu bir külliye inşa edilmiştir. Detaylar için bk. Soydemir, *Bir Şehrin Aynası Bolu*, 11-12, 26.

⁴ “Geçmişten Günümüze Ve Geleceğe Doğru Mudurnu”, *mudurnulularderneği.org* (Erişim 4 Mart 2021).

⁵ Bkz. Mehmet Fatih Müderrisoğlu, “Erken Osmanlı Döneminde Bir Şehzade Yerleşimi Mudurnu”, *Mudurnulular Derneği Bülteni*, 3 (Haziran 2008), 10-11.

Bithynia sınırları içinde gösterilen bölge daha sonra sırasıyla Roma, Bizans ve Osmanlı hâkimiyetine girmiştir.⁶

1.2. Osmanlı Döneminde Mudurnu

Osmanlı öncesi dönemde orta ölçekli bir ticaret ve zanaat merkezi olan Mudurnu tarihî İpek Yolu üzerinde bulunmaktadır. Şehrin bu konumu ve daha önce de ifade edildiği üzere birkaç şehri birbirine bağlayan bir güzergâh üzerinde bulunması Mudurnu'ya devletler nazarında itibar kazandırmış olmalıdır. Zira Mudurnu Osmanlı'nın ilk fethettiği beldelerden birisi olmuş, fetih 1307 tarihinde Osman Gazi'nin komutanlarından biri olan Samsa Çavuş önderliğinde gerçekleştirilmiştir.⁷ Bu yüzyılın sonlarında da belde bir şehzade şehri haline gelmiş, Yıldırım lakabıyla bilinen Şehzade Bayezid Bolu ve Mudurnu'nun idaresini üstlenmiştir.⁸

Osmanlı'nın ilk yüzyılında Mudurnu ve civarı hakkında ulaşabildiğimiz en eski ve birinci elden bilgiler İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-1369) seyahatnamesinde geçmektedir. Mudurnu'ya ek olarak Osmanlı'nın yeni fethettiği diğer beldelerle de doğrudan ilişkili olması hasebiyle bu bilgiler üzerinde durulmaya değerdir. Ancak burada konumuzla doğrudan ilgili olması yönüyle seyahatin sadece Mudurnu civarında olan kesitine temas edilmesi faydalı görülmüştür.

İbn Battûta ve yanındakiler Bursa ve Kestel üzerinden geçerek Mekece civarına ulaşmışlar, Sakarya nehrini geçerken yaşadıkları boğulma tehlikesinin ardından onun "Kâviye" şeklinde ifade ettiği Geyve'ye gelip burada bir Ahî tekkesine konuk olmuşlardır. Ancak ne oradakiler Arapça anlayabilmektedir ne de seyyah ve yanındakiler Türkçe olarak dertlerini anlatabilmektedirler. İbn Battûta, kendilerine Arapça biliyor diyerek getirilen ve fakih (muhtemelen hoca-molla anlamında kullanılan fakı kelimesini kastediyor) dedikleri bir zatın da yanındakilerle Farsça konuştuğunu söylemektedir. Bu fakih kendileriyle anlaşamayınca yanındaki gence şöyle bir mazeret beyan etmiştir: "Îşân Arabî köhne mîgûyend ve men Arabî nû mîdânem / Onlar eski Arapça konuşuyorlar ben ise yeni Arapça biliyorum!"⁹ Bu zatın Arapça konuşamamasına rağmen yanındakilerle Farsça irtibata geçmesi ilginç bir ayrıntı olarak kaydedilmelidir.

İbn Battûta ve heyeti buradan Yenice'ye¹⁰ geldiklerinde bir fakire "Bu, Ahî tekkesi mi?" diye sormuşlar, fakir onlara "neam" şeklinde cevap vermiştir. Arapça bilen birini bulduklarını sanarak sevinip adamın peşinden gitmişlerdir ancak sohbeti derinleştirmek istediklerinde adamın bildiği tek Arapça kelimenin bu olduğunu anlayarak hayal kırıklığına

⁶ Bk. Müderrisoğlu, "Erken Osmanlı Döneminde Bir Şehzade Yerleşimi Mudurnu", 10-11.

⁷ Müderrisoğlu, "Erken Osmanlı Döneminde Bir Şehzade Yerleşimi Mudurnu", 11.

⁸ Müderrisoğlu, "Erken Osmanlı Döneminde Bir Şehzade Yerleşimi Mudurnu", 11; Güray Önal, "Yıldırım Bayezid Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/529.

⁹ *Rihletü İbn Batûda Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve 'acâibü'l-esfâr*, thk. ve nşr. Muhammed Abdülmün'im el-Uryan- Mustafa el-Kassâs (Beyrut: Dâru lhyâi'l-'Ulûm, 1407/1987), 317.

¹⁰ Burası Osmanlı döneminde Yenice-i Taraklu olarak bilinen Nahiye olmalıdır bk. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları* (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017), 811.

uğramışlardır. Bu tekkede onlara hizmet eden bir öğrenci vardır ancak o da Arapça konuşamamaktadır.¹¹

Daha sonra buradan Göynük'e gitmişler, Göynük'ten de karlı bir gecede Mudurnu'ya ulaşmaya çalışmışlardır. Ancak kendilerine eşlik eden rehber yolun en çetrefilli yerinde onları terketmiş, İbn Battûta bunun üzerine risk alarak arkadaşlarını bırakıp yardım alabileceği bir eve sığınmıştır ki bu ev de bir zâviyedir. Kapıyı açan şeyh Arapça konuşamamaktadır. Ancak içerden çıkan başka bir zat İbn Battûta'nın daha önceden tanıştığı birisidir ve onların yardımıyla dağda kalan arkadaşlarını da alarak tekkeye geri gelmişlerdir.

Cuma'ya denk gelen bu gecede köylüler toplanmış, yanlarında getirdikleri yemeklerin yenildiği ve zikrullâhın eşlik ettiği bu gecenin sabahında dinlenmiş olarak Cuma vakti Mudurnu'ya geçmişlerdir. Yine bir Ahî tekkesinde konuk olmuşlar ancak oradaki kalabalık nedeniyle atlarını bağlayacak bir ahır bulamamışlardır. Burada karşılaştıkları ve Arapça konuşabilen bir hacıdan yardım istemişler, hacı buradaki evlerin alçak olması sebebiyle atları bağlamaya elverişli olmadığını söylemiş, onları çarşıda atları bağlayabilecekleri bir çardağa götürmüştür. Bundan sonraki yolculuklarına ahlakî birçok zaafiyeti olmasına rağmen sırf Arapça bildiği için bu adamla yola devam etmeye karar vermişlerdir.¹²

Tüm bunlar Türkler'in Arapça konuşma noktasında bugün olduğu gibi o günlerde de sıkıntı yaşadıklarına, bunun yanında Arapça bilen kişi sayısının oldukça az olduğuna işaret etmektedir.

İbn Battûta'dan aktarılan bilgiler Mudurnu ve çevresinde o dönemde Ahî tekkelerinin ve zaviyelerin ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu da göstermektedir. Nitekim Fahreddin-i Rûmî el-Mudurnî (ö. ?), Davud-i Halvetî (ö. 913/1507), Şaban en-Nakşibendî (ö. 1003/1594), Osman en-Nakşibendî (ö. 1200/1785), Sükûnî Mehmed Efendi (ö. 1103/1691) gibi mutasavvıfların Mudurnu'ya aidiyetleri maruftur.¹³ Örneğin Davud-i Halvetî *Gülşen-i Tevhîd ü Tahkîk* adlı eserinin sonunda Mudurnulu hemşerilerine dua etmektedir.¹⁴ 17. yy. ortalarından Mudurnu'ya uğrayan Evliya Çelebi'nin buradaki zaviyelerden bahsetmesi,¹⁵ yine 1310/1892-1893 tarihli Kastamonu Vilayeti Salnamesi'nde Mudurnu'da medfun şeyhlere işaret edilmesi sadece kuruluş aşamasında değil daha sonra da muhitte tasavvufî kültürün mevcudiyetini sürdürdüğünün işaretleridir.¹⁶

Şunu da ifade etmek gerekir ki Ahî tekkelerinin o dönemde Anadolu'nun hemen her yerinde kurulmuş olması tesadüf değildir. Zira 1200'lü yıllarda Anadolu'ya giren Ahîlik

¹¹ İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâr ve 'acâibü'l-esfâr*, 318.

¹² Tüm bu aktarılanlar için bk. İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâr ve 'acâibü'l-esfâr*, 317-318.

¹³ Bu şeyhlerin hayatları hakkında bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/86, 1/95, 1/72, 1/210, 1/184.

¹⁴ Abdülmecit İslamoğlu, "Mudurnulu Dâvûd-ı Halvetî ve Gülşen-i Tevhîd u Tahkîk Adlı Eserindeki Dil ve İfade Özellikleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10/ 24 (2009), 42.

¹⁵ Müderrisoğlu, "Erken Osmanlı Döneminde Bir Şehzade Yerleşimi Mudurnu", 11

¹⁶ *Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnamelerinde Bolu Sancağı*, haz. Güray Önal (Bolu: Bolu Belediyesi Bolu Araştırmaları Merkezi, 2011), 2/279.

teşkilatının Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda büyük rol oynadığı hatta ilk Osmanlı padişahlarının ve vezirlerinin çoğunun ahî teşkilâtına mensup olduğu bilinmektedir.¹⁷ Çünkü Ahîlik Arap kültüründeki Fütüvvet'in bir devamı niteliğinde olsa da Anadolu'daki alplık anlayışı ve tasavvuf kültürüyle farklı bir yapıya bürünmüş; Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen göçebe toplulukların şehir hayatına adaptasyonları, sanat öğrenmeleri ve Anadolu'daki diğer esnaf gruplarıyla rekabet edebilmeleri noktasında önemli bir kurum haline gelmiştir.¹⁸ Ayrıca İbn Battûta'nın seyahati esnasında her ihtiyacını bu tekkelerde gidermesi, burada gördüğü güzel hasletler yeni devletin temellerinin kardeşlik ve yardımseverlik gibi kavramların etrafında şekilleneceğini de ihsas ettirmiştir.¹⁹ Bu bağlamda Osmanlı devletinin kuruluş aşamasında nasıl bir dîni ve sosyal yapıya sahip olduğunun -başta Arap dünyası olmak üzere- birçok coğrafyaya aktarılmasında İbn Battûta gibi bir gezginin seyahatnamesinin önemli bir rol oynamış olabileceğini söylemek herhalde realiteye ters düşmeyecektir. Ancak tek başına bu yapıların yeterli olmadığı düşüncesi de siyasi iradeyi farklı adımlar atmaya yönlendirmiş olmalı ki bu dönemden sonra medreseler inşa edilmeye başlanmıştır. Zira Osmanlılar'da yeni fethedilen beldelerde medrese inşası bir gelenek halini almıştır. Çünkü medrese, eğitim yanında İslâm dini ve kültürünün yaygınlaşması, devlet-aydın-halk uzlaşması ve yönetimin toplumlara benimsetilmesi gibi işlevlere de sahiptir.²⁰

Bu çerçevede Mudurnu'da medrese eğitiminin varlığı maruftur. Mesela Yıldırım Bayezid şehzadelik döneminde 184/1382'de ya da buna çok yakın bir tarihte burada içinde medrese de bulunan ve Yıldırım Bayezid külliyesi olarak bilinen yapıyı inşa ettirmiştir. Külliye bünyesindeki hamamın kapısı üzerine yazılan vakfiyede elde edilecek gelirden Mudurnu beldesindeki âlim, fakih ve hafızlara pay ayrılacağı ifade edilmiştir. Bu medresede görev yapan âlimler arasında Muslihiddin Mustafa el-Kestelî (ö. 901/1496), Eğri Abdi (ö. 940/1533) ve Ataullah Efendi (ö. 979/1571) gibi zatlar vardır.²¹ Ayverdi, hamam vakfiyesinin 784/1382-1383 tarihli olduğu ve dolayısıyla imaretin mevkuftan önce yapılmış olması gerekeceğinden medresenin inşasının bundan daha önce olması ihtimaline dikkat çekerken²² benzer gerekçelerle Baltacı, bu medresenin yapılış tarihinin 776/1374 civarlarında olabileceğini söylemiştir.²³

Bu tarih üzerinde özellikle durmamızın nedeni Mudurnu'da medrese eğitiminin ne kadar erken bir tarihte başladığına vurgu yapmaktır. Şöyle ki Osmanlı'da kuruluş aşamasında eğitim cami ve mescitlerde yapılıyorken ilk medrese Orhan Bey zamanında

¹⁷ Adnan Mahiroğulları, "Selçuklu/Osmanlı Döneminde Kurumsal Bir Yapı: Ahilik/Gedik Teşkilatı Ve Sosyo-Ekonomik İşlevleri", Journal of Social Policy Conferences, 0 / 54 (Ocak 2011), 143; Ziya Kazıcı, "Ahîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1988), 1/540, 541.

¹⁸ Mahiroğulları, "Selçuklu/Osmanlı Döneminde Kurumsal Bir Yapı: Ahilik", 141-142.

¹⁹ Nitekim tekkelerin temel görevleri arasında zorda kalanlara yardım etmek, misafir ağırlamak gibi hayır işleri bulunmaktadır. Detay için bk. Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergah Yayınları 1999), 52-53.

²⁰ Mehmet İpşirli, "Medrese- Osmanlı Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/328.

²¹ Önal, "Yıldırım Bayezid Külliyesi", 43/529-531.

²² Ekrem Hakkı Ayverdi, "Mudurnu'da Yıldırım Bayezid Manzumesi", *Vakıflar Dergisi*, 5 (1962), 85.

²³ Cahit Baltacı, *XV-XVI. Yüzyılda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 1/258-259.

731/1330 ya da 731/1331 tarihinde İznik'te tesis edilmiştir.²⁴ Bu evveliyetin hemen hemen 40-50 yıl sonrasında Mudurnu'da bir medresenin inşası ve bu medresenin Bolu merkezde 1391'de kurulan Yıldırım Bayezid medresesinden de eski olması dikkat çekicidir.²⁵

Arşiv belgelerinden ulaşılabildiği kadarıyla Mudurnu'da Toman Bey Medresesi adında bir medrese daha mevcuttur ve önceki müderrisin vefatıyla buraya 1131/1773-1774 tarihinde Yıldırım Bayezid Medresesi Müderrisi Hasan Efendi atanmıştır.²⁶ Yine İmaret Mahallesi'nde Molla Hasan Medresesi bulunmakta olup buraya da 1187/1774 senesinde Abdülkerim Efendi müderris tayin edilmiştir.²⁷

Tüm bunlara bakarak Mudurnu'nun ilim ve irfan açısından canlı bir muhit olma özelliği taşıdığını söylemek imkân dâhilindedir. Bunda şehrin coğrafi açıdan birkaç büyük şehri birbirine bağlayan işlek bir yol üzerinde bulunmasının, Osmanlı'nın ilk yerleşmesine nispeten yakın ve ilk fethedilen beldelerden biri olmasının ve erken dönemde Ahî tekkelerinin burada aktif rol almasının tesirlerini değerlendirmek mümkündür. Bu canlılık Mudurnu'dan yetişen âlimlerin ve şeyhlerin çoğalmasında da etkili olmuş gibi görünmektedir. Nitekim bizim Mudurnulu Arap dilcileri üzerinde çalışmamızın nedeni bu kemiyettir.

Bu malumattan sonra Mudurnî nisbesi taşımalarının yanında Arap diline dair eseri bulunan müelliflere ve eserlerinin incelenmesine geçilecektir.

2. Mudurnulu Arap Dilcileri ve Eserleri

Bu başlık altında gerek yazma eser kütüphanelerinde gerekse biyografi ve bibliyografi eserlerinde yapılan taramalar sonucunda isimlerine ulaşılan Mudurnulu müellifler ve Arap diline dair eserleri ele alınacaktır. Bununla birlikte ifade edilmelidir ki bu müelliflerin Arap dili dışında herhangi bir eser verdikleri tespit edilmiş değildir. Ancak Mudurnu'daki sûfi yapının müelliflerin na'tlarında ve na't şerhlerinde kendini ortaya koyduğu görülmektedir.

2.1. Ramazan Mehmed (Muhammed) el-Mudurnî

Bu şahsa²⁸ ait elimizdeki tek eser Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 5356 numarada kayıtlı olan ve Abdulkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *el-'Avâmilül-mie* adlı eseri üzerine yazdığı altmış dokuz varaklık şerhtir. Bu şerhe herhangi bir tarih kaydı düşülmediği için müellifin ne zaman yaşadığını tespit edebilmek mümkün değildir. Diğer yandan eserinde referans gösterdiği şahıs ve kitapların azlığı da yaşadığı zamanla ilgili

²⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 1; Baltacı, *XV-XVI. Yüzyılda Osmanlı Medreseleri*, 1/72. Fahri Unan. "Medreseler Ve Osmanlı Merkezî Yönetimi", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 / 9 (Şubat 2004), 1.

²⁵ Baltacı, *XV-XVI. Yüzyılda Osmanlı Medreseleri*, 2/861.

²⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnülemin Vakıf* [İE.EV]. No. 55. Gömlek No. 6090.

²⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Mustafa III* [AE.SMST.III]. No. 138, Gömlek No. 10891.

²⁸ Müellifin ismi muhtemelen Ramazan b. Mehmed ya da Muhammed şeklindedir. Elimizde bulunan tek nüshada Ramazan kelimesinin sonundaki "ن" harfinin yazılış şekli orada sanki bir "ان" kelimesi olduğu izlenimini uyandıracak şekilde kapalıdır. Ancak bundan emin olamadığımız için yeni bir bilgiye ulaşana kadar ismi "Ramazan Mehmed (Muhammed)" şeklinde yazmayı tercih ediyoruz.

tahminde bulunmamızı zorlaştırmaktadır. Bu noktada istinbat edebileceğimiz tek bilgi eserde alıntı yapılan isimlerden zamanımıza en yakın olanının Nükrekar Ebu Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Muhammed (ö. 776/1375) olmasından dolayı müellifin en azından 1375'ten sonraki bir tarihte ya da o dönemlerde yaşadığıdır. Yine bu şerhin *Avâmil-i 'Atik* üzerine oluşunun müellifin yaşadığı tarihte *Avâmi-i Birgivî*'nin (ö. 981/1573) henüz yazılmadığı ya da şöhret bulmadığı şeklinde değerlendirilmesi mümkündür. Dolayısıyla bu âlimin 14. ya da 15. yüzyıllarda yaşamış olması kuvvetle muhtemeldir.

Müellif eserine, âdet olduğu üzere şerh, ref, nasb, hafd gibi ifadeleri kullandığı bir berâat-i istihlâl ile başlamıştır. Bunun ardından eseri neden kaleme aldığını aktardığı şu mukaddime gelmektedir:²⁹

“Cenab-ı Allah'ın ihsanını uman, fakir ve miskinlerin muhibbi ve onların ayaklarının turabı zayıf ve nahif kul Ramazan Muhammed el-Mudurnî -Allah Teâla günahlarını affetsin, ayıplarını örtsün, geldiğinde ölümün zorluklarından, yaşarken de hayatın zorluklarından onu muhafaza eylesin- der ki: Tahsil esnasında gönlüme Mevlâ Allâme Abdulkâhir b. Abdurrahman el-Cürçânî'ye -Allah Teâla onu affıyla nimetlendirsün ve cennetlerinden birinde iskân eylesin- ait olan *el-'Avâmil* adlı eseri şerh etme arzusu düşmüştü. İşte bu nedenle, ilim tahsil edenlerin ve Arapça öğrenmeye yeni başlayanların i'râb bilgilerine ve maksatlarına kolaylıkla ulaşabilecekleri bir şerh kaleme aldım. Muhakkak ki Allah kendisine yönelenlerin en hayırlısı ve icabet edenlerin en cömertidir... O bana kâfidir ve ne güzel vekildir.”

Bu pasajda geçen: “İşte bu nedenle, ilim tahsil edenlerin ve Arapça öğrenmeye yeni başlayanların irab bilgilerine ve maksatlarına kolaylıkla ulaşabilecekleri bir şerh kaleme aldım.” ifadeleri onun müderris olduğunu göstermektedir.

Yine mukaddimede geçen i'râb vurgusunun şerhin geneline bariz bir şekilde hâkim olduğu, bu bağlamda eserde zaman zaman dilciler arasındaki ihtilaflara ve nahiv mantığı açısından ilgi çekici ayrıntılara girildiği görülmektedir. Bunlara birkaç örnek vermek istiyoruz:

“‘فَطْ’ kelimesinin mebniliği iki harfin manasını tazammun etmesinden dolayıdır. Bu harfler ‘مذ’ ve ‘حتى’ harfleridir. Sen ‘مارأيتَه فَطْ’ dediğinde sanki ‘مارأيتَه مذ خلقني الله حتى الآن’ demiş oluyorsun. Ve bu kelimedede birçok vecih vardır:

1. Fethu'l-gâf ve dammu't-tâ bi't-teşdid: “فَطْ”. Fasih lugatta böyle kullanılır.
2. Dammu'l-gâf ve't-tâ ve teşdidü't-tâ: “فَطْ”
3. Fethu'l-gâf ve dammu't-tâ bi't-tahfif: “فَطْ”
4. Bi dammi'l-gâf ve bi tahfifi't-tâ: “فَطْ”
5. Bi fethi'l-gâf ve sükûni't-tâ: “فَطْ”.³⁰

Müellifin “harf” kelimesiyle ilgili yaptığı etimolojik tahlil ise şöyledir:

“Harf taraf demektir. Harfler başka kelimelerle birleştiklerinde bir anlam ifade ettikleri için bir şeyin uç kısmı, parçası şeklinde düşünölmüş ve bu yüzden taraf

²⁹ Bk. Ramazan Mehmed el-Mudurnî, *Şerhu 'Avâmil-i'l-mie* (Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 5356), 1b.

³⁰ Ramazan Mehmed el-Mudurnî, *Şerhu 'Avâmil-i'l-mie*, 9a.

anlamına gelen bu isimle tesmiye edilmiştir. Harf-i cerler ise fiilin manasını fiili takip eden lafza doğru çektikleri için “cer harfi” şeklinde adlandırılmışlardır.”³¹

Şârih, kase m harfleri hakkında da dikkat çeken ayrıntılara girmekte ve bu harfler arasındaki asıl-fer’ ilişkisine değinerek bir tertibe gitmektedir. Buna göre kase m harflerinin aslı “bâ”dır. Zira kase mde aslî harf “bâ” olduğu için kase m fiili olan “أقسم” ile sadece bu harf kullanılır. “Vâv” ise “bâ” harfine benzerliği sebebiyle ondan bedel olarak gelir. Bu benzerlik maddî ve manevî olmak üzere iki sebebe dayanmaktadır. Şöyle ki her ikisinin de dudak harfi olması maddî anlamda, “vav” harfinde cem etme, “ba” harfinde ilsâk manasının olması da manevî anlamda bu harflerin çok yakın olduklarını göstermektedir. Zira cem’ ve ilsâk bir araya getirme mânasını ihtiva etmeleri yönüyle asıl itibariyle aynı şeye işaret etmektedirler.

“Tâ” harfinin kase m harfi olarak kullanımı da “vâv” harfi ile olan yakınlığı dolayısıyladır ve “vâv”dan bedel olarak kase m harfleri arasında yer almaktadır. Zira “تراث” ve “تجاه” kelimelerinde olduğu gibi “tâ” harfinin “vâv” yerine geldiği örnekler vardır. “Vav” ile “tâ” harfinin kullanımındaki fark ise “tâ”nın sadece lafzatullâh ile kullanılmasındadır.³²

Burada dikkat çeken bir husus şârihin verdiği bilgilerin kaynağına işaret etmiyor olmasıdır.

Eserde sıklıkla dâ ilciler arasındaki tartışmalara değinilmektedir. Bu tartışmalardan biri harf-i tarif ile ilgili olup şârih burada detaylı ve çok yönlü bir tetkike yer vermekte ve şöyle demektedir:

“Sibeveyhi’ye göre harf-i tarif ‘lâm’dır. Hemze sakin ile başlanmaması için bunun başına getirilmiştir. O hemze de aslen kesreli iken kesret-i isti’ malden dolayı fethalı okunmuştur. Tenkîr ve ta’rîf birbirinin zıddıdır. Tenkîr harfi ‘nûn’ olduğuna mukabil ta’rîf harfi de tek harf olmalıdır ki bu ‘lâm’ harfidir. Ayrıca marifelik nekrelîğe tercih edildiği için ta’rîf harfi başa tenkîr harfi sona getirilmiştir. Diğer yandan zıtlığın ifadesi olmak üzere bunlardan biri başta biri sonda yazılmıştır.

Halil b. Ahmed’e göre ise marifelik eki ‘hel’de olduğu gibi (iki harften oluşan) ‘el’ takısıdır. Bu kat’ hemzesi kesret-i istimalden dolayı hafzedilmiştir.

Müberred ise fethalı hemzenin tek başına tarif harfi olduğunu, ‘lam’ın buna istifham hemzesiyle karışmaması için eklendiğini söylemiştir.³³

Müellif eserinde çoğunlukla âyetlerden ve şiirlerden istişhâd etmektedir. Yanı sıra istişhâd ettiği şiirlerin de i’râbını yaptığına bazen de bunların mânalarını verdiği şahit olunmaktadır.³⁴ Bu tür eserlerde müelliflerin şiirleri genelde istişhâd için kullandıkları vakîdir. Ancak Ramazan Mehmed el-Mudurnî’nin bu şiirlerin de i’râbını yapması okuyucu açısından son derece yararlıdır.

³¹ Ramazan Mehmed el-Mudurnî, *Şerhu ‘Avâmili’l-mie*, 9a.

³² Ramazan Mehmed el-Mudurnî, *Şerhu ‘Avâmili’l-mie*, 25a.

³³ Bk. Ramazan Mehmed el-Mudurnî, *Şerhu ‘Avâmili’l-mie*, 42a.

³⁴ Bk. Ramazan Mehmed el-Mudurnî, *Şerhu ‘Avâmili’l-mie*, 17a, 32b.

Eserin bir diğer özelliği müellifin zaman zaman "kâide" şeklinde başlıklar açıp ele aldığı konuyla ilgili genel kurallara değiniyor olmasıdır.³⁵

Eserin kapak kısmına bibliyografya kitaplarında böyle bir esere rastlanmadığı şeklinde Osmanlı Türkçesi'yle bir kayıt düşülmüştür ki biz de bu eserin ya da müellifinin ismine herhangi bir kaynakta rastlayamadığımızı ifade etmek istiyoruz. Ayrıca eserin Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'ndeki nüshasından başka bir nüshasına ulaşılammıştır.

2.2. Muhammed b. Mustafa el-Mudurnî

Bu zât (1136/1723'te hayatta) *Verdetü'l-melîh fî şerhi Bürdeti'l-medîh* adlı *Kasîde-i Bürde* şerhinin müellifidir. Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1861/1925) meşhur çalışması *Osmanlı Müellifleri*'nde bir cümleyle bu eserden bahsederken müellifin Mudurnu'da yetişen âlimlerden olduğunu söylemekle iktifa etmektedir.³⁶

Eserine iki varaklık bir mukaddimeyle başlayan şârih burada kasidenin sahibi Şerefüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Said el-Bûsîrî'ye (ö. 695/1296) övgülerde bulunmakta, onun bu kasidesini İmâm Merzûkî'nin *Şerhu'l-Hamâse*'sine benzetmekte ve bu şerhin *Hamâse* şerhlerinin en mükemmeli olduğuna vurgu yapmaktadır.³⁷

Müellif daha sonra *Verdetü'l-melîh fî şerhi Bürdeti'l-medîh* şeklinde isimlendirdiği bu şerhin bir benzerinin daha önce yapılmadığı, insan gözünün onun gibisini görmediğini ifade ederek çalışmasını övmektedir ancak her eserde hatalar bulunabileceğini cümlelerine ekleyerek eseri okuyanları hataları düzeltmeye ve insafli olmaya davet etmektedir. Bu bağlamda eseri okuyanların İbnü'l-Esîr'in (ö. 637/1239) *el-Meselû's-sâir* adlı eserinde geçen:

"ليس الفاضل من لا يغلط بل الفاضل من يعد غلظه"

Fazilet sahibi insan hatası olmayan kişi değildir. Bilakis hatası az olandır.

şeklindeki sözleri göz önünde bulundurmaları gerektiğine dikkat çekmektedir.³⁸

Müellif şerhine kasidenin söyleniş sebebi ve meşhur oluşu hakkında bir başlıkla girmiştir. Ancak kasidenin çok yaygın oluşunun bu malumata gereksinim bırakmadığını düşündüğü için bu başlığın altını doldurmamıştır. Bununla birlikte eserin hâmişinde kasidenin nasıl yazıldığı ve nasıl yaygınlaştığıyla alakalı uzunca bir nakil mevcuttur. Bu nakle göre şâir olayı şöyle anlatmaktadır:

"Vücutumun yarısına felç gelmişti. Aklıma Hz. Peygamberi öven bir kaside yazıp bununla Cenâb-ı Allâh'tan şifa istemek geldi. Kasideyi yazdım sonra uyudum. Rüyamda Hz. Peygamberi gördüm. Bana mübarek eliyle dokundu ve o anda iyileşiverdim. Sabah evimden çıktığımda baktım ki fukarâdan biri benden "E min

³⁵ Bk. Ramazan Mehmed el-Mudurnî, *Şerhu 'Avâmili'l-mie*, 28a, 44b.

³⁶ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz- İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts), I/ 185.

³⁷ Muhammed b. Mustafa el-Mudurnî, *Verdetü'l-melîh fî şerhi Bürdeti'l-medîh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi Bölümü, 2164, 1b - 92a), 1b.

³⁸ Muhammed b. Mustafa el-Mudurnî, *Verdetü'l-melîh* (Atıf Efendi Bölümü, 2164), 1b.

tezekkürî cîrân..”sözleriyle başlayan kasideyi okumamı istiyor. Hayretler içinde kaldım. Çünkü ben bu kasideden kimseye bahsetmemiştim. Sonra o fakir bana dedi ki: ‘Vallahi ben seni o kasideyi Rasûlullâh’a okurken duydum. Sen onu okurken o, ağacın dalları gibi sallanıyordu.’ Ben de kasideyi o fakire verdim. Sonra bu haber yayıldı gitti.³⁹”

Daha sonra şârih, nâzımın medh-ü senâdan önce teğazzül ve teşbîb olarak isimlendirilen ve ayrılığın ve aşkın acısından bahsedilen bir bölümle sözlerine girdiğini ve bunun ediplerin bir âdeti olduğunu söyleyerek şerhe geçiş yapmaktadır.

Mudurnî'nin şerhinde kullandığı yöntem bakıldığında onun ilk önce beyitlerde geçen kelimelerin lafzî özellikleri ve i'râbı üzerinde durduğu, daha sonra da bunların tasavvufî yönüne değindiği görülmektedir. Mudurnî diğer beyte geçmeden önce de ilgili beytin mânasını vermektedir.

Şârih, “فما لعينيك إن قلت اكفنا همنا” beytinin şerhinde, Gazâlî'nin *İhyâ* adlı eserinin sonlarında geçen “Müfrit âşıkların sözlerinden insan zevk alır ancak bu sözlere itibar edilmez.” mânasındaki ifadeleri kendi görüşünü temellendirmek için kullanmaktadır. Zira Mudurnî bu beyitte Bûsîrî'nin “Gözlerine ne oldu ki, ‘dur ağlama’ desen coşar, Kalbin de ‘kendine gel!’ dedikçe kendinden geçer...” derken aslında bir aşğın diliyle hitap ettiğine vurgu yapmakta ve bunların karşılıklı bir konuşmadan öte bir irade beyanı, bir talep olduğunu söylemektedir.⁴⁰ Bu beytin şerhinde görüldüğü üzere Mudurnî özellikle tasavvuf içerikli aşk gibi temalar üzerinde daha çok durmakta ve böyle yerlerde secili ifadeler de kullanmaktadır. Bunlardan birisi şöyledir:

"والشيء إذا ظهر بالآثار وبهر كنار على منار كيف يمكن كتمه بالإنكار"⁴¹

Bir şey âlametleriyle görünür olup fenerdeki ışık gibi parlayınca onu inkâr ederek gizlemek nasıl mümkün olur?

Mudurnî şerhinde yeri geldikçe hâl erbabı dediği şahısların şiirlerini mânanın daha iyi anlaşılması için istishâd etmektedir. Bu anlamda onun zaman zaman şiiri şiirle anlamlandırmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Mesela “Aşkın ateş ve elemi yanaklarına bahar çiçekleri gibi sarı ve al çizgileri çekmişken sen nasıl hâlâ bu aşkı inkâr etmekte sin ” anlamındaki yedinci beytin tercümesinde Mudurnî erbab-ı hâlden birisi olarak tavsif ettiği şairin:⁴²

"كتمتُ هواه برهة فوشني به / عليّ شُجوني واصفراري وعبرتي

خفيْتُ نحولا عن عيون عواندي / فدلهم أنيني عليّ وزُفرتي"⁴³

³⁹ Muhammed b. Mustafa el-Mudurnî, *Verdetü'l-melîh* (Atif Efendi Bölümü, 2164), 1b. hamîşe düşülmüş nottan naklen.

⁴⁰ Muhammed b. Mustafa el-Mudurnî, *Verdetü'l-melîh* (Atif Efendi Bölümü, 2164), 1b.

⁴¹ Muhammed b. Mustafa el-Mudurnî, *Verdetü'l-melîh* (Atif Efendi Bölümü, 2164), 5b. Bu ifadeleri: O aşık, göz yaşları dökerken ve kalbi yanarken aşkın gizli kalacağını mı zanneder? beytinin şerhinde kullanmıştır.

⁴² Bu şair tespitimize göre Âmir b. Âmir el-Basrî (ö. ?) olup ilgili beyitler kasidesinin “tevhid” bölümünde geçmektedir bk. *Tâiyyetü Amir b. Amir el-Basrî*, nşr. Abdulkâdir el-Mağribî (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî, 1367/1948), 26-27.

⁴³ Muhammed b. Mustafa el-Mudurnî, *Verdetü'l-melîh* (Atif Efendi Bölümü, 2164), 5b.

Bir müddet aşkımlı sakladım kalbimde lakin

Hüznüm, yüzümdeki solgunluk ve gözyaşlarım onu insanlara aşıkâr etti.

Beni ziyarete gelenlerden gizledim onu ama ne fayda!

İnleyişim ve hıçkırıklarım beni ele verdi.

şeklindeki dizelerini kullanmış ve Bûsirî'nin beytini başka bir beyitle istişhâd etmeye çalışmıştır.

Tüm bu özelliklerine istinaden üzerinde henüz bir çalışma yapılmamış olan bu tasavvufî-lugavî şerhin ilim dünyasına kazandırılmasının faydadan hâli olmayacağı burada ifade edilmelidir.

2.3. el-Hâc İsmail en-Nâsîh el-Mudurnî

Bu şahıs Ayasofya şeyhlerinden⁴⁴ Yasincizâde Osman er-Râsîh'in⁴⁵ (ö.?) icazetli talebesi olup⁴⁶ nisbesinden anlaşıldığı üzere Bolu'nun Mudurnu ilçesine mensuptur. Hayatıyla ilgili elimizdeki sınırlı bilgiler *Fâriku'l-müferrakât fâiku'l-müdakkakât* ismini verdiği telifinin baş kısmında beyan ettiği ismi, nisbesi ve hocasının isminden ibarettir.⁴⁷

Mudurnulu İsmail en-Nâsîh'in ne zaman doğduğu ve ne zaman vefat ettiği şu an için meçhuldür. Ancak 1740 civarında dünyaya geldiği tahmin edilen Osmanlı tarihçisi Şem'dânîzâde Süleyman Efendi (ö. 1193/1779) de yukarıda bahsi geçen Yasincizâde Osman Efendi'nin talebelerindendir.⁴⁸ Bu bilgi ve tarihlerden yola çıkıldığı takdirde Mudurnulu İsmail en-Nâsîh'in 1700'lü yılların ikinci yarısında İstanbul'da olduğunu ve bu şahıstan icazet aldığını söylemek ihtimal dâhilinde olacaktır.

Müellifin adı geçen eseri, aynı anlama geldiği düşünülmeyle beraber kullanım itibarıyla aralarında nüanslar bulunan kelimelere, diğer bir tabirle furûk ilmîne dairdir.⁴⁹ Anlayabildiğimiz kadarıyla müellif terâdüf ya da furûk tartışmasında herhangi bir tarafa

⁴⁴ Burada kastedilen ünvan Ayasofya'da âlim şeyhlerin cuma namazından sonra vaaz etmeleri için tahsis edilmiş bir görev olan Ayasofya kürsü şeyhliğidir. 17. Yy. başlarında uygulanma başlanmış olan bu vazife hakkında bk. Mehmet İpşirli, "Ayasofya Kürsü Şeyhliği", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 4/224.

⁴⁵ Akifzade Amâsî *Kitâbü'l-mecmû'* isimli eserinde Muhammed Nebîh Efendi'den bahsederken onu "Yasincizade Osman Efendi'nin oğlu olarak tanıtır. Mümeyyiz müderrislerin faziletliilerinden ve tedrisle meşgul olanların en faziletliilerindendir." demektedir. Bahsi geçen Yasincizade Osman er-Râsîh Akifzade'nin zikrettiği şahıs olabilir düşüncesini taşıyoruz. İlgili bilgi için bk. Amasyalı Âkif-zâde Abdürrahim, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmu'*, trc. Hikmet Özdemir (İstanbul: Özfa Matbaacılık, 1998), 189.

⁴⁶ Müstakimzâde'nin (ö. 1202/1788) on bir Ayasofya şeyhinin terceme-i hallerini verdiği eserde Yasincizâde Osman er-Rasîh Efendi'nin ismi geçmemektedir bk. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, *Mecmû'a-i Resâil-i Müstakimzâde* (İstanbul: Topkapı Sarayı Yazma Eserler Kütüphanesi, 1719), 292b-293a.

⁴⁷ Mudurnî, el-Hâc İsmâil en-Nâsîh, *Fâriku'l-müferrakât fâiku'l-müdakkakât* (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 1335/2), 9a-24a.

⁴⁸ "Şem'dânîzâde Süleyman Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/501. (Maddede, yazar yerinde ansiklopedinin adı verilmiştir.)

⁴⁹ Furûk: "Arapça kelimelerin anlam ve kullanım farklarını ifade eden bir terim olup bu farklara dair eserlere verilen ortak bir adıdır." Detaylı bilgi için bk. Hulusi Kılıç, "Furuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/ 222-223.

açıkça meyletmemekle beraber eserine aralarında fark olan kelimeleri alarak ve “Bu farkları ancak erbabı bilir.” diyerek gösterdiği tavırla bir anlamda Arapça’da her bir kelimenin kendine mahsus bir anlamı olduğunu savunan furûk taraftarlarının yanında yer alıyor gibi görünmektedir. Diğer yandan eserde zaman zaman el-îcâb/el-isbât, en-nefy/es-selb gibi kelimelerin müteradif olduklarını da kabul etmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla buradan hareketle müellifin aslında furûk-terâdüf tartışmasında taraf olarak değil sadece bazı kelimelerin kullanımlarındaki hataları bertaraf etmek gayesiyle bu eseri yazma gereği hissettiğini düşünmek mümkündür.

Müellif eserine hamd ve salat u selamdan sonra bazı kelimelerin ilk bakışta aynı anlama geliyor gibi görüldüğünü ancak aralarında sadece akıl ve ilim sahiplerinin ayırt edebileceği farkların bulunduğunu söyleyerek başlar.⁵¹ Eserin bundan sonraki kısmı bâbu’l-elif, bâbu’l-bâ... şeklinde alfabetik bir sıraya göre aralarındaki mâna farklılıklarına değinilmiş olan kelime çiftleriyle devam etmektedir.

Müellif eserinde Allâh-ilâh, evvâb-tevvâb, inzâl-tenzîl, had-ta’rîf, haseb-neseb, seyyie-hatfe, fâil-ismü’l-fâil, sür’at-’acele, ziyâ-nûr, mü’min-müslim gibi çeşitli bilim dallarına ait 260 kadar kelime çifti arasındaki farka yer vermiş ve bu farkları verirken Teftâzânî (ö. 792/1390), Şeyhzâde (ö. 950/1543), Molla Câmî (ö. 898/1492), Hasan Çelebi (ö. 891/1486), Surûrî (ö. 969/1562), Isfahânî (?), Beyzâvî (ö. 685/1286), İbn Kemâl (ö. 940/1534), İmam Râzî (ö. 606/1210) gibi meşhur âlimleri; *Hallü’l-Me’âkid*,⁵² *Kul Ahmed*,⁵³ *Mir’ât*, *Mutavvel*, *Keşşâf*, *Misbâh*, *Muhtasaru’s-Sihâh* ve *Telhîs* gibi dönemine kadar yazılmış olan birçok kaynağı referans göstermiştir. Bu anlamda şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki eser bir teliften ziyade derleme niteliğindedir.

Burada altı çizilmesi gereken bir husus Osmanlı uleması arasında furûk alanında eser vermenin çok yaygın olmayışıdır. Nitekim bizim ulaşabildiğimiz kadarıyla İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725),⁵⁴ Ömer b. Alî el-İspirî⁵⁵ (ö. 1202/1788) ve Nazîrâ İbrahim Gülşenî (ö. 1188/1774)⁵⁶ gibi birkaç Osmanlı âliminin furûka dair eseri bulunmaktadır. Bu bağlamda Mudurnî’nin çalışmasının döneminde bu türün nadir örneklerinden biri olduğunu söylemek mümkündür.

Eserden bir örnek vererek diğer bir müellife geçilecektir:

⁵⁰ Mudurnî, el-Hâc İsmâil en-Nâsîh, *Fâriku’l-müferrakât* (Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 1335/2), 11a.

⁵¹ Mudurnî, el-Hâc İsmâil en-Nâsîh, *Fâriku’l-müferrakât* (Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 1335/2), 9a.

⁵² İbn Hişâm’ın *el-İrâb ‘an kavâ’idi’l-i-râb* adlı eserinin hâşiyesi olan bu eserin müellifi Şemseddin Sivâsî’dir (ö. 1006/1597). Detaylı bilgi için bk. Hasan Aksoy, “Şemseddîn Sivâsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/523-526.

⁵³ Molla Fenârî’nin İzagoci şerhi üzerine Ahmed b. Muhammed b. Hıdır’ın yazdığı hâşiyedir bk. Abdulkuddüs Bingöl, “İsâgûcî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/488-489.

⁵⁴ Bursevî’nin *Furûk*’u 2013 senesinde Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Mehmet Faruk Çifçi tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.

⁵⁵ İspirî’nin *Furûk*’u hakkında bk. Ömer Kara, “Ömer b. ‘Alî el-İspirî’nin “Furûk”la İlgili Bir Risâlesinin Tenkitli Neşri / Critical Edition of a Manuscript on Furûq by ‘Omar b. ‘Alî al- İspirî”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 / 21 (Haziran 2004), 185-238.

⁵⁶ Gülşenî’nin *Furûk*’u hakkında Şennur Düccar tarafından BAİBU Lisansüstü Eğitim Enstitüsü bünyesinde Yüksek Lisans tezi hazırlanmaktadır.

“İz” ile “izâ” arasındaki fark şöyledir: İkisi de ardından cümle gelen zarflar olmakla beraber “izâ” bazen mâzi fiili mânâ olarak müstakbele çevirir. Örneğin “İzâ câe nasrullah/Allah'ın yardımı geldiği zaman” âyetinde mânâ “Allah'ın yardığı geleceği zaman” şeklindedir. “İz” ise “Ve iz yekûlü'l-münâfikûne / Münafıklar ... dediklerinde...” âyetinde görüldüğü üzere müstakbeli mânâda mâziye dönüştürür.⁵⁷

Son olarak ifade edilmelidir ki Süleymaniye Kütüphanesi Atif Efendi Bölümü 2706 numarada İsmail Nâsîh adına kayıtlı bulunan ve 21 varak olarak görünen *Ta'rifât* isimli eserin Mudurnulu İsmail Nâsîh ile ilgisi olmayıp kitap İsmail Hakkı Bursevî'nin *Furûk* namıyla bilinen eseridir.

2.4. Sükûnî Mehmed Efendi ve Eserleri

2.4.1. Sükûnî Mehmed Efendi

Halvetiye tarikatının Mısırye koluna⁵⁸ mensup olan Sükûnî Mehmed Efendi Mudurnu'da dünyaya gelmiştir.⁵⁹ Sükûnî nisbesi hakkında Khalid Othman Abdulmajeed Kinde Kabilesinin bir kolu olan ve Hadramevt, Amman, Irak ve Şam gibi bölgelerde yaşayan “Sükûn” koluyla bir bağlantı kurmaya çalışıyor olsa da⁶⁰ kanaatimizce bu ihtimal dışıdır. Çünkü Sükûnî bir nisbeden daha çok mahlas ya da lakap gibi durmaktadır. Zira müellifin Arap olmadığı da kesindir.

Babasının adı Muharrem'dir. Mudurnu'da tahsil gördükten sonra Bursa'ya gelmiş, Bıçakçızade Ali Efendi'den (ö. 1070/1660)⁶¹ ders alarak Belîğ İsmail Efendi'nin (ö. 1142/1729) tabiriyle “keskin bir molla” olmuştur.⁶² Daha sonra tasavvuf yoluna meyletmış ve Muhammed Mısıri'ye yani Halvetiyye'nin Mısırye kolunun kurucusu olan Niyâzî-i Mısıri'ye (ö. 1105/1694) tabi olmuştur.⁶³ Kısa zamanda gösterdiği gayretle şeyhi onu Gelibolu'ya halife olarak göndermiştir. Bu vazifenin ona tam olarak ne zaman verildiğini bilinmemekte ama i'râba dair kaleme aldığı eserini Rabiülevvel 1087/Mayıs-Haziran 1676 tarihinde Gelibolu'da yazdığına göre o tarihte bu görevde olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴ Yine Belîğ İsmail Efendi onun 1097/1685-1686 senesinde Gelibolu'da seksen beş beyitlik bir

⁵⁷ Mudurnî, el-Hâc İsmâil en-Nâsîh, *Fâriku'l-müferrakât* (Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 1335/2), 11a.

⁵⁸ Detaylı bilgi için bk. Mustafa Aşkar, *Niyâzî-i Mısıri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara, T.C Kültür Bakanlığı, 1998), 215-233.

⁵⁹ Atilla Kaya, *Mudurnulu Sükûnî Mehmed Efendi ve Risâle fi'n-nahv Adlı Eseri* (İzmir: Dokuz Eylül Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 37. Kanaatimizce Sükûnî üzerine yapılmış olan en geniş kapsamlı çalışma Atilla Kaya tarafından hazırlanmış olan Yüksek Lisans tezi olup bu çalışma müellif hakkında bizim ulaşabildiğimiz bilgileri ve daha fazlasını ihtiva etmekte ve bu bilgilerin sağlamlarını da yapmaktadır. Dolayısıyla Sükûnî hakkında geniş bilgi arayanların bu çalışmaya bakmaları yerinde olacaktır.

⁶⁰ Khalid Othman Abdulmajeed, *Mudurnulu Mehmed Sükûnî Efendi'nin el-Fevâidu'l-'Aliyye fi te'yîdi'l-Fevâidi'd-Diyâiyye Adlı Eserinin Tahkik Ve İncelemesi* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2015), 30.

⁶¹ Kaya, *Mudurnulu Sükûnî Mehmed Efendi*, 39-40.

⁶² Seyyid İsmâil Belîğ Efendi Bursevî, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân* (Bursa: Hüdavedigar Matbaası, 1287/1870), 395.

⁶³ Mustafa Aşkar, *Niyâzî-i Mısıri*, 242.

⁶⁴ Sükûnî Mehmed b. Muharrem Mudurnulu, *Risâle fi'n-nahv* (Ankara: Milli Kütüphane Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 17808/2), 123a.

nât-ı rasûl yazdığını söylemektedir.⁶⁵ Dolayısıyla 1676-1686 yıllarında Sükûnî Gelibolu'dadır.

Bir müddet burada irşâd-ı ibâd ile uğraşmış⁶⁶, müftülük yapmış⁶⁷ ve talebe okutup kitap telif etmiş,⁶⁸ daha sonra şeyhini ziyaret maksadıyla geldiği Bursa'da Ali Paşa Camii yakınındaki Kâsım Subaşı Zaviyesi'nde postnişin iken⁶⁹ 1103/1691-92 tarihinde vefat etmiş⁷⁰ ve Deveciler Mezarlığı'na defnedilmiştir.⁷¹

Leyla İpekçi'nin *Niyâzî-i Mısrî Halvetî Divân-ı İlâhiyât*⁷² adlı çalışmadan aktardığı bir anekdot şöyledir:

"Hazreti Mısrî, gemiden inip doğruca Şeyh Sükûnî'nin evine gelir. Kapısını çalar. Kapıyı Şeyh'in eşi açar. Mısrî ona: "Şeyh Sükûnî birâderim burada mıdır?" diye sorar. "Efendi bağa teşrîf eylemişti." diye cevap verir. "Geldiği zaman benden selam söyle. Yarın Tûbâ ağacı altında birbirimizi buluruz." der ve yoluna devam eder. Sonra gemiye gelip Limni'ye yönelir. Şeyh Sükûnî vakit gelip evine geri döndüğünde eşine: "Yâ hatun! Bizim kapıda bir dost kokusu vardır. Acaba herhangi bir kimse geldi mi?" diye sorar. "Bir zât geldi ve buyurdu ki: "Yâ hatun! Şeyh Sükûnî birâderime selâmlar söyle. Yarın Tûbâ ağacı altında görüşürüz." Şeyh bu kelâmı duyduğu anda âh u vâh eder. Sonra: "Bu kelâmın sâhibi Hazreti Mısrî'dir. Acaba bir daha görebilir miyim?" diye cevap verir. Bu görüşme ne yazık ki gerçekleşemez."⁷³

Burada yukarıdaki olaya yer vermemizin sebebi Sükûnî ile şeyhi arasındaki muhabbetin ulaştığı seviyeyi gözler önüne sermektir. Diğer yandan olayı nakledenler bundan bahsetmemiş olsalar da kanaatimizce Şeyh Mısrî "Yarın tûbâ ağacı altında görüşürüz." derken bu görüşmenin dünyada değil ahirette olacağına dair bir îmâda bulunmaktadır. Ancak Atilla Kaya'nın araştırmasına göre Sükûnî şeyhinin emriyle Kâsım Subaşı Zaviyesi'nde posta oturmuştur.⁷⁴ Bu takdirde vefatından önce görüşmüş olmaları ya da bu emrin başka vasıtalarla gerçekleşmiş olması gerekmektedir.

Vefatına dair, Tâlib Efendi'nin düştüğü not şöyledir:

"Cenâb-ı Sükûnî Şeyh Muhammed Efendi
Ki genç idi ilm-i ledünn ile derûnu
Revan oldu Firdevs-i âlâ-yı ünse
Koyup vahşet âbâd-ı dünyâ-yı dûnu

⁶⁵ İsmâîl Belîğ Efendi, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, 396.

⁶⁶ Osmanzade Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi, 2006), 5/124.

⁶⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/184; Aşkar, *Niyazî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, 242.

⁶⁸ Bunu Gelibolu'da kaleme aldığı nahve dair risalenin sonundaki "talebeler ezberlesin diye..." ifadesinden çıkartıyoruz. Bk. Sükunî, *Risâle fi'n-nahv*, 123a. Khalid Othman Abdulmajeed'in tespiti de bu şekildedir. Bkz. *Mudurnulu Mehmed Sükûnî Efendi'nin el-Fevâidu'l- 'Aliyye fi te'yîdi'l-Fevâidi'd-Diyâiyye* Adlı Eserinin Tahkik Ve İncelemesi, 30.

⁶⁹ Kaya, *Mudurnulu Mudurnulu Sükûnî Mehmed Efendi*, 43.

⁷⁰ İsmâîl Belîğ Efendi, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, 395.

⁷¹ İsmâîl Belîğ Efendi, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, 396; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/184. Hayatı hakkında ayrıca bk. Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri Vekâyü'l-Fudalâ*, 4/ 92; Kaya, *Mudurnulu Sükûnî Mehmed Efendi*, 37-44.

⁷² Bk. *Niyâzî-i Mısrî Halvetî Divân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatçı (Ankara: DİB. Yayınları, 2013), 112-113.

⁷³ Leyla İpekçi, "Dost kokusu; burada ve her çağda!", *Yeni Şafak* (18 Ağustos 2015), <https://www.yenisafak.com/yazarlar/leylaipekci/dost-kokusu-burada-ve-her-cagda-2018751>

⁷⁴ Kaya, *Mudurnulu Sükûnî Mehmed Efendi*, 43.

Didim sâl-i fevtine tarih Tâlib
Ola sâkin-i arş rûh-i Sukûnî⁷⁵

Divan şairleri arasında da ismi geçen Sükûnî'nin şiirlerden de bazı örnekler mevcut olup bunlardan biri şöyledir:

“Ey dil taleb-i kemâldır medrese çend
Tekmîl-i ‘ulûm-i hikmet u hendese çend
Her fikr ki cez zikr-i hüdâ ü sûse est
Şer mi zihudâ bidâr in ü sûse çend⁷⁶”

2.4.2. Sükûnî'nin Eserleri

Sükûnî ve eserleri hakkında ülkemizde üç yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bu yüzden çalışılmış eserleri hakkında detaya girilmeyerek ilgili tezlere referansta bulunulacaktır. Ayrıca eserler hakkında verilen bilgiler mezkûr çalışmalar içinde yer alan tahkik edilmiş nüshalar üzerinden aktarılacaktır.

2.4.2.1. *el-Fevâidü'l-'Aliyye fi te'yîdi'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye*

Eser Molla Cami olarak bilinen meşhur *Kâfiye* şerhine İsamüddin el-İsferâînî'nin (ö. 945/1538) yazdığı hâşiye üzerine yazılmıştır. Muhakkik Khalid Ottman'ın aktardığına göre Sükûnî bu eserde İsamüddin'in Câmî'ye yönelik eleştirilerini ele almakta ve umumiyetle Câmî'yi haklı bularak İsferâînî'nin tam olarak maksadı anlamadığını ihsas ettirmektedir.⁷⁷

Eser müellifin Ali adındaki zeki bir öğrencisine İsamüddin haşiyesini okuturken vücut bulmuştur. Şöyle ki bu öğrencisine hâşiyeyi okuturken bazı notlar tutmuştur. Sükûnî'nin tuttuğu notları gören erbâb-ı ilimden biri ondan hâşiye üzerine bir hâşiye yazmasını istemiş, zira içinde daha önce söylenmemiş nükte ve faidelerin bulunduğu dikkat çekmiştir. Bunun üzerine haşiyeyi telif eden Sükûnî bahsi geçen öğrenciye telmihle eserin adını *el-Fevâidü'l-'Aliyye* koymuştur.⁷⁸ Nitekim Abdurrahmân-ı Câmî (ö. 898/1492) de oğlu Ziyâ'ya *Kâfiye* okuturken vücut bulan eserini *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* tesmiye etmiştir.⁷⁹ Bu anlamda Sükûnî'nin *Molla Câmî*'den büyük oranda etkilendiğini söylemek mümkündür.

Yine müellif mukaddimede eserin öğrencilere ve isteklilere faydalı olması için dua etmektedir. Buna göre müelliften eseri okuyan öğrencilerin ve yazdıklarını gözden geçiren ilim sahibi insanların olduğu bu ortamın ciddi bir eğitim kurumu olduğu söylenebilir.

Eser 1087/1676 tarihinde Gelibolu'da yazılmıştır. Sükûnî'nin burada Müftülük yaptığı aynı zamanda da Halvetiyye'nin Mısriyye şubesi halifesi olarak bulunduğu bilinmektedir.⁸⁰

⁷⁵ İsmâil Belîğ Efendi, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, 396; Osanzade Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, 5/124.

⁷⁶ Bk. Mîhrican Odabaşı, *Tuhfe-i Nâilî Metin Ve Muhteva 1/234-467* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2009), 376.

⁷⁷ Abdulmajeed, *Mudurnulu Mehmed Sükûnî Efendi'nin el-Fevâidü'l-'Aliyye fi te'yîdi'l-Fevâidi'd-Diyâiyye Adlı Eserinin Tahkik Ve İncelemesi*, 34.

⁷⁸ Abdulmajeed, *Mudurnulu Mehmed Sükûnî Efendi'nin el-Fevâidü'l-'Aliyye fi te'yîdi'l-Fevâidi'd-Diyâiyye Adlı Eserinin Tahkik Ve İncelemesi*, 51. (Muhakkak nüsha).

⁷⁹ Molla Câmî, *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, Ofset Baskı, ts.), 2.

⁸⁰ Kaya, *Mudurnulu Sükûnî Mehmed Efendi*, 42,52.

2.4.2.2. *Risâle fi'n-nahv*

Eser 1087/1676 senesinde Gelibolu'da kaleme alınmıştır. Eseri tahkik eden Atilla Kaya'nın aktardığına göre Sükûnî bu çalışmasında İbnü'l-Hacib'in *Kâfiye*'sini bir nevi ihtisar etmiştir.⁸¹ Nitekim eserin tahkikli nüshasında bu çok net görülmektedir.

2.4.2.3. *el-Gurre fi şerhi'd-Dürre*

Sükûnî ilk önce gördüğü rüya üzerine bir na't-ı nebî yazmıştır ki bu kasidenin adı Dürre'dir. Daha sonra kendisinden bu kasidenin nüktelerini şerh etmesini isteyen fazıl bir zatın iltiması üzerine *Gurre* adını verdiği bu şerhi kaleme almıştır. Eserin Nuruosmaniye Kütüphanesi'nden temin edilen nüshasında bu iki çalışma bir arada yazılmıştır ve kaside şerh içine derç edilmiş vaziyettedir.⁸²

Bursalı Mehmed Tahir, bu kasidenin *Bürde'ye* yazılmış bir nazire olduğunu söyler.⁸³ Kasidenin ilk beyitleri ve şerhten istifade ederek yapmaya çalıştığımız tercümesi şu şekildedir:

1-"أمن تشوق أحباب بذي سلم / تجري دموعك من عينيك كالقلم"

Selam yurdundaki dostları özlediğinden midir?

Döker gözlerin yaşı kalem gibi

2-"أم جيئت ريح صبا براح كأسهم / وراح سهم الصبا من قوس مضطرم"

Ya da ey Saba rüzgârı! Dostların muhabbet kadehlerinin kokusunu mu getirdin?

Ki böylece hasret oku alevli bir yaydan çıkıp da gitti!

3-"فما لعينيك إن قلت أجمدا جرتا/ وما لقلبك إن قلت ابتهج يهم"

Gözlerine ne oluyor ki dur dediğinde yaş döker?

Kalbine ne oluyor ki sevin dediğinde kederlenir?

4-"سمتُ دموعك هل تهوى إلى أحدٍ/ فهنت إن تهوّه بل تهو في سقم"

Gözyaşların sel olmuş. Yoksa birine mi sevdalandın?

Eğer ki sevdaya düştüysen anlarsın! Hatta hastalığa dâçar olursun.⁸⁴

Bildiğimiz kadarıyla bu kaside ve şerh üzerine tamamlanmış akademik bir çalışma bulunmamaktadır.

⁸¹ Kaya, *Mudurnulu Sükûnî Mehmed Efendi*, 62, 63.

⁸² Sükûnî, *el-Gurre fi şerhi'd-Dürre* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1211, 1b, 67b). Nüshada eserin ismi son varakta verilmiştir.

⁸³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/184.

⁸⁴ Sükûnî, *el-Gurre fi şerhi'd-Dürre* (Nuruosmaniye Kütüphanesi,1211), 1a-3a. Eserin nüshaları hakkında bk. Kaya, *Mudurnulu Sükûnî Mehmed Efendi*, 55, 56.

2.4.2.4. *Kasîde fî medhi'n-Nebî*

Bu kasidenin tek nüshası Manisa İl Halk kütüphanesinde bulunmaktadır.⁸⁵ Bursalı'nın: "Seksen beş beyitlik bir nat-ı şerifi vardır."⁸⁶ derken kastettiği kasîde bu olmalıdır. Zira kasidenin ilk varağına "Kasîde fî medhi'n-Nebî aleyhi's-selâm" şeklinde bir not düşülmüştür.⁸⁷

Kasîdede Sükûnî, peygamber ve ashabına olan muhabbetini izhar etmenin yanında şeyhi Niyâzî-i Mısrî'ye de bir beyit ayırmakta, rabbinden onu cennetine koymasını niyaz etmektedir. Beyit şöyledir:⁸⁸

"وشیخی کان مصریا مسمى بالنیازی / إلهی اجعله فی عدن ویسر فیہ أوطانا"

Kasidenin ilk beyitleri ve tercümelere verilerek bu başlık sonlandırılacaktır:

"أُخْفَى نَفْسُ صَبِّ حُجَّهَا فِي الْقَلْبِ كِتْمَانًا / وَنَقَشُ الدَّمْعِ فِي خَدْيِهِ يُفْشَى الْحَبَّ إِعْلَانًا"⁸⁹

Âşık kalbinde sevdasını gizleyebilir mi?

Gözyaşının yanaktaki izi o sevdayı ilan ederken!

Sonuç

Mudurnu, Osmanoğulları'nın ilk fethettiği beldelerden birisidir. Dolayısıyla beylikten devlete geçiş sürecinde yeni fethedilen mıntıkların devlete aidiyetinin sağlanması ve yeni devletin kimliğinin tebaaya ve fethi planlanan coğrafyaların halklarına arz edilmesi noktasında ilk fethedilen bu topraklardaki yapılanmalar önem arz etmektedir. Osmanlı topraklarında henüz resmi olarak medrese faaliyetlerinin başlamadığı 1330'lu yıllarda Seyyah İbn Battûta'nın Mudurnu ve çevresinde ikamet ettiği Ahî tekkelerini bu açıdan anlamlandırmak mümkündür. Ayrıca İznik'ten Bolu'ya kadar olan seyahatinde İbn Battûta'nın kendisine Arapça tercümanlık yapacak çok az kişiyi bulabilmesi, öte yandan onun "fakih" dediği bizimse halk arasında molla ya da hoca anlamında kullanıldığına şahit olduğumuz "faki" tabir edilen kişilerin de onunla Arapça olarak iletişim kuramaması -o gün için düşünülduğünde- Osmanlı'nın bu ilk yerleşkesinde cami ve mescitlerde sürdürülen eğitim faaliyetlerinin daha sistemli olması gerektiğinin de habercisi gibidir. Nitekim 1330/1331'de ilk medrese Orhan Bey tarafından İznik'te inşa edilmiş, Mudurnu da 1380 civarına tekabül eden erken bir tarihte ve Bolu merkezden önce ilk medresesine kavuşmuştur.

Arşiv belgeleri, Mudurnu'da inşa edilen ilk medrese olma özelliğini taşıyan Yıldırım Medresesi'nden başka Toman Bey ve Hasan Çelebi adında başka medreselerin de varlığını

⁸⁵ Kasidenin detayları için bk. İbrahim İsmail Jasim, *Şeyh Mehmet es-Sükûnî'nin Na'tının Edebi Açısından İncelenmesi* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 8-100.

⁸⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/185.

⁸⁷ Kasidenin yazma nüshasına ulaşmam noktasında yardımını esirgemeyen Atilla Kaya Bey'e teşekkür ederim.

⁸⁸ Sükûnî, *Kaside fî medhin'n-Nebî* (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 5258/5), 100a.

⁸⁹ Sükûnî, *Kaside fî medhin'n-Nebî* (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 5258/5), 155b.

göstermektedir. Dağlar arasına kurulmuş bu küçük beldede birden çok medresenin faaliyet göstermesi buradan yetişen âlimlerin sayısının artmasında etkili olmuş gibi görünmektedir. Zira bizim Bolu özelinde Arap diltçilerine mahsûsen yaptığımız araştırmalar karşımıza Bolu'nun merkezinden ve diğer ilçelerinden ziyade Mudurnulu âlimleri çıkarmıştır. Bunda Mudurnu'nun tarihte işlek olarak kullanılan ve kesişme noktası olma gibi özelliklere sahip bir lokasyonda bulunmasının ve Osmanlı'nın ilk fethettiği, dolayısıyla imar ve eğitim faaliyetlerinin nispeten erken başlatıldığı bir belde olmasının katkıları olduğunu düşünmek mümkündür. Yine Ahî tekkelerinin ve muhitteki tasavvufî yoğunluğun bu hususta etkili olduğu görülmektedir ki Mudurnulu âlimlerin Arap edebiyatına dair çalışmalarının bir kısmı aynı zamanda tasavvufî yönü ağır basan na't şerhleridir.

Bu meyanda *Avâmil-i 'Atîk'e* detaylı ve dakik bir şerh yazan Ramazan Mehmed (Muhammed) el-Mudurnî (14-15. yy.), *Kaside-i Bürde'ye Verdetü'l-melîh fî şerhi Bürdeti'l-medîh* adlı lugavî-tasavvufî mufassal bir şerh yazan Muhammed b. Mustafa el-Mudurnî (1136/1723'te hayatta) ve *Fâriku'l-müferrakât fâiku'l-müdakkakât* adlı, mânaları yakın olan Arapça kelimeler arasındaki nüansları derleyen ve Osmanlı döneminde türünün nâdir örneklerinden biri olan çalışmanın sahibi el-Hâc İsmail en-Nâsîh el-Mudurnî (18. yy) eserlerinin birer nüshasına ulaşabildiğimiz ve hayatları hakkında henüz yeterli bilgiye ulaşamadığımız Mudurnulu Arap dili ve edebiyatı âlimleridirler. Ancak hayatları hakkında bilgiye ulaşamaması bu âlimlerin mezkûr eserleri hakkında çalışma yapılmasını zorlaştırmaktadır.

Bunların yanında Niyazî-i Mısırî'nin meşhur halifelerinden olan Şeyh Sükûnî de *el-Fevâidü'l-'Aliyye fî te'yîdi'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye*, *Risale fî'n-nahv*, *el-Gurre fî şerhi'd-Dürre ve Kasîde fî medhi'n-Nebî* adlı eserleriyle Arap diline hizmet eden Mudurnulu bir peygamber aşığı, bir nahiv âlimi ve Arap edebiyatçısıdır. Ancak diğer üç âlime göre Sükûnî'nin daha çok bilindiği ve ülkemiz üniversitelerinde eserleri üzerine çalışmalar yapıldığı görülmüştür.

Kaynakça

- Aksoy, Hasan. "Şemseddîn Sivâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Amasyalı Âkif-zâde Abdürrahim. *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmu'*. trc. Hikmet Özdemir. İstanbul: Özfa Matbaacılık, 1998.
- Aşkar, Mustafa. *Niyazı-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı, 1998.
- Ayverdi, Ekrem Hakki. "Mudurnu'da Yıldırım Bayezid Manzumesi". *Vakıflar Dergisi*. 5 (1962), 79-86.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Yüzyılda Osmanlı Medreseleri*. 2 Cilt. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2. Baskı, 2005.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *İbnülemin Vakıf [İ.E.V.]*. No. 55, Gömlek No. 6090. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>.
- BOA, Osmanlı Arşivi, Ali Emiri Mustafa III [AE.SMST.III]. No. 138, Gömlek No. 10891). <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İsâgûci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/ 488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz- İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- "Geçmişten Günümüze Ve Geleceğe Doğru Mudurnu", mudurnululardernegi.org. Erişim 4 Mart 2021. <http://mudurnululardernegi.org/tr/>
- İbn Battûta. *Rihletü İbn Batûda Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve 'acâibü'l-esfâr*. thk ve nşr. Muhammed Abdülmün'im el-Uryan - Mustafa el-Kassâs. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1407/1987.
- İnegöl, Mehmet. "Mudurnu'nun Tarihi Kültürel Önemi ve Görevlerimiz". *Mudurnu Belediyesi Tarih Kültür Bülteni* (2010), 8-11.
- İpekçi, Leyla. "Dost kokusu; burada ve her çağda!". *Yeni Şafak* (18 Ağustos 2015), <https://www.yenisafak.com/yazarlar/leylaipekci/dost-kokusu-burada-ve-her-cagda-2018751>
- İpşirli, Mehmet. "Ayasofya Kürsü Şeyhliği". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/ 224. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İpşirli, Mehmet. "Medrese- Osmanlı Dönemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/327-333. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İslamoğlu, Abdulmecit. "Mudurnulu Dâvûd-ı Halvetî ve Güleşn-i Tevhîd u Tahkîk Adlı Eserindeki Dil ve İfade Özellikleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 10/24 (2009), 39-73.
- Jasim, İbrahim İsmail. Şeyh Mehmet es-Sükûni'nin Na'tının Edebi Açından İncelenmesi. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kahyaoğlu, Yasin, "Osmanlı Arap Dilcilerinden İsa b. Ali el-Bolevi'nin Hayatı ve "el- Geredi" Nispeti Üzerine Bir Tespit". *HRÜ. İlahiyat Fak. Dergisi* 11/6 (Temmuz-Aralık 2003), 133-142.
- Kara, Mustafa. *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergah Yayınları 1999, 4. Basım.
- Kara, Ömer. "'Ömer b. 'Alî el-İspirî'nin "Furûk"la İlgili Bir Risâlesinin Tenkitli Neşri / Critical Edition of a Manuscript on Furûq by 'Omar b. 'Alî el-İspirî". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 / 21 (Haziran 2004), 185-238.
- Kaya, Atilla. *Mudurnulu Sükûnî Mehmed Efendi ve Risâle fi'n-nahv Adlı Eseri*. İzmir: Dokuz Eylül Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kazıcı, Ziya. "Ahîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/540-542. İstanbul: TDV Yayınları 1988.

- Khalid Othman Abdulmajeed, *Mudurnulu Mehmed Sükûnî Efendi'nin el-Fevâidu'l-'Aliyye fî te'yîdi'l-Fevâidi'd-Diyâiyye Adlı Eserinin Tahkik Ve İncelemesi*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kılıç, Hulusi. "Furuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kızılıcak, Abdullah. "Bolevî İsâ Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek 1/202-203. Ankara: TDV. Yay, 2020.
- Mahiroğulları, Adnan. "Selçuklu/Osmanlı Döneminde Kurumsal Bir Yapı: Ahilik/Gedik Teşkilatı Ve Sosyo-Ekonomik İşlevleri". *Journal of Social Policy Conferences* 0 / 54 (Ocak 2011), 139-154.
- Mecdî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri Vekâyü'l-Fudalâ*. 5 Cilt. haz. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Molla Câmî. *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, Ofset Baskı, ts.
- Mudurnî, İsmail en-Nâsîh. *Fâriku'l-müferrakât fâiku'l-müdakkakât*, Konya: Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 1335/2, 9a-24a.
- Mudurnî, Muhammed b. Mustafa. *Verdetü'l-melîh fî şerhi Bürdeti'l-medîh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi Bölümü, 2164, 1b- 92a.
- Mudurnî, Ramazan Muhammed. *Şerhü 'Avâmili'l-mie*. Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 5356, 1a- 69a.
- Müderrişoğlu, Mehmet Fatih. "Erken Osmanlı Döneminde Bir Şehzade Yerleşimi Mudurnu", *Mudurnular Derneği Bülteni*, 3 (Haziran 2008), 10-13.
- Niyâzî-î Mısrî Halvetî Divân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatçı. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Odabaşı, Mihrican. *Tuhfe-i Nâilî Metin Ve Muhteva* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Osmanlı Devri Kastamonu Vilâyeti Salnamelerinde Bolu Sancağı*. Haz. Güray Önal. 2 Cilt. Bolu: Bolu Belediyesi Bolu Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Önal, Güray. "Yıldırım Bayezid Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/529-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Genişletilmiş 2. Baskı, 2017.
- Sükunî Mehmed b. Muharrem Mudurnulu. *Risâle fî'n-nahv*. Ankara: Milli Kütüphane Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 17808/2, 107b-123a.
- Sükûnî. Muhammed. *el-Gurre fî şerhi'd-Dürre*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1211, 1b-67b.
- Sükûnî. Mehmed Efendi. *Kaside fi medhi'n-Nebî*. Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 5258/5, 95b-100a.
- Müstakimzâde Süleyman Sadeddin. *Mecmû'a-i Resâil-i Müstakimzâde*. İstanbul: Topkapı Sarayı Yazma Eserler Kütüphanesi, 1719, 289a- 293b.
- Osmanzade Hüseyin Vassâf. *Sefine-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Seyyid İsmâil Belîğ Efendi Bursevî. *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*. Bursa: Hüdavedigar Matbaası, 1287/1870.
- "Şem'dânîzâde Süleyman Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/ 501-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Soydemir, Selman. *Bir Şehrin Aynası Bolu*. Bolu: Bolu Belediyesi Bolu Araştırmaları Merkezi, 2016.
- Tâiyyetü Amir b. Amir el-Basrî*. nşr. Abdulkâdir el-Mağribî. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî, 1367/1948.
- Temur, Akın- Merve Çelik. "Bolu Müzesi'nden Bir Grup Roma Dönemi Korinth Başlığı". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 41 (Mart 2019), 120-135. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.478428>

Unan, Fahri. "Medreseler Ve Osmanlı Merkezî Yönetimi". *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 / 9 (Şubat 2004), 1-7.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3. Baskı, 1988.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 1
(Mayıs/May 2022)

Cihadî Seleflik Bağlamında Neo-selefiliğe Eleştirel Yaklaşım

Critical Approach to Neo-salafism in the Context of Jihādî Salafism

Mehmet Taşdelen

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Gaziantep Islam Science and Technology University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and History of Islamic Sects
Gaziantep/Turkey

mehmettasdelen02@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-3770-0847



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 24 Ocak 2022

Date Received: 24 January 2022

Kabul Tarihi: 31 Mayıs 2022

Date Accepted: 31 May 2022

Yayın Tarihi: 31 Mayıs 2022

Date Published: 31 May 2022

Yayın Sezonu: Bahar

Publication Season: Spring

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1062504>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Taşdelen, Mehmet. "Cihadî Seleflik Bağlamında Neo-selefiliğe Eleştirel Yaklaşım".
Dergiabant 10/1 (Mayıs 2022), 71-94. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1062504>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Cihadî Seleflilik Bağlamında Neo-selefliliğe Eleştirel Yaklaşım

Öz

Seleflilik tarihi süreç içerisinde çeşitli merhalelerde değerlendirilmektedir. Selefi yaklaşım Müslümanların ilk üç neslini içine aldığı görüşü öne çıkmaktadır. Burada Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (öl. 241/855)'in de içinde yer aldığı muhaddisler başı çekmektedir. Seleflilik ise bu ilk Selefi nesli takip ettiğini söyleyen İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) ile sistemleşen bir düşünce metodudur. Daha sonra 18. yüzyılda Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1202/1792) ile Seleflilik yeniden gündeme gelmiştir. 19. yüzyıldan itibaren İslâm'ın ve Müslümanların yeniden özüne dönüp ayağa kalkması ve ilerlemesi için girişilen gayretler de yeni/Neo-seleflilik diye isimlendirilmiştir. Kendisini Seleflilik içerisinde konumlandıranlardan biri de Cihadî Seleflilik olup bu da kendi arasında birçok gruptan oluşmaktadır. Cihadî Seleflilik özellikle Müslümanlara tekfir ve şirk isnadında bulunma, kendi doğrularını başkalarına zorla kabul ettirme çabaları, şiddeti bir yöntem kabul etme bakımından eleştirilmiş ve Seleflilik çizgilerinin nelığının sorgulanmasına yol açmıştır. Bu tutumları ile hem Müslümanların genel inanç yapısını hem de İslâm'ın hoşgörü, esenlik, tebliğ ve davet metodunu zedeleyecek duruma gelmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslâm İnancı, Neo-seleflilik, Cihadî Seleflilik, Fundamentalizm.

Critical Approach to Neo-salafism in the Context of Jihādî Salafism

Abstract

Salafism has been evaluated at various stages in the historical process. The view that the Salafi approach includes Muslims, especially the first three generations, is generally accepted. Here Ahmad b. Muhammad b. Hanbal (died 241/855), the muhaddiths, in which he was included, lead. Salafism, on the other hand, is a method of thought that systematized with Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350), who said that they followed this first Salafi generation. Later, in the 18th century, Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb (d. 1202/1792) Salafism came to the fore again. Since the 19th century, the efforts made for Islam and Muslims to return to their essence, stand up and progress, have been named as Neo-salafism. One of those who positioned itself in Salafism is Jihādî Salafism, which consists of many groups among itself. Jihādî Salafism has been criticized in terms of accepting violence as a method, especially attributing Muslims to takfir and shirk and to impose their own truth on others and has led to the questioning of the nature of Salafism's lines. With these attitudes, they have come to a situation that will damage both the general belief structure of Muslims and the tolerance, well-being, notification and invitation method of Islam.

Keywords: Kalâm, Islamic Faith, Neo-salafism, Jihādî Salafism, Fundamentalism.

Giriş

Seleflilik kavramı İslâm düşüncesinde yoğunlukla gündeme gelen kavramlar arasındadır. Bunun temel sebebi İslâm adına her yeni bir fikrî açılımda bu kavram kullanılabilmektedir. Özellikle son yüzyıl içerisinde birçok dini yapı kendisini bu kavram üzerinden tanımlamaktadır. Halbuki İslâm'ın ilk dönemlerindeki Selefi anlayış ile tarihi süreç içerisinde ve son yüzyılda kullanılan Seleflilik aynı şeyleri ifade ettiği söylenemez.

Literatürde Seleflilikle ilgili farklı kategoriler görülmektedir. Bunlardan biri de Selefliliği Yeni Seleflilik, Neo-seleflilik şeklindeki taksimdir. Neo-seleflilik ve bunun bir çeşidi olarak görülen Cihadî Seleflilik ne kadar Selefidir? Ya da acaba Selefi midir? Yoksa bu kavram içerisinde sınırlanmış mıdır? Bu çalışmanın çerçevesini bu bakış açısı oluşturmaktadır.

Konuyla ilgili literatür taramasında gözlemlenen şu konunun da vurgulanması uygun olur. Özellikle günümüzde Seleflik, Neo-seleflik ve Cihadî Seleflik ile ilgili olarak hem Ortadoğu camiasında hem batı toplumunda hem de ülkemizde birçok çalışma yapıldığı görüldü. Seleflik, konusu itibarıyla Kelâm ve İslâm Mezhepleri alanına girse de çalışma olarak Tefsir, İslâm Tarihi, Sosyoloji, Uluslararası İlişkiler, Strateji ve Araştırma Enstitüleri gibi daha birçok alanda bu konunun araştırıldığını belirtmek gerekir.

Bu çalışmada, ülkemizde yapılan Seleflik, Neo-seleflik ve Cihadî Seleflik ile ilgili doktora ve yüksek lisans çalışmalarından istifade edilirken bu konuya bir hayli emek harcayan hocalarımızın makale ve eserlerinden de yararlanılmaya çalışıldı. Özellikle Neo-seleflik ve Cihadî Seleflik çerçevesinde, Kadri Demir'in yapmış olduğu, *Cihadî Seleflik ve Kur'an Yorumu*¹ ile Nurullah Çakmaktaş'ın *Cihadî Selefiliğin İdeolojik Oluşumu*² adlı doktora tezleri ile Ali Akgün'ün *Cihadî Selefiliğin Kur'an Yorumu ve Eleştirisi (Cihad Âyetleri Çerçevesinde)*³; Seval Bal'ın, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Öze Dönüş (Yeni Seleflik Bağlamında)*⁴ ve Elif Topçu'nun, *Akide ve İdeoloji Bağlamında Çağdaş Seleflik*⁵ adlı yapmış oldukları yüksek lisans çalışmaları konuyla daha yakından ilgili olduklarını belirtmek gerekir. Yapılan çalışmaların hepsi birbirinden değerlidir. Ancak tespit edilebildiği kadarıyla eleştirel bir bakış açısıyla Cihadî Seleflik konusunun müstakil olarak işlenmediği görüldü. Bu çalışmada öncelikle Seleflik ve Neo-seleflik ile ilgili kavramsal çerçevenin ardından tarihi sürece değinilecek, daha sonra da Cihadî Selefiliğin oluşumu üzerinde durduktan sonra eleştirel bir yaklaşımla Cihadî Seleflik işlenecektir.

1. Kavramsal Çerçeve ve Tarihi Süreç

Selef sözlükte “önce gelmek, geçmek ve geçmişte kalmak” anlamına gelmektedir.⁶ Terim olarak inanç ile ilgili hususlarda Kur'an ve sünnetin lafzî yönünü temel alıp yorumu kabul etmeyen ekol şeklinde de tarif edilir.⁷ Selef kökünden türeyen kelimeler Kur'an'da sekiz âyette geçmekte ve lafzın lûgat anlamına uygun olarak öncekiler, önden gidenler anlamlarında kullanılmaktadır.⁸

¹ Mehmet Kadri Demir, *Cihadî Seleflik ve Kur'an Yorumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

² Nurullah Çakmaktaş, *Cihadî Selefiliğin İdeolojik Oluşumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu Ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Sosyolojisi Ve Antropolojisi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019).

³ Ali Akgün, *Cihadî Selefiliğin Kur'an Yorumu ve Eleştirisi -Cihad Âyetleri Çerçevesinde-* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴ Seval Bal, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Öze Dönüş (Yeni Seleflik Bağlamında)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵ Elif Topçu, *Akide ve İdeoloji Bağlamında Çağdaş Seleflik* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁶ İbn Manzûr Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1119), 2/2068; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî (Mısır:y.y., ts.), 239; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrut: 2003), 820.

⁷ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınları, 2007), 113; Mehmet Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 36/402.

⁸ Âyetler için bk. *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları 1997), el-Bakara 2/275; en-Nisâ 4/22, 23; el-Mâide 5/95; el-Enfâl 8/38; Yûnus 10/30; ez-Zuhuruf 43/56; el-Hâkka 69/24.

İslâm düşünce tarihinde ilk kullanım alanı olarak selef, Hz. Peygamberin arkadaşları olan sahabeler, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn olarak anlaşılmaktadır. Buna göre Selefî demek, İslâm düşüncesinde bu üç nesle verilen isim, Seleflilik veya Selefiyye ise bu bağlılığı savunan düşünce yapısına denilmektedir. Kavramın bu şekilde anlaşılmasında “öne geçenler, ilk muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tabi olanlar var ya işte Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır.”⁹ âyeti ile Abdullah b. Mes'ud'tan rivayet edilen, “İnsanların en hayırlısı benim asrımdakiler, sonra onların peşinden gelenler, sonra da onların peşinden gelenlerdir.”¹⁰ hadisinin etkili olduğu belirtilmektedir.¹¹

Bu tanımlardan hareketle daha sonraki dönemlerde Selefiyye denilince, İslâm dinini anlama ve yaşam tarzı hususunda Müslümanların ilk üç neslini model kabul ederek bunun korunması için mücadele eden gelenekçi bir düşünce tarzı diye ifade edilebilir.¹² Bunun için Selefliliğin bir mezhep değil de, daha çok nasların yorumlanması ve şer'î hükümlerin çıkarılması, dini anlama ve yorumlama biçimi, bir yaklaşım ve düşünce modeli şeklinde bir tanımlama daha çok kabul görmektedir.¹³

Selefliliğe, “Sifâtıyye, İsbatiyye, et-Tâifet'ül-Mansûra, Eseriyye, Ashâbü'l-hadis” isimleri de verilmektedir. Muhalifleri tarafından kendilerine “Mücessime, Haşeviyye, Müşebbihe” gibi isimler verilmekte ancak Selefiyye mensupları bu isimleri kabul etmemektedirler.¹⁴ Ancak H. 2. yüzyılda ehl-i rey olarak nitelendirilen fikhî ve kelâmî mezhepler, nassın yanı sıra yorumlarını da işin içine kattıklarından Selefî olarak kabul edilmemektedir. Ehli hadisin nas dışında herhangi bir fikir beyanına yanaşmaması özellikle onların Selefî olarak algılanmalarına ve öncülük etmelerine neden olmaktadır. Böylelikle Seleflilik Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki gibi nassların geldiği şekliyle kabulünü esas alan bir anlayış şeklinde anlaşılmaktadır. Bunun öncülüğünü de özellikle Ahmed b. Hanbel'in, Mişne olayları¹⁵ sırasında “halku'l-Kur'an” konusundaki fikirlerinden dolayı

⁹ et-Tevbe 9/100.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhibüddîn el-Hatîb (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1400), “Fedâilü's-Sahâbe” 1, 3/6; Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Şâhih-i müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübü'l-'Arabî, 1991), “Fedâilü's-Sahâbe”, 52.

¹¹ Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *es-Selefiyye merhaletün zemeniyyetün lâ mezhebün İslâmiyyun* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 10; İbn Teymiyye Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *el-Fetva'l-Hameviyyetü'l-kübrâ* (Beyrut: y.y., ts), 87; 100.

¹² Zübeyir Bulut, “Selefliliğin Kelâm İlmine Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 288.

¹³ Ferhat Koca, “İslâm Düşünce Tarihinde Seleflilik”, *İlahiyat Akademi/Gaziantep İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2015), 16; Özervarlı, “Selefiyye”, 36/399-400; Mehmet Kubat, “el-Malâtî ve Seleflilik”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009), 227; Hasan Onat, “İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şiî-Selefî Kutuplaşması”, *İlahiyat Akademi/Gaziantep İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2015), 116.

¹⁴ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 29-30.

¹⁵ Mişne: Abbâsî halifesi Me'mûn'un (218/833) Bizans seferindeyken Bağdat'taki vekiline gönderdiği mektuplarla başlayıp Mutevekkil (232/846) dönemine kadar, halku'l-Kur'an konusunda bir kısım âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen isim. Hayrettin Yücesoy “Mişne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/26; Nahide Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Medeniyeti Ve Sosyal Bilimler Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1991), 140; Muharrem Akoğlu, *Mişne*

hapse atılması ve işkence görmesine rağmen taviz vermemesi ve bu alanda âdeta imam kabul edilmesiyle Selefliğin gelişmeye başladığı görülmektedir. O dönemde birçok ileri gelen âlim Selefî olarak anılmaktadır. Mesela Ahmed b. Hanbel'in yanı sıra Evzâî (öl. 157/774), Süfyân-ı Sevrî (öl. 161/778), Leys b. Sa'd (öl. 175/791), İmam Mâlik (öl. 179/795), İmam Şâfiî (öl. 204/820) ilk dönem Selefliğin önemli temsilcilerinden sayılmaktadırlar.¹⁶

Diğer bir yoruma göre ise Eş'ariyye ve Mâturidiyye kelâm mezhebine dönüşmeden önce Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilenlerde Selef mezhebi üzerinde bulunmaktaydılar. Bu durumda genel anlamı itibariyle selef kavramı tüm ehl-i sünnet'i¹⁷, dar anlamda ise sözü edilen iki mezhep oluşmadan önceki Müslümanların yanı sıra ehl-i hadîs ve Selefî olarak bugüne değin varlığını devam ettiren, ancak kendilerini Eş'arî veya Mâturîdî saymayanları içine aldığı şeklindedir.¹⁸ Buradan şu da anlaşılmaktadır ki bu tabir daha sonraları gelişen olaylar neticesinde naklin yanı sıra akli da kullanmanın gerekliliğini söyleyenlerin ortaya çıkmasına karşılık yerini daha da pekiştirmeye başladığı söylenebilir.¹⁹

Selefî tabirinin kimleri kapsadığı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır.²⁰ Muhammed Ebû Zehre (öl. 1974), Selefîyye'nin mezhep olarak H. 4. asırda ortaya çıktığını,²¹ Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî (öl. 2013) ise bu tabiri 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında ilk önce Mısır'da Cemâleddin Efgânî (öl. 1897), Muhammed Abduh (öl. 1323/1905) gibi yenilikçilerin kullandığını daha sonra ise Vehhabîler'in kendileri için kullanmaya başladıklarını söyler.²² Ama genel kabul Selef kavramının yukarıda da değinildiği üzere ilk merhalede İslâm toplumunun ilk üç asrını kapsadığı yönündeki

Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 31.

¹⁶ Demir, *Cihadî Seleflik ve Kur'an Yorumu*, 23.

¹⁷ Vecihi Sönmez, "Selef Düşüncesinin Tarihi Arkaplanı ve Seleflik", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi* 9-10 (2010), 175-176.

¹⁸ Bk. Apak Adem, "İslâm Tarihi Boyunca Selef Ve Seleflik Kavramlarının Anlam Serüveni", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2014), 41; Mazhar Tunç, *Çağdaş Selefîye Ve Hadîs (Suûdi Arabistan Örneği)* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 12.

¹⁹ Mehmet Zeki İşcan, *Seleflik, İslâmî Köktencilüğün Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 115.

²⁰ Selef, sadece sahabe diyenlere örnek için bk. Muhammed b. Abdurrahman el-Meğrâvî, *el-Mufessirün beyne't-te'vil ve'l-isbât fi ayâtî's-sıfat* (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1999), 1/18; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kâdî Kaşânî, *Tahrîru'l-makâle fi şerhi risâleti'l-kayrevânî*, thk. el-Habîb b. Tâhir el-Medenî (Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 2008), 207-208; Ebû'l-Hasen Alî b. Hâlef el-Mısrî, *Kifâyetü't-talibi'r-Rabbânî 'alâ risâleti ibn ebî zeyd el-kayrevânî*, thk. Ahmed Hamdi İmam (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1987), 1/227-228. Selef, sahabe ve tâbiündür diyenlere örnek için bk. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Ebû Hâmid Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm an 'ilmi'l-kelâm* (Beyrut: 1985), 53-54. Selef, sahabe, tâbiün ve tebeu't-tâbiündür diyenlere örnek için bk. İbn Teymiyye Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Der'u te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: y.y., 1991), 7/134; Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb, *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*, çev. Züheyr eş-Şaviş (Beyrut: 2009), 60; Ebû'l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Eserî el-Hanbelî es-Seffârîni, *Levâmi'ul-envârî'l-behiyye ve sevâtî'ul-esrârî'l-eseriyye* (Dimeşk: Müessesetü'l-Hafikin, 1982), 1/20. Selef, İslâm'ın ilk beş asrını içine alır diyenlere örnek için bk. Burhaneddin İbrahim el-Cîzâvî el-Beycûri, *Cevheretü't-tevhîd*, thk. Ali Cum'a (Mısır: Dâr'u's-Selam, ts.), 156.

²¹ Muhammed Ebû Zehre, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Şura Yayınları, 1993), 468-488.

²² Bûtî, *es-Selefîyye merhaletün zemeniyyetün*, 231-232.

görüşler ağırlık kazanmaktadır.²³ Selefliğin ne zaman kullanıldığı ve ortaya çıktığı ile ilgili h. 1. yüzyıl sonları ile 2. yüzyılın ilk yılları Ömer b. Abdülazîz (öl. 101/720) dönemi olduğu görüşü de öne çıkmaktadır.²⁴ Seleflik her ne kadar Ahmed b. Hanbel ve ehli hadis ile başlatılsa da daha sonraki dönem de düzenli bir fikir yapısı olarak kavramsal çerçevede ilk kullanımı ise İbn Teymiyye ile başlayıp talebesi İbn Kayyım el-Cevzî ile şekillendiği genel kabul gören bir düşüncedir.²⁵

Sonuç olarak, Selefiyye kavramı, erken dönem İslâm toplumunda Müslüman âlimlerin itikadî konularla ilgili nasları, te'vil ve yorum yapmadan zahirî manaları üzere anlayıp arka planındaki anlamlarını Allah'a havale eden tüm yaklaşımları ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir. Bu kavram daha sonraki zamanlarda ise, Selefin metodunu benimseyip itikadî konularda aklî izahlardan kaçınarak erken dönem uygulamalarını esas alan herkes için de kullanıldığını belirtmek gerekir.²⁶

2. Selefliğin Çeşitleri

Selefi düşüncenin doğuşunda ana etken onun yoruma kapalı olma özelliğidir. Belki de İslâm'ın ilk üç asrında yetişmiş birçok âlimin zamanlarının ihtiyacı doğrultusunda bu düşünceyle hareket etmesi sonucu bu yaklaşımın revaç bulunduğunu söylemek gerekir.

Ancak zamanın değişmesi, ihtiyaçların farklılaşması, meselelerin çoğalması ve çeşitlilik arz etmesi sonucu bu düşünce yapısının yanı sıra akıl ve yorumun da öne çıkması gerektiği ortaya çıkınca; kimilerince bu işin içine akli katmanın Selefi düşünceye aykırılık teşkil ettiği bu çabanın dini bozmak olarak nitelendirilmeye başlandığı söylenebilir.

Buradan hareketle zamanla Selefi düşüncüyü esas alan yorum ile akli da kullanmak gerektiği yorumları arasında tartışmalar olduğu ve bu minvalde yavaş yavaş aralarındaki mesafenin açılmaya başladığı görülmektedir. Ayrı dönemlerde meydana gelen bu tartışmalar neticesinde tekrar asıl Selefi düşünceye dönüş adı altında çeşitli yaklaşımlar tezahür etmeye başladığını söylemek mümkündür. Böylelikle Selefi düşünce çeşitli evreler, dönemler veya kısımlar şeklinde taksimata tabi tutulmaktadır. Bu evreler de genel olarak üç ana dönem ile anılmaktadır.²⁷

²³ Mustafa Karagöz, *Selefi Yorumlar Bağlamında Şenkiti ve Advau'l-Beyan Adlı Tefsiri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 1-10; Tunç, *Çağdaş Selefiyye ve Hadis*, 8-14. Selefliğin ne zaman çıktığı ile ilgili olarak geniş bilgi için bk. İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzil-'akl ve'n-nakl*, 7/134; İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed, *Fazlü 'ilmi's-selef'alâ 'ilmi'l-halef*. çev. Züheyr eş-Şaviş (Beyrut: 2009), 60; es-Seffârî, *Levami'ul-envari'l-behiyye*, 1/20.

²⁴ Mehmet Zeki İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", *İlahiyat Akademi/Gaziantep İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2015), 1-3.

²⁵ İşcan, *Seleflik: İslâmi Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, 29.

²⁶ Kubat, "el-Malâtî Ve Seleflik", 227; Demir, *Cihadî Seleflik ve Kur'an Yorumu*, 12.

²⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 66; Özervarlı, "Selefiyye", 36/400-402; İşcan, *Seleflik, İslâmi Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, 28-29; İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", 2-11; Koca, "İslâm Düşünce Tarihinde Seleflik", 17-23; Canip Kocaoğlu, *Selefliğin Ortaya Çıkışı Ve Bölgesel Etkileri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 7; Mustafa Selim Yılmaz, "İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Seleflik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 542; Ali Akgün, *Cihadî Selefliğin Kur'an Yorumu Ve Eleştirisi -Cihad Ayetleri Çerçevesinde-* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 6.

Birincisi: Sistematik selefliğin temeli olan ehl-i hadis ekolünün hâkim olduğu İlk dönem/Mütekadimûn Selefîyye.²⁸ İlk Selefliği teşkil eden Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği dönemdir. Kur'an ve hadisin ifadelerini yorumlamadan, İslâm'ın öğretilerine sorgusuz teslimiyeti esas alan, dini aslına uygun olarak yaşamayı hedefleyen, İslâm'ın ilk üç asrını kapsayan düşünce yapısıdır.

İkincisi: Klasik dönem/Müteahhirûn Selefîyye. Selefliği biraz daha farklı bir boyutta ele alan, sistemleştiren İbn Teymiyye ile talebesi İbn-i Kayyim el-Cevziyye ve onun etkisinde kalanların, tekrar Selefî düşünceye dönüyoruz diye ortaya atmış oldukları fikirler etrafında oluşan düşünce hareketidir.²⁹

Üçüncüsü: Yeni/Çağdaş Selefîyye (Neo-selefîyye). İbn Teymiyye'yi temel alan ancak kendine göre bir yol çizmeye çalışan 18. yüzyılda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ortaya atmış olduğu düşünceler ki bunları da Seleflikle özdeşleştirenler olduğu gibi ayrı bir düşünce yapısı olarak kabul edenler de bulunmaktadır.³⁰ Ayrıca bu üçüncü dönem içerisinde beslenip de daha sonra farklı oluşumların olduğu çeşitli düşünce yapıları da "Neo-seleflik" içerisinde değerlendirilmektedir.³¹

Tarihi süreç içerisinde Selefîyye, eğitim durumları, yetişme ortamları, siyasî ve coğrafi farklılıklardan dolayı gerek modern dönemde gerekse de klasik dönemlerde birtakım farklı anlayışları kendi içerisinde barındırdığı görülmektedir.³² Selef ve Selefîyye kavramları, tarih boyunca sahabenin yolundan giden Müslüman öncüler şeklinde başlamışsa da geçmiş yüzyılda ortaya çıkıp varlığını devam ettiren şiddet yanlısı örgütlere kadar birçok siyasî ve itikadî hareketler için de kullanıldığı görülmektedir.³³

3. Selefliğin Genel Özellikleri

Seleflik yekpare bir yapıda olmayıp içini herkesin, amaçlarına, beklentilerine ve duruşuna göre kolayca doldurabildiği bir kavrama dönüşmüştür.³⁴ Bunun için tüm Seleflik hareketleri için net bir şey söylemek belki de yanıltıcı olabilir. Seleflik, bazen katı ve ilkesel gelenekçilik, bazen geleneğin inkârı, bazen dini hurafelerden ve bid'atlerden temizleyip ihya etme bazen de dinî yenilik ve İslâm modernizmi olarak görülmekte ve ona göre içi doldurulmaya çalışılmaktadır. Ancak Selefliği kendi dışındakilerden ayıran özelliklerine

²⁸ Koca, "İslâm Düşünce Tarihinde Seleflik", 17-18; İşcan, "Tarih Boyunca Selefî Söylem", 4.

²⁹ İşcan, "Tarih Boyunca Selefî Söylem", 5-7; Koca, "İslâm Düşünce Tarihinde Seleflik", 19.

³⁰ Koca, "İslâm Düşünce Tarihinde Seleflik", 20-21; İşcan, "Tarih Boyunca Selefî Söylem", 8-9.

³¹ Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı", 119-120; Sönmez, "Selef Düşüncesinin Tarihi Arka planı ve Seleflik", 175-177; Yusuf Akçalı, "Modern Seleflik'in Gelişimi", *Orta Doğuda Devlet-Altı Gruplar- Örgüt, Mezhep, Etnisite*, ed. Erkan Ertosun (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 258; Demir, *Cihadî Seleflik ve Kur'an Yorumu*, 34-36.

³² Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "Soruşturma II", *İlâhiyat Akademi/Gaziantep İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2015), 327; Akgün, *Cihâdî Selefliğin Kur'an Yorumu Ve Eleştirisi-Cihad Ayetleri Çerçevesinde*, 16.

³³ Adem Apak, "İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Seleflik", *İslam Tarihi* (Erişim 08 Temmuz 2021). Bu konuda bk. İşcan, *Seleflik, İslâmî Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, 7-167; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 33-72; Sönmez, "Selef Düşüncesinin Tarihi Arka planı ve Seleflik", 169-185; Özervarlı, "Selefîyye", 36/399-402.

³⁴ Onat, *İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı*, 125.

vurgu yapmak suretiyle bir kısım temel farkların belirlenmesi mümkündür.³⁵ Bunun için Seleflerin temel karakteristik özellikleri şu şekilde birkaç maddede sıralanabilir:

a. Nassı Esas Almaları: Selefliğin temel ayırıcı özelliği, Kur'an, hadis ve icmâya bağlı olup bunlar dışında herhangi bir yoruma kapalı olmalarıdır. Nakli esas alırken akli da sınırlı bir kaynak olarak kabul etmeleridir. Akıl-nakil ilişkisinde katı bir nakilci yaklaşımı benimsemektedirler.³⁶

b. İman-Amel Bütünlüğü: Selefliğin temel farklarından bir diğeri de iman-amel birlikteliğini öne çıkarmalarıdır. Ahmed b. Hanbel'in imanın söz ve amelden ibaret olduğuna dair ifadeleri, İbni Teymiyye'nin iman-amel birlikteliğine vurgu yapması, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bu doğrultuda söylemleri ve son Seleflerin de bunun üzerinde durması iman-amel birlikteliğinin Selefliğin temel özelliklerinden biri olduğuna dair fikir vermektedir.³⁷

c. Dinin Aslına Dönüş Düşüncesi: Özellikle ilk Seleflerden sonrakilerin önemle vurguladıkları düşüncelerden biri de dinin aslına dönüş çağrısıdır. Buradaki amaç, dinin, din dışı unsurlardan arındırılması ve asr-ı saâdet'teki ilk haline döndürülmesidir.³⁸ Bunu da iki şey ile tanımlamaktadırlar. Biri, her şeyin Kur'an, sünnet çerçevesinde mutlak bir lafzîlikle ele alınması, ikincisi ise saf geleneğe ilave edilen bid'atler ve yeniliklerden sıyrılmaktır. Selefliğin temel ayırıcı özelliklerinden olan dini ihya etme ve aslına dönme düşüncesi tarihte ortaya çıkan tüm Seleflerin ortak noktası olduğu görülmektedir.³⁹

d. Selefiyyenin diğeri bir yönü de klasik Selefiyye ile Neo-seleflilik arasında birtakım metod farklarının bulunmasıdır. Aralarında İslâm dininin bid'atlardan arındırılarak öze dönüş, tevhid ve ahlakî ilkeler gibi birçok ortak noktalar bulunsa da Neo-selefliği farklı kılan, akla ve bilimsel gelişmelere önem vermeleri, yerine göre te'vil yapımlarıdır.⁴⁰

³⁵ İşcan, Tarih Boyunca Selefi Söylem, 24; Muhammed Ammare, *es-Selefiyye* (Tunus: Dâru'l-Meârif, ts.), 54.

³⁶ İşcan, Tarih Boyunca Selefi Söylem, 34-39; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 80-81; Sönmez Kutlu, "İslâm Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi", *İslâmiyet* 10/3 (2007), 24-25; Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: 1980), 290; Kocaoğlu, *Selefliğin Ortaya Çıkışı Ve Bölgesel Etkileri*; Abdullah b Abdülhamid el-Eserî, *Selefi Sâlihîn Akîdesi: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat*, çev. Ahmet İyibildiren (İstanbul: Guraba Yayınları, 2008), 196.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Kitab's-Sünne*, nşr. Muhammed b. Said Besyûnî (Beyrut: 1405/1965), 81; İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", 29-30.

³⁸ İbn Teymiyye Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Mecmû'ü fetâvâ* (Riyad: Dâru 'Alem'il-Kütüb, 1991), 7/349-350; 16/471; Mehmet Baktır, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2004), 8/30; Kocaoğlu, *Selefliğin Ortaya Çıkışı Ve Bölgesel Etkileri*, 7; İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", 48-54; el-Eserî, *Selefi Sâlihîn Akîdesi*, 196.

³⁹ Ahmet Akbulut, "Selefliğin Teolojik Ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 115; Kocaoğlu, *Selefliğin Ortaya Çıkışı Ve Bölgesel Etkileri*, 4; Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/501; İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", 2.

⁴⁰ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 31. Ayrıca bk. Birol Akgün - Gökhan Bozbaş, "Arap Dünyasında Siyasi Selefizm ve Mısır Örneği", *Akademik Ortadoğu Dergisi* 14 (2013), 5-6.

4. Neo-seleflik

4.1. Neo-selefliğin Oluşum Süreci

Yukarıda Selefliğin anlaşılması bakımından genel çerçevede geçirmiş olduğu tarihsel süreçten bahsedildi. Burada ise Selefliğin bir çeşidi olan Neo-selefliğin oluşum süreci ve genel fikri yapısı üzerinde durulacaktır. Çünkü Cihadî Selefliğe giden sürecin buradan geçtiğini ve fikrî temellerini buradan aldığı söylenebilir.

Neo-seleflik, Yunanca *neos* yani yeni anlamı veren bir ön ek ve İngilizcede *new* anlamında bir kelime olan *neo* ile Seleflik kavramlarının bir arada kullanılmasıyla oluşmakta ve Yeni Seleflik, Modern/Çağdaş Seleflik anlamına gelmektedir.⁴¹

Literatürde Neo-selefliğin başlangıcı Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirleriyle irtibatlandırılan yaklaşımlar vardır. Her ne kadar onun düşünceleri Selefliğe yeni bir kapı aralamaya çalışmışsa da fikirleri daha çok siyasî merkezli bir çizgide karşılık bulmuştur. Muhammed b. Suûd'la (öl. 1179/1765) yapılan, ümera-ulema ittifakı olarak kabul edilen meşhur Dir'îye ittifakı (1157/1744), Suûd aşiretiyle birleşip yönetimi onlara dini otoriteyi de kendisi ve taraftarlarına olacak şekilde anlaşmaları sonucunda⁴² bu Seleflik düşüncesi, fikrî ve siyasî bir eksende gidip gelmektedir. Bu yapılanma her ne kadar yeni Selefliğin temeli tarzında görünse de bunların iktidar yanlısı bir tavır almaları, batılı güçlerin nüfuz etkisine girmeleri neticesinde hareket alanını daraltmaları ve kendilerine göre bir yol çizmeleri gibi sebeplerle Seleflik adına yeni arayışların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Bu arayışların sebeplerinden bir diğeri de Osmanlı'nın siyasî, ekonomik ve askerî olarak duraklama ve gerilemesiyle İslâm dünyası üzerindeki etkisinin azalması, Batının ise gözle görülür şekilde yükselişi karşısında Müslümanların, buldukları durumu sorgulamaları, yeni ve çağdaş bir hareketin varlığını zorunlu kıldığı düşüncesidir. Bu minvalde 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kur'an ve Sünnet'e tekrar dönüşü savunma fikri Seleflik kavramının öne çıkmasının temel sebebi sayılmaktadır. Bu arayışlara girenlerden Sıddık Hasan Han (öl. 1307/1890), Cemaleddin Efgânî, Muhammed Abduh, Cemâleddin el-Kasımî (öl. 1332/1914), Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (öl. 1342/1924), M. Reşid Rızâ (öl. 1354/1935), Hasan el-Bennâ (öl. 1949), Mustafa Sibâî (öl. 1384/1964), Seyyid Kutup (öl. 1386/1966), Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî (öl. 1399/1979) ve Subhi Salih (öl. 1406/1986) gibi aydınların görüşleri birbirinden farklı olsa da dini ihya çabaları bağlamındaki yeni görüşlerinden dolayı isimleri Selefiler arasında zikredilmektedir.⁴³

⁴¹ Bk. Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (Ankara: 2014), 73-75; Mehmet Kubat, "Selefiyye ile Neo-Selefliğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2017), 127.

⁴² Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/611; Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhâbiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986), 18-19; Demir, *Cihadî Seleflik ve Kur'an Yorumu*, 30.

⁴³ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 31; 66; Akgün, *Cihadî Selefliğin Kur'an Yorumu Ve Eleştirisi-Cihad Ayetleri Çerçevesinde-*, 17; Louis Gardet, *Müslüman Site - Toplumsal ve Siyasî Hayat*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 400; Olivier Roy, *Siyasal İslâmın İflası*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis Yayınları, 1994), 51; Mustafa Aydın, *Neo-Seleflik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşid Rızâ Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 10-12; Charles

Burada şuna da değinmek uygun olur. Bu kişilerin söylemlerindeki ortak nokta ise İslâm'ı özüne irca ederek yeni bir anlayışla meselelere yaklaşma ve anlatma tarzını benimsemiş olmalarıdır. Bu gibi söylemler onların Selefi olarak anlaşılmasına yol açtığı, detaya inildiğinde ise ilk Selefi anlayış ile pek bir bağlantılarının olmadığı söylenebilir. Bunların ne kadar Selefi olduğu ise tartışma konuları arasındadır.⁴⁴

4.2. Neo-selefliliğin Kısımları

Yeni Selefliliğin ortaya çıkmasında ve çeşitlenmesinde son yüzyılda meydana gelen olayların yol açtığını söylemek gerekir. Buna yol açan nedenlerin belli başlılarını şöylece sıralamak mümkündür: I. Dünya Savaşı sonrası Müslümanlarda meydana gelen gerek ekonomik gerekse de sosyal hayatla ilgili şartların değişmesi, Batı'ya bağımlılığın giderek fazlalaşması, özellikle eğitimde materyalist düşüncenin kendini hissettirmesi, din ve inanç alanındaki baskılar. Bu tür sebeplerin etkisiyle Seleflilik giderek farklılaşmaya, sertleşmeye başladığı ve bunun sonucunda ise çeşitli siyasî hareketler haline geldiği görülmektedir. Mesela Mısır'da el-Bennâ'nın öncülüğünde İhvân-ı Müslimîn hareketi, ardından Pakistan'da Mevdûdî'nin önderliğinde Cemâat-i İslâmî ile başlayan bu dönemde Seleflilik siyasî alandan dinî alana dönüştüğüne örnek olarak verilebilir. Ayrıca Filistin sorununun ortaya çıkartılması ve devam ettirilmesinin yanı sıra Afganistan'ın Sovyetler Birliği tarafından işgal edilmesiyle de bu düşüncenin Arap âlemi ile Hindistan ve çevresinde yayılmasına yol açmaktadır. Böylelikle Seleflilik hareketi, siyasî alandan başlayıp şiddeti önceleyen birçok radikalleşen grupların alanı haline geldiği görülmektedir. Öyle görülmektedir ki Neo-selefliliğin yapısı tebliğ ve daveti esas alandan, cihadı ön plana çıkaran, şiddete başvurmaktan kaçınmayan ve günümüzde birçok terör eylemleriyle isimleri anılanlara kadar birçok grubu kapsamaktadır.⁴⁵ Bunun için bu Yeni Selefliliğin bir ve tek çatı altında değerlendirmek yerine girmiş olduğu bu farklı frekasyonlardan yola çıkarak farklı isimlendirmelerle tasnife gidilmesi daha uygun olacaktır.⁴⁶ Yapılan bu tasnifleri ortak bir paydada buluşturmak amacıyla şu şekilde bir tasnif denemesi yapılabilir.

Rizk, *Entre l'Islam et l'Arabisme, Les Arabes jusqu'en 1945* (Paris: Albin Michel, 1983), 147-48; Selim Gülverdi, *Tarihsel Süreçte Kelâm- Selefiyye'de Taşsil Dönemi-* ed. Ekrem Uysal (Batman: Mütercim Yayınları, 2021), 307.

⁴⁴ Özerverli, "Selefiyye", 36/402; Mehmet Ali Büyükkara, "Yeni Seleflilik ve İşid", *Dünya Bülteni Araştırma Masası*, ed. Aynur Erdoğan, Gen. Yay. Yön. Akif Emre (İstanbul: 2014), 10-11/5-27. Yusuf Kaplan da Büyükkara'nın isabetli bulmadığı şekilde, Neo Selefliliği, özellikle Arap baharı sonrası ortaya çıkan dış kaynaklı oluşumlar olarak değerlendirmektedir. Kaynak: Yeni Şafak (YŞ), "Yazarlar-Yusuf Kaplan-İslâm dünyasının püsküllü belası neo Selefliler" (Erişim 28 Temmuz 2021). Benzer ifadeler için bk. Gardet, *Müslüman Site - Toplumsal ve Siyasi Hayat*, 402; Aydın, *Neo-Seleflilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşid Rızâ Örneği)*, 14; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 278-279; Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Seleflilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 485.

⁴⁵ Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suûdî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar* 7/20 (2004), 218-224; Özerverli, Selefiyye, 36/402; Apak, "İslâm Tarihi Boyunca Selef", 49; Akgün, *Cihâdî Selefliliğin Kur'an Yorumu ve Eleştirisi -Cihad Ayetleri Çerçevesinde-*, 16, Yıldırım, Arap Baharı ve Sonrasında Seleflilik -Mısır Örneği-, *İlahiyat Akademi/Gaziantep İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2015), 263. Geniş bilgi için bk. Aynı yer: 263-281; İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", 10-13; Koca, "İslâm Düşünce Tarihinde Seleflilik", 22.

⁴⁶ Tasnif için bk. Yıldırım, "Arap Baharı ve Sonrasında Seleflilik", 265; Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı", 119-120; Akçalı, "Modern Seleflilik'in Gelişimi", 258; Nurullah

4.2.1. Suudi Selefîliği/Klasik Selefîlik

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın başlatmış olduğu ve Suûdîler ile anlaşarak Arap yarımadası ve çevresinde yayılmaya başlayan Vehhâbilik hareketidir. Selefîliğin tek temsilcisinin kendileri olduğunu savunmaktadırlar. Önceliklerini tevhid, şirk ve ameli, akidelerinin çerçevesi olarak belirleyen, bid'atler konusunda katı bir tutum sergileyen, namaz kıldığı sürece mevcut otoriteye itaatin gerekliliğini savunurken demokratik yönetim şekillerine uzak durmaktadırlar. İslâm ümmetinin Selef akidesi üzerine birleşmelerini gaye edinirken kendi görüşlerini benimsemeyen diğer bütün cemaat veya grupları ehl-i sünnet olarak kabul etmeyen bir düşünce yapısıdır. Bu akımın Suûdî iktidarının verdiği maddi destekle de zamanla Arap yarımadası, Ortadoğu ve Uzakdoğu ülkelerinde yayıldığı görülmektedir.⁴⁷

4.2.2. Siyasi Selefîlik veya Mısır Selefîliği

Siyaseti, dinî ve sosyal açıdan ortaya çıkan problemlere çözüm noktasında bir araç olarak kullanmayı gaye edinen ve bu sebeple partileşmeye gidenlerdir. Suûdî ve Cihâdî oluşumlardan tamamen bağımsız bir yapıda olmayan bu hareket, bu ikisini hem etkilemekte hem de bu iki selefî yapıdan da bazı düşünceleri kendi bünyesinde barındırmaktadır. Mısır'daki İhvân-ı Müslimîn, en-Nur, el-Asâle, el-Vatan, Tunus'ta Cebhetü'l-İslâh, Yemen'de Hizbü'r-Reşâd, Libya'da ortaya çıkan el-Ümmetü'l-Vasat gibi partiler örnek verilebilir.⁴⁸

4.2.3. Entelektüel Selefîlik/İslahatçı Selefîlik

Eğitim ve çağdaş bilimlerden istifade etmeyi ayrılmaz bir parça olarak gören, çağdaş bilimlerden yararlanırken Kur'an ve sünnet çerçevesinden çıkmadığını söylemektedirler. Ancak kimisi sadece Kur'an'ı kimisi de Kur'an ve sünneti hareket noktası kabul eden, okumuş, entelektüel insanların daha çok yer aldığı ve kendilerini dinin aslına rücu' etme anlayışıyla Selefî sayanların içinde olduğu gruplar olarak zikredilebilir. Mesela Afgânî, Abduh, Reşit Rıza ile talebesi el-Bennâ, Seyyid Kutup ve Hint kıtasının yanı sıra özellikle siyasî fikirleriyle Ortadoğu'yu da etkileyen Mevdûdî gibi şahsiyetler İslahatçı Selefî

Çakmaktaş, *İslâmî Hareketlerin Sosyolojisi: Mısır'da Selefî Hareket* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014),105-106; Demir, *Cihadî Selefîlik ve Kur'an Yorumu*, 35-36.

⁴⁷ Michael Cook, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/491; Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/493; Kerîm Sirâcî, *el-Ususü'd-dîniyye li'l-itticâhâti's-Selefîyye* (Beyrut: Dâru's-Selâm, 2010), 66-67; Mevlüt Uyanık - Zaylabidin Acımatatov, "Selefî ve Felsefî Üslup: Teori ve Pratik Uyumsuzluğu Üzerine İç Asya Merkezli Bir Okuma", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik Sempozyumu*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014); 357-407; Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefîyye ve Cihadî Selefîyye", 210; İsmail Akdoğan - Rıdvan Kalaycı, "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhâbilik", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2014), 171-173; Demir, *Cihadî Selefîlik ve Kur'an Yorumu*, 30-32.

⁴⁸ Büyükkara, *Günümüzde Selefîlik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi*, 516-520; Kocaoğlu, *Selefîliğin Ortaya Çıkışı ve Bölgesel Etkileri*, 8-9.

düşüncedekilere örnek verilebilir. Bu isimlerin Siyasî ve Cihadî Seleflik gibi kısımların oluşmasına da fikirsel olarak zemin teşkil ettikleri söylenebilir.⁴⁹

4.2.4. Cihadî Seleflik

Cihadî Selefliğin oluşum sürecine geniş açıdan bakıldığında bu düşüncenin alt yapısını her ne kadar öncelikle Seleflik ve Neo-seleflik (özellikle Vehhabilik) oluşturmuş olsa da dar çerçeveden bakıldığında ise zamanla gelişen olaylar neticesinde ortaya çıkan olgular ve fikirlerle beraber yeni boyutlar kazanmaya başladığı ve yaklaşık 50-60 yıllık bir geçişinin bulunduğu görülmektedir.

Cihâdî Selefî düşünce daha çok, önceki dönemlerde İslamî hareketlerin içinde bulunmuş veya bunlardan etkilenmiş ancak gelinen noktayı beğenmeyip yeni metotlar üreten kimseler tarafından bir reaksiyon niteliğindedir. Cihâdî düşüncenin ilk olarak ortaya çıkması, altmışlı yıllarda Mısır'da Cemal Abdünnâsır rejiminin İslamî hareketi hedef alan baskı politikası neticesinde siyasi gelişmelerin buna ön ayak olduğu ardından da dış gelişmelerin bunu tetiklediği görülmektedir. Seyyid Kutup'un bu süreçte yazmış olduğu eserleriyle siyasi duruşu ve takip edenlerin bunu desteklemesiyle popüleritesi arttığı görülmektedir. Buna karşılık Mısır'ın siyaseti tarafından kendisine ve taraftarlarına baskıların artmasının yanında, Arabistan tarafından Mısır'ın yükselişine bir engel olmak amacıyla bu tür fikrî yapıların desteklenip ülkelerine davetiyle yeni bir şekli almaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Cihadî Seleflik, Neo-selefliğin bir çeşidi olan Suudî Selefliğin Mısır'ı etkilemesi ve Mısır siyasî Selefliğin bu etkileşimle kendine göre dinî ve siyasî bir hale bürünmesi temelinde harekete başlayan, ancak zamanla tekrar Suudîlerin siyasî amaçlarla bunlara bir müddet sahip çıkmasıyla farklılaşan ardından da Suriye, Filistin gibi diğer yerlerde kendine zemin bulan bir harekettir. Neticede Cihadî Seleflik yer edindiği coğrafyalarda fikri alt yapısının teşekkülünde öncü fikir babalarının da etkisiyle oluşmaya başlayan fikrî oluşumlardır.⁵⁰ Böylelikle "cihâd, dârü'l-İslâm, dârü'l-küfür, câhilî toplum, Rabbânî metod, Allah'ın nizamını hâkim kılma, küfür rejimlerine karşı gelme" gibi kavramlar çerçevesinde fikirleri şekillenen ve zahire göre hükmeden, baskıcı ve şiddet yanlısı düşünce ve tavırlarıyla ön plana çıkan bir anlayışa doğru değişim içerisine girmektedir.⁵¹ Bu da altmışlı yıllardan doksanlı yıllara kadar geçen sürede, cihâdî düşünce ve hareketin ortaya çıkmasında, olgunlaşmasında ve farklı seviyelere evrilmesinde veya

⁴⁹ Sönmez, "Selef Düşüncesinin Tarihi Arkapları ve Seleflik", 176; Hanefi Şahin, "İhya İslah Hareketleri ve Seleflik İrtibatı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016), 1-37; 25-26; Birol Akgün - Gökhan Bozbaş, "Arap Dünyasında Siyasi Selefizm ve Mısır Örneği", 13; Mustafa Ertürk, "Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar* 10/1-4 (1997), 228-229; Muhammet Yılmaz, *Mısır'da Yeni Mu'tezile ve Yeni Selefî Hareketler: 20. Yüzyılda İtikadi-Siyasi Bir Karşılaştırma* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 20-21.

⁵⁰ Cihadî Selefliğin fikir babaları denilebilecekler arasında şu isimler öne çıkmaktadır: 1960-1980 arası dönem cihâdî düşüncenin ilk teşekkül evresi olup Seyyid Kutup, Salih Seriyeye, Abdusselam Ferec, Ömer Abdurrahman cihâdî fikriyatın ilk metinlerini bu dönemde kaleme alan isimlerdir. Daha sonraki yıllarda Abdullah Azzam, Sahve el-Avde, Sefer el-Havali, Ebû Muhammed el-Makdisî, Ebû Mus'ab es-Sûrî gibileri Cihadî Selefliğin fikrî yapısının teşekkülünde ve bölgesel yapıdan küresel yapıya geçişinde yazmış olduklarıyla ön ayak olmuşlardır. (Çakmaktaş, *Cihâdî Selefliğin İdeolojik Oluşumu*, 20-21, 29; Serkan Selman Abubaker, "İşid'in İdeolojisi: Cihadi Seleflik", *Lectio Socialis* 4/2 (2020), 107-108.

⁵¹ Büyükkara, "Günümüzde Seleflik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", 516-517; Akdoğan - Kalaycı, "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik", 171-173.

savrulmasında, İslam dünyasına ve Müslüman toplumlara doğrudan temas eden bir takım dinî, siyasî, askerî, sosyal gelişme ve olguların doğrudan etkili olduğunu göstermektedir.⁵²

Ardından hem Arabistan'ın resmi yönetiminin hem de gerek Mısır ve gerekse de diğer Müslüman ülkelerdeki bir kısım Müslümanların Afganistan savaşında bu tür oluşumların cihada davetlerini desteklemesi ve oraya yönlendirmesiyle Afganistan cihadı bu sürecin ikinci büyük evresinin oluşturmuştur. Yani Mısır ve Arabistan'daki fikrî ve siyasî süreç Afganistan savaşıyla fiiliyat alanına geçirilme imkânı bulmuştur. Ancak Afganistan Savaşı'nın bitmesiyle ortaya çıkan bu savaşı İslâmî nesil hareket alanı aramaya başlamıştır. Böylelikle gelişen olayların sürüklemesi ve fırsata çevrilmesiyle dünyanın farklı yerlerinde özellikle de Irak ve ardından Suriye'de üçüncü evre denilebilecek yeni bir sürece evrildiği görülmüştür. Bu haliyle gelinen noktada fikrî, siyasî ve ardından cihadî açılım süreci Cihadî Seleflik isminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yapının beslendiği argümandan yola çıkarak kendisini Sünnî İslâm diye nitelediğini ve ardından Sünnî İslâm'ın Cihadî İslâm'a dönüştüğü görülmüştür.⁵³

Batı ve siyonist⁵⁴ güçlerin ittifak etmesinin de Cihadî Selefliğin sertleşmesine ve yeni bir boyut kazanmasına yol açtığı söylenebilir. Bunun neticesinde Arap-İsrail savaşında Arapların yenilmesi ve İsrail'in, Filistin topraklarını her geçen gün çeşitli yöntemlerle işgal ederek yayılcı politika izlemesi, buna direnen ve direnmek isteyenlerden bir kısım insanların cihada yönelmesine yol açmaktadır. Bu direnişe her ne kadar önceleri Arabistan ve Mısır gibi ülkelerin açık veya zımnî desteği olsa da daha sonraları bu ülkelerin çeşitli çıkar ve siyasî hedefleri uğruna Filistin davasını açıkça desteklememeleri ve Siyonist işgale sessiz kalmaları da bir kısım Selefilerin, Cihadî Selefliğin oluşmasında etkili olmaktadır.⁵⁵

Bu sebeplerin neticesinde İslâm referanslı bu fikrî hareketler zamanla zemin kaymalarına maruz kalarak ilk olarak Afganistan'da el-Kaide şeklinde, ardından her ne kadar dünyanın farklı ülkelerinde değişik isimlerle ortaya çıksalar da en belirgin olarak Irak'ta da önce el-Kaide, ardından Irak İslâm Devleti ve daha sonra da Suriye'de de kendine yer bularak Irak-Şam İslâm Devleti (İŞİD) diye bir yapılanmayla çok farklı boyutlara evrilmiştir. Bu değişimle beraber Cihadî Seleflik kendine göre bir fikir ve inanç yapısı oluşturmaya ve bunları savunmaya çalışmıştır.⁵⁶

⁵² Çakmaktaş, *Cihadî Selefliğin İdeolojik Oluşumu*, 310-316.

⁵³ Cihadî İslamın tezahür ettiği gruplara uluslararası çapta en meşhurları olan başta el-Kaide, DAİŞ, (İŞİD) en büyük temsilcileri olarak örnek verilebilir. Selim Vatandaş, "İŞİD ve Türkiye'de İŞİD Tartışmaları", *Bilgi Analiz Dergisi*, (2015), 1; Mehmet Şakir Toprak, *Selef İnanç Sisteminin Günümüze Etkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 71.

⁵⁴ Siyonizm: Filistin'de bir Yahudi devleti kurma amacıyla ortaya çıkan siyasî hareket. M. Lütfullah Karaman, "Siyonizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/329.

⁵⁵ Abdullah Mohammadi, "Afganistan'da Dini Köktencilik Sosyolojik Alt Yapısı", *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/19 (2016), 69; Demir, *Cihadî Seleflik ve Kur'an Yorumu*, 46.

⁵⁶ Fikirlerini savundukları argümanlara Daiş'in yayın organları olan en-Nebe, Dabiq (Türkçe Dabık) ve Konstantiniyye dergileri örnek verilebilir. (Tenal Gökşun - Emin Salihi, *Deaş'ın Medya Stratejisi/Rapor*, İstanbul: Seta Yayınları, 2018.

5. Cihadî Selefiliğe Eleştirel Yaklaşım

Cihadî Selefiliğin oluşumunda etkili sebeplerden olan siyasetin dinle angaje olması ve siyasî baskıların öncü olmasıyla dikkat çekmektedir. Gerek Mısır'da gerekse de Arabistan'da önce yönetim tarafından desteklenirken daha sonraları bu desteklerinin konjonktürel olarak değişmesiyle farklı zamanlarda farklı uygulamaların olduğu yakın tarihte görülmektedir. Mesela Sahve hareketi olarak bilinen ve Cüheyman el-'Uteybî'nin, Suûdî Arabistan'ın Dir'eye ittifakından saptığını ileri sürerek 1979'da Kâbe Baskını'nı gerçekleştirmesi örnek verilebilir.⁵⁷ Tabii burada şöyle bir çıkmazı söylemek uygun olur. Önceleri yönetimler tarafından desteklenen Selefilerin genel itibariyle birlikte hareket ettiği görülürken, farklı enstrümanların devreye girmesiyle devletin ve siyasî erklerin yanında yer alan Selefiler ile bunun karşısında olan Cihadî Selefilerin farklı hareket tarzlarına yönelmeleri düşündürücüdür. Bu durum ise bize son yüzyıldaki Neo-selefiliğin ve özellikle de Cihadî Selefiliğin birbirinden etkilendiği, tevarüs ettiği, geçişkenliğin ve değişimin olduğunu göstermesi yanında iç ve dış siyasetin etkisiyle farklı isimlerin oluşmasına ve farklı uygulamalara yol açtığı da görülmektedir.⁵⁸

Cihadî Selefî anlayışların naslara yaklaşımı da üzerinde durulması gereken bir konudur. Cihadî Selefilerin ekseriyeti nasları zâhirî manaları ile kabul ederken, bunların gaye ve amacını görmezlikten gelip, âyet ve hadisleri sibak-siyak, tarihî, siyasî, sosyolojik gibi hiçbir ilmî ölçü tanımadan kendi ideolojik düşüncelerini yegâne gerçeklik olarak savunmaktadırlar. Bunu da dini aslına rücu etme amacıyla yapmaktadırlar. Bu gaye ile dinin yanlış anlaşılmasına neden olmuş tüm araçları ortadan kaldırarak direk Kur'an ve sünneti esas aldıklarını ifade etmekte. ⁵⁹ Ancak burada yanıldıkları bir durum dinin aslî unsurlarına dönüş yaparak bid'at ve hurafelerden uzaklaşıp saf İslam inancını ortaya çıkarmak isterken kendi bildikleri ve inandıkları dinî beklentileri bunlar yerine ikame etmeleridir. Böylelikle kendi yaklaşım ve algılayışlarını⁶⁰ asıl din diye vermeye çalışmaları aslında dinde olmayanları dine koymak anlamına gelmektedir. Ayrıca bu yaklaşım İslam'a ve Müslümanlara zorla kabul ettirme şeklinde tezahür etmektedir. Bu yönüyle de baskıcı bir yöntem izlemektedirler.

⁵⁷ Mehmet Ali Büyükkara, *İhvandan Cuheyman'a Suûdi Arabistan ve Vehhabilik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 31; Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefîyye ve Cihadî Selefîyye", 210-211; Büyükkara, "Günümüzde Selefîlik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", 490-491; İsmail Akdoğan - Rıdvan Kalaycı, Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik", 171-177.

⁵⁸ Akdoğan - Rıdvan Kalaycı, "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik", 171-173; Kocaoğlu, *Selefîliğin Ortaya Çıkışı ve Bölgesel Etkileri*, 34-35; İşcan, "Tarih Boyunca Selefî Söylem", 12; Koca, "İslâm Düşünce Tarihinde Selefîlik", 22.

⁵⁹ Muammer Cengil - Ali Rıza Aydın, "İŞİD (Irak Şam İslâm Devleti): Psikopolitik ve Teolojik Bir Değerlendirme", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2014), 60; Toprak, *Selef İnanc Sisteminin Günümüze Etkisi*, 70.

⁶⁰ Fikri yaklaşımlarına örnek için Bağdadi'nin İŞİD'in başına geçtiğinde "akaidun/inancımız" diye sunduğu hutbede inanç sistemini maddeler halinde belirtmektedir. Bk. <http://www.takvahaber.net/dunya/islam-devlet-iste-bu-bizim-akidemiz-h10452.html>. (Ramazan Biçer, "Ortadoğu'da Dini Söylemli Dışlayıcı Oluşumlar", *Yeni Türkiye* 6/87 (2016), 412-413'den naklen)

Cihadî Selefiler kendilerini Sünnî İslâm içerisinde Selefi bir yapı olarak konumlandırmasına rağmen, inanç sistemi, uygulamaları ve eylemleriyle Haricî unsurları kendi bünyesinde barındırdığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu yaklaşım her ne kadar tam karşılığı olmasa da günümüz Batı anlayışıyla köktencilik ve köktendincilik olarak anlatılmaya çalışılan fundamentalizmle eşdeğer olarak görülmektedir.⁶¹ Aslında fundemantalizm önceleri bozulan Hristiyanlığın düzelmesi için İncil'in vahiyle gelen ilk ve orijinal hali esas alınarak hareket edilmesi gerektiğini savunanların kullandığı bir kavramdır. Daha sonraları anlam genişlemesine uğrayarak 1910'dan itibaren herhangi bir dini inancın vahiyle gelen ilk halinin korunması anlamına gelmektedir. Ardından da 1990'lardan itibaren sosyolojik ve siyasal anlamalara gelecek şekilde herhangi bir ideolojiye, dine, fikre sorgusuz bir şekilde inanma ve bunu diğerlerine dayatma şeklinde kullanılmaktadır. Bu anlamıyla fundamentalizm fanatizmle neredeyse eş anlamlı bir şekilde kullanılmaya başlamıştır. Daha sonra özellikle 2000'li yıllardan itibaren siyasal ve sosyal olayların gelişmesiyle fundamentalizm radikal İslâm olarak tanımlanan kesimler için kullanılır olmuştur.⁶² Bu açılarından bakıldığında Cihadî Selefliğinde son zamanlarda anlam kaymasıyla gelmiş olduğu noktada fundamentalizmle eş değer bir çerçeveye oturtulduğu görülmektedir.⁶³ Bu kullanım karmaşası veya kayması neticesinde Cihadî Seleflik demek artık dinci fundamentalizm anlamına gelmektedir. Son yıllarda ortaya çıkan fundamentalizm, fanatizm ve radikalizm gibi kavramlar ithal kavramlardır.⁶⁴ Aslında bu kavram daha çok batılı yazar ve fikir sahipleri tarafından çoğunlukla bilerek ve kasdî bir şekilde kullanılırken bir kısım Müslümanlar tarafından da kullanılır olduğunu görmek mümkündür. Diğer taraftan fundamentalizmi sadece bir sebebe indirgemek doğru değildir. Bunun gerek dinî gerek dünyevî tüm çeşitleriyle psikolojik, sosyal, siyasal, ekonomik ve dinî birden çok sebebe bağlamak yerinde olur.⁶⁵

Cihadî Selefliğin tenkit edilecek diğer bir yönü de kendisinden olmayan diğer Müslümanların fikirlerine tahammülsüz oluşlarıdır. Adı ne olursa olsun bir fikir, İslâm'ın düşünce yapısına, dinin temel inanç sistemi ve prensiplerine aykırı olmadıkça ona tahammül etmek gerekir. Aynı zamanda kendi düşüncesini başkasına zorla kabul ettirmek gibi bir eğilim ve uygulamaya yönelik faaliyetler imanın genel kabul görmüş tanımı olan

⁶¹ Temel Yeşilyurt, "İslam, İman ve Fundamentalizm" *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004), 90. Fundamentalizm, fanatizm ve radikalizm kavramlarının anlamı ve fundamentalizmin Türkçe'deki karşılığının tam oturmadığı ile ilgili bk. Murat Beyazyüz vd., "Fundamentalizmin Psikolojisi, *Avrasya Dünyası* 13/3 (2007), 363-367.

⁶² Yeşilyurt, "İslam, İman ve Fundamentalizm" 83-85; Ramazan Biçer, "Fundamentalizm", *researchgate.net* (Erişim 14 Mart 2022); Beyazyüz vd., "Fundamentalizmin Psikolojisi, 355-356. Aslında Fundamentalizmin herhangi bir din veya kitapla sınırlı olmayıp, herhangi bir ideoloji ve hatta doğruluğu her zaman tartışılabilir olan bir felsefi doktrini de kapsayabileceği belirtilmektedir. Bk. Atilla Yayla, *Siyasi Düşünce Sözlüğü* (Ankara: Liberte Yayınları, 2003), 73-74.

⁶³ Necdet Subaşı, "Fundamentalizm İslâm ve Hayat", *necdetsubasi.com* (Erişim 14 Mart 2022); Beyazyüz vd., "Fundamentalizmin Psikolojisi, 362.

⁶⁴ Sönmez Kutlu, "Kökencilik ve Tezahürleri", *sonmezkutlu.net* (Erişim 15 Mart 2022).

⁶⁵ Fundamentalizme neden olan sebepler için bk. Beyazyüz vd. "Fundamentalizmin Psikolojisi, 367-381; Bahram Hasanov, "Dinî Fundamentalizmi Ayakta Tutan Temel Faktörler" *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/3 (2016), 243-254; Özgür Kellecioğlu, *Psikopolitik Yönden İslamcı Fundamentalizmin İncelenmesi* (Ankara: Kara Harp Okulu, Savunma Bilimleri Enstitüsü, Güvenlik Bilimleri Ana Bilim dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2007). 11-89.

kalp ile tasdik dil ile ikrara ve gönülden gelerek teslim olma anlamına gelen İslâm'ın anlamına uymayan bir davranıştır. Bu yönleriyle Cihadî Selefliliğin düşüncelerini zorla kabul ettirmeye çalışması buna aykırı bir harekettir. Baskıcı, zorbacı ve neticede şiddet olan bir düşünce yapısı nasıl kendisini İslâm'ın aslı ve gerçek din diye anlatabilir! Çünkü böyle bir yaklaşım ve metot İslâm dininin hoşgörü, müsamaha ve kalbi esas almayı önceleyen yapısına aykırı olduğu gibi ayrıca inanç ve fikir hürriyetine uymayan bir durumdur.

Cihadî Seleflilikte dikkat çeken diğer husus da onlarda tekfir anlayışının yerleşmesi ve sıradanlaşmasıdır. Kendi düşüncelerine göre davranmayan, kendileri gibi düşünmeyenleri tespit etmiş oldukları dinî referanslardan yola çıkarak küfürle itham edebilmek hususunda hiç çekinmemektedirler. Hâlbuki İslâm inanç sisteminin genel kabulü bir kimsenin İslâm'ın akaid esaslarından herhangi birini inkâr etmedikçe, alaya almadıkça ve helali haramı helal saymadıkça o kimsenin mü'min oluşunda karar kılınır. Diğer bir tabirle ehl-i kible tekfir edilmez. Amelinde eksikler olsa, günah işlese de günahın çirkinliği ve tasvip edilmemesiyle beraber o kişinin Müslümanlığına hükmedilir.⁶⁶ Oysa Cihadî Seleflilikte ameldeki eksiklik veya istenilen şekilde düşünmeyiş ve fiiliyata dökmeyiş yüzünden Müslümanlar kolaylıkla tekfir edilebilmektedir. Aslında İslâm dairesinde tutma yerine direk dinden çıkarmaya yetkiliymiş gibi davranılması tasvip edilecek bir durum değildir.

Selefliliği sistematik hale getiren ve fikrî alt yapısını oluşturan İbn Teymiyye'den yola çıkarak oluşmuş fikri yapıdan dolayı Cihadî Selefliliğin eleştirilen taraflarından biri de şirk anlayışlarıdır.⁶⁷ Bir mü'minin inancında, düşüncesinde ve amelinde herhangi bir aksaklık, eksiklik veya kendi istedikleri gibi olmadığında onu kabul etmemektedirler. Hatta kendi gibi düşünmeyen Müslümanları müşrik olarak görmekte ve ona göre muamele etmektedirler. Bu durumda onların bir Müslümanı eksik ve hatalarıyla kabul etme yerine diğer iyi yönlerini görmemektedirler. Diğer taraftan Cihadî Seleflî anlayış kendisini, İslâm dairesi içerisinde ortaya çıkan kendi dışındaki bütün fikrî oluşumlardan üstün görmesi, psikolojik açıdan onlara bir hâkimiyet kurma gayretine sokmaktadır. Bu anlayış bir müddet sonra, kendisi dışındaki bütün dinî düşüncelerin yanlışlığına ve düşman kabul edilmesine sürüklemektedir. Böylelikle yanlış gördüğü fikirleri ve onu benimseyenleri, ortadan kaldırılması gerekli bir düşman olarak görmekte ve onları yok etmek için her türlü yolu mübah görmekteler.⁶⁸ Bu durumun Cihadî Seleflilik fikrinde olanların neredeyse tamamının

⁶⁶ Nu'mân b. Sâbit Ebî Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim* (İmam A'zam'ın Beş Eseri içinde), trc. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 17; Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî- Şuayb el-Arnâvut (y.y., ts.), 432; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehliz-zeyg ve'l-bida'*, tash. Hamuda Ğurabe, (Kahire: 1975), 124-125; Yusuf Şevki Yavuz, "Tekfir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/351.

⁶⁷ Biçer, Ortadoğu'da Dini Söylemli Dışlayıcı Unsurlar, 413-414.

⁶⁸ Bu bağlamda Şiiilerin ötekileştirilip cihadın nesnesi haline getirilmesi konusunda bk. Hanifi Şahin, Dabiq Dergisi Bağlamında İŞİD'in Şiilik Algısı/The Shia Perception of ISIS in the Context of Dabiq Magazine, *Turkish Journal of Shiite Studies/Şiilik Araştırmaları (e-Dergi)* 1/2, (2019), 183-214; Sertaç Canalp Korkmaz, "Terörün Propagandası: DEAŞ Terör Örgütü ve Konstantiniyye Dergisi", *Ortadoğu*

ortak bir yaklaşımı olduğu söylenebilir. Mesela İŞİD ve el-Kaide gibilerinin amacı dünyada İslâmî esaslara bağlı bir yönetim oluşturmaktır. Bunu yapmak için özellikle ilk önce Müslüman ülkelerden başlayarak kendilerine göre İslâmî olmayanları kaldırmaları gerekir.⁶⁹ Bu amaç için İslâm beldelerindeki eylemlere yoğunlaşmakta ve bu beldelere kan kusturacak bir seviyede hareket etmelerine neden olmaktadır.⁷⁰ Bu uğurda cennete gideceklerini vadetmek suretiyle fedailer yetiştirerek canlı bombalı intihar eylemleriyle nice masum insanın kanına girmekten çekinmemektedirler. Ancak bu yöntemle hiç şüphesiz en büyük zararı İslâm imajına, Müslüman ülke ve toplumlara verdikleri görülmektedir. Ayrıca bunu yaparken eylemlerini meşrulaştırmak için kendilerine Sahâbe'yi örnek aldıklarını söylemeleri ve yaptıkları her eylemi Allah adına yaptıklarını ileri sürmeleri de dikkatlerden kaçmamaktadır.⁷¹ Ayrıca sadece kendi doğrularının dışında herhangi bir fikrî, itikadî ve siyasî çeşitliliğe müsamahakâr olmamaları Müslümanları tevhide çağırırken aslında Müslümanlar arasında tevhidin oluşmasına en büyük engellerden biri olmaktadır. Bundan dolayı Müslümanlar arasında birlik yerine tefrikaya neden olmaktadır.

Cihadî Selefliliğin temel hareket noktası isminden de anlaşıldığı gibi cihat kavramı etrafında şekillenmektedir. İslam'ın diğer yönleri terk edilerek veya geri plana bırakılarak daha çok cihat kavramı çerçevesinde her meseleye yaklaşır olmuşlardır. Örnek olarak İbn Teymiyye'nin görüşlerinin⁷² sıkı bir savunucusu ve el-Kâide ideolojisinin kurucularından olan Abdullah Azzâm, cihadî tüm ibâdetlerden daha üstün tutan bir anlayış sergilemiş ve bu düşünce zaman içerisinde Cihadîlerin en önemli gayesi haline gelmiştir. Bu görüşünde bir adım daha ileri giden Azzâm, cihad yolunda adeta her şeyi mübah görerek, zekâtların oranında değişikliğe gidilebileceğini ve namazın yapısında bile bazı değişiklikler yapılabileceğini savunmaktadır.⁷³ Hatta Allah yolunda yapılan cihadın maslahatı her şeyden önce geldiğinden ve bu yolda ayırım yapmanın güçlüğünden dolayı savaş anında masum insanların öldürülmesinde, şehri yakıp yıkmada sakınca görmemektedirler.⁷⁴ Oysa cihat çok önemli olmakla birlikte Hz. Peygamber'in cihat uygulamaları ve genel kabul görmüş diğer ulemânın yaklaşımları göz ardı edilerek tüm meselelere bu açıdan yaklaşmak birçok yanlış girmelerine neden olmaktadır.

Stratejik Araştırmalar Dergisi, Rapor No: 204, (Ağustos 2016), 10; Toprak, *Selef İnanç Sisteminin Günümüze Etkisi*, 70.

⁶⁹ İŞİD'in uluslararası yayın organlarından olan "Dâbıq" dergisi, örgütün siyasî ve dinî alandaki otoritesinin hâkim kılınmasından önce askeri güçle Müslüman topraklarında hâkimiyeti sağlamak öncelikli hedefleri olduğunu vurgulamaktadır. Şenol Dolunay vd., İŞİD: Küresel Terör Örgütü, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, 26/2 (2016), 284.

⁷⁰ Gökay Havabulut, *Terörizmin Değişen Yönü ve El-Kâide'nin Sosyo-Kültürel Yorumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2007), 114.

⁷¹ Richard Whelan, *El-Kâidecilik İslâm'a Tehdit Dünya'ya Tehdit*, çev. Bayram Sinkaya vd. (İstanbul: Platin Yayınları, 2006), 101-104.

⁷² Radikal akımların İbn Teymiyye'yi referans almaları konusunda detay için bk. Hanifi Şahin, *Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye* (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 82-143.

⁷³ Abdullah Azzâm, *Emperyalist İşgallere Karşı Topraklarımızı Savunmak*, çev. Salih Barlak (İstanbul: Ravza Yayınları, 2011), 67-68.

⁷⁴ Abdullah Azzâm, *Cihâd Ahkâmı*, çev. Mustafa Özel - Yücel Şimşek (İstanbul: Vera Yayınları, 2006), 15-34, 48-52.

Cihadî Selefler gibi Batı diliyle fundamentalist, bizdeki kimi kullanımıyla kökenci veya köktenci radikal dini oluşumlar tek bir sebebe indirgenecek kadar basit bir olgu olarak görülmemelidir. Çünkü gerek iç etkenler denilebilecek sosyal, ekonomik, kültürel, şehirleşme, siyasal etmenler gerek dış etkenler denilebilecek Müslüman ve Müslüman olmayan diğer ülkelerin faaliyetleri, savaşlar, kültürel baskılar, haberleşme ve dijitalleşme gibi birçok sebebin bu tür yapılanmaların oluşumuna etki ettiğini belirtmek gerekir. Ayrıca bu tür oluşumları da tek düze, aynı şekilde, başladığı gibi aynı çizgide ve fikri yapıda devam etmedikleri çıkan sonuçlardan anlaşılmaktadır.⁷⁵ Özellikle Selefliğin tarihi süreçte geçirdiği merhaleler ve nihayetinde şiddet ve sertliği esas alan bir yapıya bürünen Cihadî Selefliğin de bu şekilde olduğunu varsaymak mümkündür. Ancak burada şunu da söylemek gerekir. Cihadî Seleflik gelinen bu noktada geçirmiş olduğu evreleri görmezden gelerek düşüncelerini gerçek, hakikatin ta kendisi ve kurtuluşun sadece bununla olacağı fikrini taşıması bu tarihi gerçeklikle uyuşmamaktadır.

Burada şunu da vurgulamakta fayda vardır. İslâm barış, teslim, inkıyat ve itaat dinidir.⁷⁶ İman, güven verme ve güvende olma anlamına gelmektedir.⁷⁷ Temelinde bulunan bu anlamları getirdiği prensiplerle yaşama yolunda tavsiyelerde bulunan İslâm dini Cihadî Seleflerin yanlış uygulamaları sonucu bu ismin ve imajının bulandırılmasına neden olmaktadır. Çünkü fikirleri ve yapmış oldukları eylemlerle İslâm'ın imajını terörle yana getirmektedirler. Bunun yol açtığı durumdan dolayı bir kısım batılı yazarlar hatta çok azınlıkta da olsa bir kısım Müslüman düşünür tarafından şiddetin, terörün asıl kaynağı İslâm dininin yapısı olduğu iddiasına yol açabilmektedir.⁷⁸ Bunun kaynağı aslında İslâm'ın inanç yapısından, getirdiği prensiplerden kaynaklanmadığı ancak yanlış anlama ve uygulamalarıyla bir kısım kendini asıl dindar Müslüman saymaya çalışan kimseler tarafından yanlış gösterildiğidir. Bu durumun sorumlusu İslâmiyet'in kendisi değil, İslâm imajını ve onun asıl amacını anlamayan, göremeyen ve hayatına geçiremeyenler olduğunu bilmek gerekir.

Sonuç

İslâm düşüncesinde Seleflik, zamana, şartlara, yetişme tarzına, alınan eğitime, psiko-sosyal yapı ve siyasetle ilgili olup olmamasına göre çeşitli merhalelerden geçmiş fikrî yapılarıdır. Bu çeşitliliğin birçoğu belki de kabul edilebilir bir durumdur. Çünkü İslâm'ın vermiş olduğu fikir hürriyeti ve hakikati arama çabası bunu gerektirmektedir.

⁷⁵ Davut Ateş, İslam Köktencililiği, *Akademik Ortadoğu* 3/2 (2009), 66-73.

⁷⁶ Ebî Hanîfe, *el-Fikhu'l-ekber* (İmam_A'zam'ın Beş Eseri içinde), 75; Mustafa Sinanoğlu, "İslâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/1.

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 2/140-143; Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 22/212.

⁷⁸ Bu iddiada bulunanlara örnek için bk. Irshad Manji, *The Trouble With Islam Today: A Muslim's Call for Reform in Her Faith* (New York: St. Martin's Griffin, 2003); Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Mehmet Turhan-Cem Soydemir, (İstanbul: Okyanus, 2005); İbn Warraq, *Why I am Not a Muslim?* (New York: Prometheus Books, 1995). (Kellecioglu, *Psikopolitik Yönden İslamcı Fundamentalizmin İncelenmesi*, 5'ten naklen).

Selefliğin bir çeşidi olan Neo-seleflik kelâm ve İslam mezhepleri içerisinde değerlendirilirken inanç sistemi açısından farklı bir yerde durmaktadır. Bu farklılıkta göze çarpan ayırıcı özellik Neo-selefliğin temel prensibinin İslam'ı yeniden anlama ve anlatma gayretleri olduğudur. Gelişen olayların etkisiyle ortaya çıkan sonuçlar Neo-seleflikte birçok alt grup doğurmuştur. Bu alt gruplardan biri, ameli de adeta imandan bir cüz sayan ve buna göre zahire göre hükmetmeyi esas alan, insanların kalbi bağlılıklarından çok dış görünüşü önceleyen Cihadî Selefî gruplarıdır.

Selefilerin genelinde özellikle de Cihadî Selefî gruplarda zamanla sadece kendi fikir yapısı ve inanç sisteminin doğru olduğunu varsayarak bunun dışındakileri reddedici bir yaklaşımla hareket etmeye başlamışlardır. Bu durum öyle bir merhaleye gelmiştir ki İslam'ın gerçek ve en doğru itikadına kendilerinin sahip olduğunu iddia eder duruma gelmişlerdir. Buna aykırı hareket edenleri özellikle de Müslümanları dinden çıkarmakla, tekfir etmekle itham etmişlerdir. Hatta gerçek İslam düşüncesi ve yaşayışının bu şekilde olduğunu iddia ederek baskı ve şiddeti gerekli görmüşlerdir. Müslüman olduğu halde kendi inandıkları gibi inanmayan ve yaşamayanlara sıkıntı vermekten, eziyet etmekten geri durmamışlardır. Bunu da gerçek mü'min inancı düşüncesine dayandırmışlardır.

Diğer taraftan Neo-selefliğin bir alt dalı olarak değerlendirilen Cihadî Seleflikte dikkat çeken diğer bir husus da İslam mirasını reddetmeleri olmuştur. Dinin aslına rücu ederken dini referansları yok sayarak hareket etmişlerdir. Aslında İslam kültürünün birikimini alıp yeniyile yoğurmak yerine, geçmişini bir kenara iterek kendine göre bir İslâm inanç şekli çizmişlerdir.

İslam'ın özüne ve getirdiği esaslara aykırı olan birçok düşünce ve uygulamalarıyla Cihadî Seleflik, İslâm'a hizmet etmekten çok zarar verdikleri de aşikârdır. Çünkü inançlarının bir yansıması olarak yaptıkları şeyler İslâm'ın imajını zedelemektedir. Oysa İslâm'ın iman esasları, emir ve yasakları asıl itibarıyla insan fıtratına uygun, anlaşılabilen, temel hedefi dünya ve ahiret mutluluğudur. Bu amaç için şahsî görüşleri, anlaşılması zor fikirleri ve yaşanması fıtrata aykırı yaklaşımları İslâm'a mal etmek ve bunu Seleflik kavramı içine sokmak aslında İslâm imajını zedelemektir.

Kaynakça

- Abubaker, Serkan Selman. İşid'in İdeolojisi: "Cihadi Selefilik", *Lectio Socialis*, 4/2 (2020), 97-112.
- Akbulut, Ahmet. "Selefliğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri". *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas. 113-134. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Akçalı, Yusuf. *Modern Seleflilik'in Gelişimi, Orta Doğuda Devlet-Altı Gruplar - Örgüt, Mezhep, Etnisite*. ed. Erkan Ertoşun. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Akdoğan, İsmail - Kalaycı, Rıdvan. "Suudi Arabistan'da İhyacı Hareketler Olarak Sahve ve Vehhabilik". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2014), 171-173.
- Akgün, Ali. *Cihâdî Selefliğin Kur'an Yorumu ve Eleştirisi -Cihad Âyetleri Çerçevesinde-*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akgün, Birol - Bozbaş Gökhan. "Arap Dünyasında Siyasi Selefizm ve Mısır Örneği". *Akademik Ortadoğu Dergisi* 14 (2013), 2-38.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Ammare, Muhammed. *es-Selefiyye*. Tunus: Dâru'l-Meârif, ts.
- Apak, Adem. "İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Seleflilik Kavramlarının Anlam Serüveni". *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas. 39-50. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2014.
- Apak, Adem. "İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Seleflilik". *İslamtarihi.net* Erişim 08 Temmuz 2021. <http://www.İslamtarihi.net/2017/02/>
- Ateş, Davut. İslam Köktenciliği, *Akademik Ortadoğu* 3/2 (2009), 63-96.
- Aydın, Mustafa. *Neo-Seleflilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşid Rızâ Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Azzâm, Abdullah. *Emperyalist İşgallere Karşı Topraklarımızı Savunmak*. çev. Salih Barlak. İstanbul: Ravza Yayınları, 2011.
- Azzâm, Abdullah. *Cihâd Ahkâmı*. çev. Mustafa Özel - Yücel Şimşek. İstanbul: Vera Yayınları, 2006.
- Baktır, Mehmet. "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2004), 25-48.
- Bal, Seval. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Öze Dönüş (Yeni Seleflilik Bağlamında)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Beyazyüz, Murat vd. "Fundamentalizmin Psikolojisi", *Avrasya Dünyası* 13/3 (2007), 355-384.
- Beycûri, Burhanedin İbrahim el-Cîzâvî. *Cevheretü't-tevhîd*. thk. Ali Cum'a. Mısır: Dâru's-Selam, ts.
- Biçer, Ramazan. "Ortadoğu'da Dini Söylemli Dışlayıcı Unsurlar", *Yeni Türkiye* 6/87 (2016), 402-417.
- Biçer, Ramazan. "Fundamentalizm", *researchgate.net*. Erişim 14 Mart 2022. https://www.researchgate.net/publication/327690676_Fundamentalism_Fundamentalizm
- Bozkurt, Nahide. *Halife Me'mun Dönemi Ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Medeniyeti Ve Sosyal Bilimler Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhibuddîn el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1400.
- Bulut, Zübeyir. "Selefliğin Kelâm İlmine Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas. 283-340. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *es-Selefiyye merhaletün zemeniyyetün lâ mezhebün İslâmiyyun*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Vehhâbilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/611-615. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Büyükkara, Mehmet Ali. "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye". *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 205-234.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvandan Cuheyra'ya Suudî Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Yeni Seleflik ve İşid". *Dünya Bülteni Araştırma Masası*. ed. Aynur Erdoğan. Gen. Yay. Yön. Akif Emre, 10-11/5-27. İstanbul: 2014.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Günümüzde Seleflik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas. 485-524. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Bodur, Hüsnü Ezber. *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhâbiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986.
- Cengil, Muammer - Aydın, Ali Rıza. "İŞİD (Irak Şam İslâm Devleti): Psikopolitik ve Teolojik Bir Değerlendirme". *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2014), 51-63.
- Cook, Michael. "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/491-492. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Çakmaktaş, Nurullah. *İslâmî Hareketlerin Sosyolojisi: Mısır'da Selefî Hareket*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Çakmaktaş, Nurullah. *Cihadî Selefiliğin İdeolojik Oluşumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Sosyolojisi Ve Antropolojisi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.
- Demir, Mehmet Kadri. *Cihadî Seleflik ve Kur'an Yorumu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2020.
- Dolunay, Şenol vd. İŞİD: Küresel Terör Örgütü. *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, 26/2 (2016), 277-292.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-müte'allim* (İmam A'zam'ın Beş Eseri içinde), trc. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Ebû Zehre, Muhammed. *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbgatullah Kaya. İstanbul: Şura Yayınları, 1993.
- Eserî, Abdullah b Abdülhamid. *Selef-i Sâlihîn Akîdesi: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat*. çev. Ahmet İyibildiren. İstanbul: Guraba Yayınları, 2008.
- Ertürk, Mustafa. "Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi". *İslâmî Araştırmalar* 10/1-3 (1997), 228-229.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hîtilâfü'l-muşallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: 1980.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehliz-zeyğ ve'l-bida'*, tash. Hamuda Ğurabe, Kahire: 1975.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Ķâmûsü'l-muĥîf*. Beyrut: 2003.
- Gardet, Louis. *Müslüman Site - Toplumsal ve Siyasi Hayat-*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keâm*. Beyrut: 1985.
- Gülverdi, Selim. *Tarihsel Süreçte Kelâm -Selefiyye'de Tafsîl Dönemi-*. ed. Ekrem Uysal. Batman: Mütercim Yayınları, 2021.
- Hasanov, Bahram. "Dinî Fundamentalizmi Ayakta Tutan Temel Faktörler". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/3 (2016), 241-258.
- Havabulut, Gökay. *Terörizmin Değişen Yönü ve El-Kâide'nin Sosyo-Kültürel Yorumu*. Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

- Huntington, Samuel. *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Mehmet Turhan-Cem Soydemir. İstanbul: Okuyan, 2005.
- İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Taḥâviyye*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî- Şuayb el-Arnâvut. y.y., ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-ḥalef*. çev. Züheyr eş-Şaviş. Beyrut: 2009.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *el-Fetva'l-Ḥameviyyetü'l-kübrâ*. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Der'u te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: y.y., 1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ*. Riyad: Dâru 'Alemlil-Kütüb, 1991.
- İbn Warraq, Why I am Not a Muslim? New York: Prometheus Books, 1995.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî, Mısır: y.y., ts.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Seleflilik, İslâmi Köktencilik'in Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Tarih Boyunca Seleflî Söylem". *Akademi İlahiyat/Gaziantep İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1-2* (2015), 1-14.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Karagöz, Mustafa. *Seleflî Yorumlar Bağlamında Şenkiti ve Advau'l-Beyan Adlı Tefsiri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Karaman, M. Lütfullah. "Siyonizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/329-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kaşânî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kâdî. *Tahrîru'l-maḳâle fî şerḫi risâleti'l-kayrevânî*. thk. el-Habîb b. Tâhir el-Medenî. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 2008.
- Kellecioglu, Özgür. *Psikopolitik Yönden İslamcı Fundamentalizmin İncelenmesi*. Ankara: Kara Harp Okulu, Savunma Bilimleri Enstitüsü, Güvenlik Bilimleri Ana Bilim dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. "İslâm Düşünce Tarihinde Seleflilik: Soruşturma II". *Akademi İlahiyat/Gaziantep İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1-2* (2015), 325-329.
- Koca, Ferhat. "İslâm Düşünce Tarihinde Seleflilik". *Akademi İlahiyat/Gaziantep İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/12* (2015), 15-70.
- Kocaoğlu, Canip. *Selefliliğin Ortaya Çıkışı ve Bölgesel Etkileri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Korkmaz, Sertaç Canalp. "Terörün Propagandası: DEAŞ Terör Örgütü ve Konstantiniyye Dergisi", *Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Dergisi*. Rapor No: 204 (Ağustos 2016), 10. Erişim 27 Nisan 2019. <https://orsam.org.tr/tr/terorun-propagandasi-daes-terror-orgutu-ve-konstantiniyye-dergisi>
- Kubat, Mehmet. "el-Malâtî ve Seleflilik". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi 9/3*. (2009), 227-255.
- Kubat, Mehmet. "Seleflîyye ile Neo-Selefliliğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi 6/2* (2017), 124-141.
- Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâl*. haz. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları 1997.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi". *İslâmiyet 10/3* (2007), 21-32.
- Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslâmi Akımlar*. Ankara: 2014.
- Kutlu, Sönmez. "Kökencilik ve Tezahürleri". sonmezkutlu.net. Erişim 15 Mart 2022.

- <http://www.sonmezcutlu.net/?pnum=111&pt=K%C3%B6kencilik+ve+Tezah%C3%BCrler>
Manjî, Irshad. *The Trouble With Islam Today: A Muslim's Call for Refirm in Her Faith*. New York: St. Martin's Griffin, 2003.
- Meğrâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-Mufessirûn beyne't-te'vil ve'l-isbât fi âyâtî's-sıfat*. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1999.
- Mısırî, Ebü'l-Hasen Alî b. Hâlef. *Kifâyetü't-talibi'r-Rabbânî 'alâ risâleti ibn ebî Zeyd el-kayrevânî*. thk. Ahmed Hamdi İmam. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1987.
- Mohammadi, Abdullah. "Afganistan'da Dini Köktencilüğün Sosyolojik Alt Yapısı". *Toplum Bilimleri Dergisi*. 10/19 (2016), 67-82.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Şahîh-i müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l- 'Arabî, 1991.
- Onat, Hasan. "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii-Selefî Kutuplaşması". *Akademi İlahiyat/Gaziantep İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2015), 107-128.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/492-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özervarlı M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsîr Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Rizk, Charles. *Entre l'Islam et l'Arabisme*, Les Arabes jusqu'en 1945. Paris: Albin Michel, 1983.
- Roy, Olivier. *Siyasal İslâmın İflassı*. çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
- Seffârî, Ebü'l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Eserî el-Hanbelî. *Levâmî'u'l-envârî'l-behiyye ve sevâtî'u'l-esrârî'l-eseriyye*. Dımeşk: Müessetü'l-Hafikin, 1982.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sinanoğlu, Mustafa, "İslâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 23/1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Sirâcî, Kerîm. *el-Ususü'd-dîniyye li'l-itticâhâtî's-Selefiyye*. Beyrut: Dâru's-Selâm, 2010.
- Sönmez, Vecihi. "Selef Düşüncesinin Tarihi Arkapları ve Selefîlik". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9-10 (2010), 175-176.
- Subaşı, Necdet. "Fundamentalizm İslâm ve Hayat". [necdetsubasi.com](https://www.necdetsubasi.com). Erişim 14 Mart 2022. <https://www.necdetsubasi.com/calismalar/makale/125-fundamentalizm-islam-ve-hayat>.
- Şahin, Hanefî. "İhya İslah Hareketleri ve Selefîlik İrtibatı". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/1 (2016), 1-37.
- Şahin, Hanifî. *Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye*. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Şahin, Hanifî. Dabîq Dergisi Bağlamında İŞİD'in Şiîlik Algısı/The Shia Perception of ISIS in the Context of Dabîq Magazine, *Turkish Journal of Shiite Studies/Şiîlik Araştırmaları (e-Dergi)* 1/2, (2019), 183-214.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 2007.
- Topçu, Elif. *Akide ve İdeoloji Bağlamında Çağdaş Selefîlik*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Toprak, Mehmet Şakir. *Selef İnanç Sisteminin Günümüze Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tunç, Mazhar. *Çağdaş Selefîye ve Hadîs (Suûdi Arabistan Örneği)*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

- Uyanık, Mevlüt - Acımamatov, Zaylabidin. "Selefi ve Felsefi Üslup: Teori ve Pratik Uyumsuzluğu Üzerine İç Asya Merkezli Bir Okuma". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu*. ed. Ahmet Kavas. 357-407. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Vatandaş, Selim. "İŞİD ve Türkiye'de İŞİD Tartışmaları". *Bilgi Analiz Dergisi* (2015), 1-24.
- Whelan, Richard. *el-Kâidecilik İslâm'a Tehdit Dünya'ya Tehdit*. çev. Bayram Sinkaya vd. İstanbul: Platin Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 10/501-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tekfir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 40/350-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yayla, Atilla. *Siyasi Düşünce Sözlüğü*. Ankara: Liberte Yayınları, 2003.
- YŞ, Yeni Şafak Gazetesi. "İslâm Dünyasının Püsküllü Belası Neo Selefiler". Erişim 28 Temmuz 2021. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/>
- Yeşilyurt, Temel. "İslam, İman ve Fundamentalizm" *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004), 83-94.
- Yıldırım, Ramazan. "Arap Baharı ve Sonrasında Selefilik -Mısır Örneği-". *İlahiyat Akademi/Gaziantep İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2015), 263-282.
- Yılmaz, Muhammet. *Mısır'da Yeni Mu'tezile ve Yeni Selefi Hareketler: 20. Yüzyılda İtikadi-Siyasi Bir Karşılaştırma*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yılmaz, Mustafa Selim. "İslâmi Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 532-553.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 1
(Mayıs/May 2022)

Cerîr b. Abdullah el-Becelî: Kabilesi, Hz. Peygamber İle İlişkileri ve İrtidâd Olaylarındaki Rolü

Jarîr b. ‘Abdallâh al-Bajalî: His Tribe and Relationship with the Prophet, and Role in Apostasy Cases

Yasemin Barlak

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Sinop University, Faculty of Theology,
Department of History of Islam
Sinop/Turkey

ybarlak@sinop.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9750-0623



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 07 Şubat 2022

Date Received: 07 February 2022

Kabul Tarihi: 22 Nisan 2022

Date Accepted: 22 April 2022

Yayın Tarihi: 31 Mayıs 2022

Date Published: 31 May 2022

Yayın Sezonu: Bahar

Publication Season: Spring

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1069717>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Barlak, Yasemin. "Cerîr b. Abdullah el-Becelî: Kabilesi, Hz. Peygamber İle İlişkileri ve İrtidâd Olaylarındaki Rolü". *Dergiabant* 10/1 (Mayıs 2022), 95-115.

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1069717>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Cerîr b. Abdullah el-Becelî: Kabilesi, Hz. Peygamber İle İlişkileri ve İrtidâd Olaylarındaki Rolü

Öz

Mekke'nin fethinin ardından farklı bölgelerden Hz. Peygamber'e bağlılık bildirmek için Medine'ye gelen Arap kabileleri içerisinde Yemenli kabilelerden biri olan Becîle kabilesi ve lideri Cerîr b. Abdullah el-Becelî de bulunuyordu. Hz. Peygamber, Cerîr'i Medine'deki Müslümanlara tanıttı, insanların onu benimsemelerini ve ona saygı duymalarını sağladı. Onu diğer kabile liderlerine örnek olarak gösterdi ve yanında tuttu. Cerîr, Hz. Peygamber'den aldığı talimatla Yemenlilerin en meşhur putlarından biri olan Zülhalesa'yı imha etti. İslam'a girip Hz. Peygamber'in devletine tabi olduktan sonra dinine ve devletine sıkı sıkıya bağlandı. Kısa bir süre içinde Hz. Peygamber'e yakınlıkta en az Ensar ve Muhacir kadar ön plana çıktı. Hz. Peygamber Yemen tarafında ortaya çıkan irtidâd hareketlerinden rahatsızdı. Bölgenin Müslümanların kontrolünden çıkmaması için Yemenli liderlerin desteğine ihtiyaç duyuyordu. Cerîr bu konuda Hz. Peygamber'in isteklerini yerine getirdiği gibi Hz. Ebubekir'in halifeliği döneminde de çeşitli görevler alarak çalışmalarına devam etti. Mürtedlere karşı savaştı. Cerîr b. Abdullah güzelliği ile dikkat çeken, İslamî hassasiyeti yüksek bir sahabî idi. O uzlaştırıcı tavrının yanında Hz. Peygamber'e biat sırasında söz verdiği şekilde dinin gereklerini insanlara daima hatırlatan tutumu ile hafızalarda yer etti. Bu makalede Cerîr b. Abdullah tanıtılarak kabilesi, yaşadığı coğrafyanın dinî-siyasi konumu, Hz. Peygamber ile ilişkileri ve Hz. Ebubekir dönemindeki faaliyetleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Cerîr b. Abdullah, Becîle Kabilesi, Zülhalesa, İrtidâd Olayları.

Jarîr b. 'Abdallâh al-Bajalî: His Tribe and Relationship with the Prophet, and Role in Apostasy Cases

Abstract

The Bajîla tribe, a Yemenite tribe led by Jarîr b. 'Abdallâh al-Bajalî, was among the Arab tribes which, after the conquest of Mecca, came to Medina to give an allegiance to the Prophet Muhammad, who introduced Jarîr to the Muslims in Medina and ensured that they embraced and respected him. He held him up as an example to other tribe leaders and kept him onside. Upon the order he took from the Prophet Muhammad, Jarîr destroyed Dhu'l-Khalasa one of the most famous idols of the Yemenites. After Jarîr became Muslim and owed allegiance to the Prophet's state, he firmly adhered to his religion and state. Soon, he became comparable to the Anşâr and the Muhâdjirûn in terms of closeness to the Prophet Muhammad. The Prophet was annoyed by the emerging cases of apostasy around Yemen. He needed the support of Yemeni leaders to keep the Muslim control over the Yemeni people. In this context, Jarîr did the Prophet's bidding and also continued to serve during the caliphate of Abû Bakr by carrying out various tasks. He fought against apostates. Standing out with his handsomeness, Jarîr b. 'Abdallâh was one of the Prophet's companions with high Islamic sensitivity. In addition to his conciliator attitude, he made a mark with his efforts to remind people the requirements of religion as he promised the Prophet during his submission. This essay introduces Jarîr b. 'Abdallâh and examines his tribe, the religious and political characteristics of the land he lived in, his relationship with the Prophet, and his activities during the era of Abû Bakr.

Keywords: Islamic History, Jarîr b. 'Abdallâh, Bajîla Tribe, Dhu'l-Khalasa, Apostasy.

Giriş

Cerîr b. Abdullah el-Becelî, sağlam inancı, Hz. Peygamber'e bağlılığı ve askerî ve siyasi sahada devleti için gerçekleştirdiği çeşitli hizmetleri ile ilk dönem İslam tarihinde iz bırakan önemli sahabîler arasında yer almaktadır. Kendisi Hz. Peygamber nezdinde sevilen ve övülen bir kişi olarak tanınmaktadır. Hz. Peygamber, Cerîr Müslüman olduktan sonra onun yanına gelmesini asla engellemediği gibi ne zaman yanında bulursa kendisine daima güler yüzle muamele etmiştir.¹ Medine'ye kendisini ziyaret için geldiğinde Hz. Peygamber Cerîr'in oturması için yere abasını sermiş, sahabeye de Cerîr'in örneğinde, bir kavmin ileri gelenini misafir ettiklerinde ona hürmet göstermelerini salık vermiştir.² Cerîr b. Abdullah Araplar arasında yakışıklı ve uzun boylu³ olmasıyla da meşhurdur. Muhabber'de onun ismi bu özellikleri sebebiyle yüzünü örten (peçe yapan) birkaç kişiden biri olarak geçmektedir.⁴ Aynı zamanda bakımlı bir insandır zira saçını ve sakalını siyah boya ile boyamaktadır.⁵ Hz. Peygamber onun için "Cerîr bizden, Ehl-i beytimizdendir" ifadesini kullanmıştır.⁶ Bu söz her sahabîye nasip olmayan çok özel bir sevgi ve samimiyetin ifadesidir. Ayrıca onun güzelliğine vurgu yapmış, "Sen, Allah'ın güzel yarattığı bir kimsesin; öyle ise, sen de ahlakını güzelleştir" diyerek nasihatte bulunmuştur.⁷ Cerîr'in güzel yüzü, Hz. Peygamber'e derin bağlılığı, dürüstlüğü ve efendiliği sebebiyle onu Medine'ye gelen heyetlerle tanıştırmış, yanında bulundurmuş, Cerîr'i bir nevi diğer kabilelerin karşısına Necran'dan gelen samimi bir Müslüman örneği olarak çıkarmıştır.⁸ Zira Hz. Peygamber'in İslam'ın Arap Yarımadası'nda egemen olması için onun gibi sadık liderlere ciddi anlamda ihtiyacı vardır. Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olan Cerîr,⁹ mümkün oldukça Hz. Peygamber'e yakın olmaya gayret etmiş, Hz. Peygamber'den hadis rivayet eden sahabîler arasına katılmıştır.¹⁰ Yemen'deki bir kısım liderler kabileleri ile birlikte irtidâd ederken o Hz. Peygamber'in kendisine olan güvenini boşa çıkarmamış, mürtedlerle mücadelede büyük yararlılıklar göstermiştir. Bu makalede Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin kabilesi, yaşadığı bölgenin İslam öncesi siyasi ve dinî durumu, Müslüman olması sonrasında Hz. Peygamber ile ilişkileri ve mürtedlerle mücadelede devleti adına aldığı görevler konu edilmiştir.

¹ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Mutî'l-Hamiyyi's-Şâmî Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecid eş-Şâmî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994), 2/293 (No. 2219); Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 1/237; Seyyid Mahmûd Şükrî el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/302.

² Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/582; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 1/237.

³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/583.

⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstädter (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1431/2010), 232.

⁵ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 2/291 (No. 2209).

⁶ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 2/291 (No. 2211).

⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Mecmûatü mine'l-Muhakkikîn bieşrâf eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvûd, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 2/534.

⁸ Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 2/340 (No. 2420).

⁹ Ebû Manzûr Hişam b. Muhammed İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1421/2000), 35.

¹⁰ Mehmet Dilek vd., "Cerîr b. Abdullah'ın Rivayet Ettiği Ahkâm Hadisleri" *Turkish Academic Research Review* 5/3 (2020), 410-437.

1. İslam'dan Önce Becîle Kabilesi ve Yemen'de Dinî-Siyasi Ortam

Cerîr b. Abdullah'ın mensubu olduğu Becîle kabilesinin Arapların hangi kolundan geldiği konusunda farklı rivayetler karşımıza çıkmaktadır. Bazı rivayetlerde Becîle kabilesinin kökeni Kahtânîlere dayandırılırken bazılarında Adnânîlerden geldiği belirtilir. Becîle kabilesinin, Arapların iki büyük kolundan biri olan Kahtânîlerden (Güney Arapları) gelmekte olduğu görüşüne göre kendisi Yemen'de bir kral olarak bilinen Sebe'nin on oğlundan biri de Becîlelilerin atası Enmâr'dır.¹¹ Araplar Sebe'nin oğullarından dördünü uğursuz, altısını ise uğurlu saymışlardır. Bu rivayete göre Lahm, Cüzâm, Âmile ve Gassân uğursuz, Himyer, Ezd, Mezhic, Kinâne, Eş'arîyyûn, ve (Becîle ile Has'amlıların atası) Enmâr uğurlu olarak ifade edilir.¹² Uğursuzluk atfedilen dört kardeş Suriye bölgesine göç etmişler, diğer altı kardeş ise Yemen'e yerleşmişlerdir.¹³

Diğer bir rivayete göre ise Enmâr, Rebi'a, Mudar ve İyâd, Nizar b. Mead'ın oğullarıdır.¹⁴ Dolayısıyla Becîlelilerin atası olan Enmâr, Arapların diğer büyük kolu olan Adnânîlerden (Kuzey Arapları) gelmektedir.¹⁵ Bu iddiaya göre Enmâr b. Nizar, kardeşleri ile birlikte Tihame ile Necd'in yukarı tarafında yaşamaktaydı. Enmar, kardeşi Mudar b. Nizar'ı yaralayınca yaşadığı bölgeden kaçmak zorunda kaldı. Bu olay sonrasında Enmâr kabilesi artık Adnânîlere değil, Kahtânîlere yani Yemenlilere mensup olarak gösterildi. Enmar'ın oğulları Becîle ve Has'am Serat dağlarına göç ettiler.¹⁶ Bir rivayete göre bu kabilenin nesebi anneleri Becîle'den gelmekteydi¹⁷ ve Becîle Enmâr'ın kızıydı.¹⁸ Cerîr b. Abdullah'ın mensubu olduğu Kasr b. Abkaroğulları bölgedeki yerleşik kabilelerle savaşarak Halye topraklarına, Üsâlîm ve çevresine yerleşti. Serat'ı da ele geçirdi. Diğer kardeş kabile olan Has'amlılarla da savaşan Becîleliler Serat ile birlikte Turabe denilen Serat ile Necran arasındaki geniş bir vadiyi ele geçirmeyi başardılar. Becîlelilerin Ahmesoğulları adı verilen kolu da babalarının, kardeşi Zeyd tarafından öldürülmesi sebebiyle Zeydoğulları ile savaştılar ve onlara ait topraklara yerleşmeyi başardılar. Becîle içinde sürekli çatışmalar yaşanması, kabilenin birçok kolunun yaşadıkları topraklardan ayrılarak farklı kabilelerle birleşmesine sebep oldu. Kabilenin bazı kolları ise Bahreyn, Uman ve Yemame tarafı gibi uzak bölgelere dağıldı. Çoğunluğu Necran'da yerleşik olan Becîleliler ve Has'amlılar kendilerini Kahtanî olarak kabul etmekteydi.¹⁹ Necran'daki Becîlelilerin lideri olan Cerîr b. Abdullah'ın İslam'dan sonraki dönemde en büyük hedeflerinden biri farklı bölgelere dağılmış olan kabilesini tekrar bir araya getirmek oldu.²⁰

¹¹ Cevad Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslam* (b.y.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 2/167.

¹² Cevad Ali, *el-Mufassal*, 2/15.

¹³ Mustafa Fayda, "Kahtân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/201-202.

¹⁴ Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz b. Muhammed el-Bekrî el-Endelüsî, *Mu'cemü me'sta'cem min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdî* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/5; Cevad Ali, *el-Mufassal*, 2/167.

¹⁵ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 1/237.

¹⁶ Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 1/58; Cevad Ali, *el-Mufassal*, 8/62.

¹⁷ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 1/237.

¹⁸ Cevad Ali, *el-Mufassal*, 8/37.

¹⁹ Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 1/57-63.

²⁰ Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmülî Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 3/365.

Becîle kabilesi, özellikle Cerîr b. Abdullah'ın mensubu olduğu Kasr b. Abkarlılar İslam'dan önce emaneti korumak ile meşhurdu. Nitekim onlara yabancı biri misafir olduğunda onun malı alınıp değeri hesaplanıyor, sonra güvenilir bir kişiye emanet ediliyor, yabancı bu kabile içinde kaldığı süre boyunca yedirilip içiriliyor ve emniyeti sağlanıyordu. Ayrılacağı vakit ise malı ona aynı şekilde geri iade ediliyor, emniyet içinde gideceği yere ulaştırılıyordu. Bu kişi ölürse cenazesi defnediliyor, öldürülürse kanı talep ediliyordu.²¹ Yine Cerîr b. Abdullah, Kelb kabilesinden Hâlid b. Ertât ile İslam'dan önce girdiği münaferede,²² Kelb kabilesine karşı kendi kabilesinin üstün özelliklerini belirtirken Becîle kabilesini savaççı, cömert, az ile yetinen, gerekirse günlerce oruç tutan, zorluklarla mücadeleden korkmayan bir kabile olarak tanımlamıştı.²³

Becîle kabilesi, Necran'ın kuzeyinde geniş bir bölgede yaşamaktaydı. Necran Yemen'in kuzeyinde, Hicaz ile Yemen arasında bulunan bölgenin adıdır.²⁴ Bu bölge tarihte Arap Yarımadası'nın kara ulaşım ağı içerisinde önemli bir yere sahipti. Necran, Hadramut'tan Hicaz, Bahreyn, Irak, Filistin ve Suriye'ye uzanan ticaret yollarının bağlantı noktasında bulunmaktaydı.²⁵ Ayrıca Necran'dan Devâsir'e, el-Eflâc'a, Yemâme'ye ve Körfez sahiline giden yol buradan Irak'a kadar ulaşmaktaydı.²⁶ Verimli topraklara sahip bir vaha olan Necran bölgesi deri ve dokuma ürünleri ile tanınmıştı.²⁷ Yemen ve Necran kumaşları ve bu kumaştan yapılan elbiseler yarımada'nın genelinde ve özellikle Hicaz bölgesinde büyük ilgi görüyordu.²⁸ Necran'ın bereketli toprakları halkının kalabalık, şehrinin ise mamur olmasını sağlamıştı.²⁹

Necran aynı zamanda farklı dinlere ve kültürlere de mekân olmuş bir bölgeydi. Güney Arabistan'da Hıristiyanlar, Yahudiler, Mecûsîler ve Becîle kabilesinin de içerisinde bulunduğu putperestler yaşamaktaydı.³⁰ Hıristiyanlık buraya tacirler, misyonerler ve özellikle Habeşistan yönetimi aracılığı ile ulaşmıştı. V. yüzyılda Hîre ile ticari ilişkileri olan Necranlı Hannân (Hayyân) buradaki Nestûrîlerden etkilenmiş, memleketine dönünce ailesi ve çevresindekileri Hıristiyan yapmak için büyük çaba sarf etmişti. Bizans İmparatoru

²¹ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 243.

²² Münaferede, iki kişinin birbirine karşı kendisini övmesine denilmektedir. Ebu'l-Fazl Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 5/226. Cahiliye döneminde Araplar övünmeyi çok severlerdi. Çoğunlukla panayırlarda bu amaçla karşı karşıya gelirler, bir hakemin karşısında kendilerinin ve kabilelerinin üstün özelliklerini sayarak galip gelmeye çalışırlardı. bk. Rıza Savaş, "İslâm'dan Önce Hicaz Bölgesindeki Araplarda Tarih", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 258-259.

²³ Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/301.

²⁴ Ya'kûbî, Necran ve Tebâle bölgesini Mekke arazisine dahil etmektedir. Ahmed b. İshak b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *el-Buldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 154. İbn Hurdâzbih, Necran ve Taif'in Mekke'ye Necid ile bağlandığını belirtirken, İbn Havkal, Necran'ı Yemen'e, Bekrî ise el-Arud'a, dahil etmiştir. bk. Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah el-Ma'rûf bi'bn-i Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdır Ofset Leiden, 1306/1889), 133; İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014), 44-45; Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 1/12.

²⁵ Mustafa L. Bilge, "Necran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/507.

²⁶ Cevad Ali, *el-Mufassal*, 1/221.

²⁷ Bilge, "Necran", 32/507.

²⁸ İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, 166-167.

²⁹ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, çev. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 57.

³⁰ Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1982), 16-22.

Iustinianos döneminde (527-565) şiddetli baskılardan kaçan monofizitlerin bölgeye yerleşmeleri ile Necran Doğu kilisesinin Güney Arabistan'daki merkezi haline geldi. Himyerî hükümdarlarından Zûnüvâs'ın 523 yılında din olarak Yahudiliği seçmesi bölgedeki Hıristiyanlar için büyük bir talihsizlik oldu. Zûnüvâs önce Yemen'in belli bölgelerini, ardından Necran'ı ele geçirdikten sonra buradaki Hıristiyanlara zulmetti. Onları inançlarından vazgeçirmeye çalıştı. Hatta içi ateş dolu hendekler (uhdûd) hazırlatarak çok sayıda Hıristiyan'ı buralarda yaktırdı. Nitekim Kur'an'da Burûc sûresinde, "O çukurları, alev alev yanan ateş çukurlarını hazırlayanlar mahvolmuşlardır" şeklinde başlayan ve devam eden ayetlerde bu hadiseden söz edilmektedir.³¹ Esasen Himyerîlerin son hükümdarı Zûnüvâs, halkı Yahudileştirmek suretiyle Hıristiyanlığı ortadan kaldırarak Habeşlilerin Necran'daki etkisini bitirmeyi hedefliyordu.³² Böylece asıl olarak Bizans'ın bölgedeki hâkimiyetine son verebilecekti. Belki bir Yahudi krallığı kurabilecekti. Yemen, Hindistan'dan Avrupa'ya kadar uzanan ticaretin kilit noktasıydı. Kervanlarla yapılan ticaret bir yana deniz yoluyla gerçekleşen ticari hareketlilikte de Babülmendeb Boğazı'na hâkimiyet gerekmektedir. Zûnüvâs Kızıldeniz üzerindeki Bizans'a ait tüccar gemilerini yağmalatıp, Hıristiyan tüccarların Yemen'e gelmelerini engelleyerek onları bölgeden çekilmek zorunda bıraktı. Habeşistan bu gelişmelerden ekonomik açıdan olumsuz etkilendi.³³ Zûnüvâs'ın Necran'da Hıristiyanlara yaptığı zulüm üst boyutlara ulaştıkça Habeşliler Bizans'ın desteği ile 525 yılında Yemen'e geldiler ve Zûnüvâs'ı mağlup ederek bölgeyi tekrar ele geçirip Hıristiyanlığın merkezi haline getirmeyi başardılar. Necran zaman içinde Hıristiyanlığın hac merkezlerinden biri oldu.³⁴

Kendi komutanı Eryât'ı alt ederek Yemen'de Habeşistan valiliğini elde etmeyi başaran Ebrehe, bu defa Hıristiyanlık adına putperest Arapları hedef aldı. Arapların Mekke'yi merkez edinmeleri ve her yıl Kâbe'yi ziyaret etmek için birçok farklı bölgeden buraya akın etmeleri Ebrehe'yi rahatsız etti.³⁵ Hicaz Arapları kervanlarla yapılan ticarete Yemenlileri geçmişti. Yazın Şam'a, kışın Yemen'e düzenli seferler yapıyorlardı.³⁶ Abdi Menâfoğullarının çevre devletlerle yaptığı ticarî anlaşmalar neticesinde Mekke dinin yanı sıra ticaretin de merkezi olmuştu.³⁷ Ebrehe, Arapları Hıristiyanlaştırarak Yemen'i Hıristiyanlığın merkezi haline getirmek ve ekonomik açıdan coğrafyayı kontrol altına almak istiyordu. San'a'da Kâbe'ye karşılık bir ibadet merkezi olması amacıyla yaptırdığı meşhur

³¹ Kur'an Yolu (Erişim 10 Nisan 2022), el-Burûc 85/4-10; Taberî, *Târîh*, 2/123.

³² Mahmut Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 98.

³³ Nuh Arslantaş, "Zûnüvâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/511-512.

³⁴ Zekiye Sönmez, "Necrân'da Hıristiyanlık ve Hz. Muhammed'in Necrân Hıristiyan Din Adamlarıyla Münasebetleri"; *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2017), 129-130; Bilge, "Necran", 32/507-508.

³⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye, thk.* Tahâ Abdurraûf Sa'd (b.y.:Şirketü't-Tabba'atu'l-Fenniyyetu'l-Muttahide, ts.), 1/36-41; Ahmet Lütfi Kazancı, "Ebrehe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/79-80.

³⁶ Kur'an Yolu (Erişim 30 Ocak 2022), el-Kureyş 106/1-4.

³⁷ Taberî, *Târîh*, 2/252; Ahmed Emin, *Fecrû'l-İslâm*, 41-42.

Kulleys Kilisesi bu amacını gerçekleştirilmesi için yeterli olmamıştı. Ebrehe Kâbe'yi yıkmak için Mekke'ye kadar geldi. Ancak Fîl sûresinde belirtildiği gibi bu mümkün olmadı.³⁸

Yemen'i Habeş hâkimiyetinden kurtarmak isteyen Himyerilerin, Medâin'deki Kisra Enûşirvan'dan yardım almaları bu defa da bölgenin Sâsânilerin kontrolüne girmelerine sebep oldu.³⁹ 575 yılında Yemen'de başlayan Sâsânî nüfuzu 628 yılında Bâzân'ın Müslüman olmasına kadar devam etti.⁴⁰ Sâsânîlerin 627 yılında Ninova'da Bizans'a karşı aldığı mağlubiyet ve ardından ortaya çıkan taht kavgaları devletin Yemen de dâhil olmak üzere kontrolü altındaki bölgelerde siyasi gücünü ciddi anlamda zaafa uğrattı.⁴¹

İslam'dan önce Arabistan'ın farklı bölgelerinde Yahudi yerleşimleri mevcuttu. Güney Arabistan da Yahudilerin yaşadığı bölgeler arasındaydı. İslamî kaynaklarda Yahudiliğin Yemen'e gelişinin Tubba Es'ad Ebû Kerib aracılığı ile olduğu belirtilmektedir. O, Yesrib valisi tayin ettiği oğlunun öldürülmesi üzerine öfkeyle Yesrib'i yıkmaya gelmiş fakat Kurayzaoğulları Yahudilerinden iki haham, buranın ahir zaman peygamberinin hicret diyarı olacağını söyleyerek onu vaz geçirmişlerdi. Yesrib'den iki hahamı yanına alarak Yemen'e döndüğünde Yemen halkı önce Yahudiliği kabul etmedi. Bunun üzerine ateş hakemliği denilen bir usul ile putperest Himyerîler ile hahamlar mahkeme edildiler. Hahamlar galip gelince Tubba ve bir kısım Yemen halkı Yahudilik dinine girdi.⁴² İslam'ın geldiği dönemde Güney Arabistan'da Yahudiler yaşamaya devam ediyordu. Necran Yahudileri Hıristiyanlarla birlikte Hz. Peygamber'e cizye vermek sureti ile Müslümanların hâkimiyetini kabul ettiler. Necran dışında Hadramut, Bahreyn ve Uman'da da Yahudiler bulunmaktaydı. Onlar da İslam Devleti'ne bağlandılar.⁴³ Sözü edilen dönemde aynı bölgelerde Mecûsîler de bulunuyordu. Fakat bunlar Arap olmayıp daha ziyade İran'dan ticaret amacıyla gelerek bu bölgelere yerleşenler ve Ebnâdan müteşekkildi. Müslümanlar bu bölgeleri aldıklarında Mecûsîler Ehl-i Kitab için uygulandığı gibi cizye ile mükellef tutuldular.⁴⁴

Hıristiyanlık ve Yahudilik kısmen yayılsa da Arabistan'ın güneyinde diğer bölgelerde olduğu gibi putlara tapılıyordu. İslam'ın geldiği döneme kadar putperestlik gücünü muhafaza etti. Becîle ve Has'am kabilelerinin de içerisinde bulunduğu Necran çevresindeki putperest kabilelerin önemli bir kısmı Zülhalesa'ya tapmaktaydılar.⁴⁵ İfade edilenlere göre Halesa beyaz renkli kristal kuvars taşıdır. Üzeri taç şeklinde oyulmuştu. Zülhalesa ise bu taşın içinde bulunduğu ev şeklinde yapının yani tapınağın adıydı. Taşın Amr

³⁸ bk. Kur'ân Yolu (Erişim 13 Nisan 2022), el-Fîl, 105/1-4; İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 46-47; İbn Hişâm *es-Sîretü'n-nebeviyye* 1/37-48; Taberî, *Târîh*, 2/130-139; Ahmet Lütfi Kazancı, "Ebrehe", 32/507-508.

³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/55-57; Taberî, *Târîh*, 2/139-142.

⁴⁰ Taberî, *Târîh*, 2/148; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 106.

⁴¹ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Yayınları, 1995), 96; Cahid Kara, "Heyetler Yılı (Senetü'l-Vüfûd): Tarihsel Arka Plan Üzerine Bir İnceleme", *İSTEM* 23 (2014), 104.

⁴² İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 11-12; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/17-23; Taberî, *Târîh*, 2/105-110; Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 99-101.

⁴³ Taberî, *Târîh*, 2/121, 129; Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 106.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beirut: Dâru Sâdır, 1416/1995), 1/348; Cevad Ali, el-Mufasssal, 8/78; Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, 22.

⁴⁵ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 34-35; Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, 51.

b. Lühay tarafından Mekke'nin güney bölgesine dikildiği belirtilmektedir.⁴⁶ Diğer rivayetlerde ise bu tapınak Mekke ile Yemen arasında Tebâle bölgesinde ya da Ablâ denilen bölgede bulunmaktaydı.⁴⁷ Becîle ve Has'am ile birlikte Devs, Ezdu's- Serât, Hevâzin'in bazı kolları, Benî Zübeyd ile Tebâlelilerin içinde bulunduğu Yemen tarafındaki birçok kabilenin Zülhalesa putuna tapınması bölge Araplarını bir araya getiriyordu.⁴⁸ Hilâl b. Âmiroğulları putun hizmetkâriydılar.⁴⁹ Diğer bir rivayete göre ise bu görevi Ümâmeoğulları yapmaktaydı.⁵⁰ Zülhalesa'ya el-Kâ'betü'l-Yemâniyye de denilmekteydi.⁵¹ Zira tıpkı Kâbe gibi burası ziyaret ediliyor, etrafında tavaf yapılıyor, hediyeler sunuluyor, fal okları çekiliyor, kurbanlar kesiliyordu.⁵² Zülhalesa'ya devekuşu yumurtasından gerdanlık takmak ise bir gelenektir.⁵³ Dişi bir put olarak tapınılan Zülhalesa⁵⁴ için kabilelerin telbiye getirdiği ifade edilmektedir. Arap kabilelerinin kendi bölgelerindeki putları için telbiye getirmeleri onların adetlerindendi. Bu âdetin Mekke'de yapılan hac ibadetinden esinlenilerek oluşturulduğu belirtilmektedir.⁵⁵ Becîleliler, Zülhalesa'da telbiye getirirken "Lebbeyk an Becîle fi bârik ve muhayyile" (Becîle, gizlide ve aşikâr olarak emrine amadedir) diyorlardı.⁵⁶ Tapınakta üç adet fal oku bulunmaktaydı. Bunlardan birinde emredici (el-âmir), diğerinde yasaklayıcı (en-nâhî), diğerinde de süre verici (el-müterabbis) yazmaktaydı. Araplar bir niyetlerini gerçekleştirmek istediklerinde bu oklardan çekerlerdi.⁵⁷ Bu bilgiler Zülhalesa'nın bölge Arapları için oldukça büyük değer taşıdığını göstermekte, kendisine Yemen Kâbesi denilmesinin sebebini ortaya koymaktadır. Esasen Arapların putları ilah kabul etmekle birlikte asıl olarak Allah'a inandıkları bilinmektedir.⁵⁸ Nitekim yeri geldiğinde putlarla tartışabiliyor, fal oklarında çıkan kararı beğenmeyip uygulamayabiliyorlardı. Kaynaklarda Zülhalesa'da böyle hadiselerin yaşandığı belirtilmektedir. İmruülkays b. Hucr Esedoğullarına baskın yapmak istemiş ancak bölgedeki kabilelerde gelenek olduğu üzere

⁴⁶ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 34; Ömer Faruk Harman, "Zülhalesa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/561.

⁴⁷ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 317; İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 34-35.

⁴⁸ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 35.

⁴⁹ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 317.

⁵⁰ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 35.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Heyet (Bulak: (Sultaniyye) el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1311/1893), "Fadâilu's-sahâbe", 21 (No. 3823); İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 4/1595.

⁵² İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 34-35; Harman, "Zülhalesa", 44/561.

⁵³ Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez - Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 68-69.

⁵⁴ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 11/273; Hanefî Palabıyık, "Araplarda Putperestlik ve Hicaz Putlarından/Beytlerinden Biri Olarak 'Zülhalesa'", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1, (Bahar 2017), 26.

⁵⁵ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 311.

⁵⁶ Ahmed b. İshak b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/219.

⁵⁷ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 47; Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/207.

⁵⁸ Kur'an-ı Kerim'de müşriklerin Allah inancına sahip olduğu ifade edilmektedir. Mü'minûn Sûresi 84-90. ayetler buna örnek olarak verilebilir: *De ki: "Biliyorsanız söyleyin, bu dünya ve onda bulunanlar kime aittir?" Allah'a" diyecekler. "O halde düşünmez misiniz?" de. "Peki, yedi göğün rabbi, yüce arşın rabbi kimdir?" diye sor. "Bunların rabbi Allah'tır" diyecekler. "O halde Allah'a saygınız yok mu?" de. "Biliyorsanız söyleyin, bütünüyle varlığın yönetimi elinde olan, kendisi her şeyi koruyup kollayan, fakat kendisi korunmaya muhtaç olmayan kimdir?" de "Hepsi Allah'a aittir" diyecekler. "O zaman nasıl olup da böyle büyülenmiş gibi davranıyorsunuz?" de. Doğrusu biz onlara hakkı bildirdik, onlar ise kesinlikle yalancılardır bk. el-Mü'minûn 23/84-90.*

önce Zülhalesa'ya gidip fal oku çekmişti. Üç defa tekrarlamasına rağmen her seferinde yasaklayıcı ok çıkınca büyük bir öfkeyle okları kırdı ve puta doğru fırlattı. Ardından beddua ederek “eğer senin baban öldürülseydi beni (amacımdan) alıkoymazdın” dedi ve oklara itibar etmeksizin Esedoğullarına saldırarak onları yendi. Bu hadiseden sonra Arapların Zülhalesa'da bir daha fal oku çekmediği bildirilmektedir.⁵⁹

2. Cerîr b. Abdullah'ın Müslüman Oluşu ve Hz. Peygamber İle İlişkileri

Künyesi Ebu Amr⁶⁰ olan Becîle kabilesinin lideri Cerîr b. Abdullah el-Becelî'ye Ebû Abdullah da denilmekteydi.⁶¹ Nesebi Cerîr b. Abdullah b. Câbir eş-Şelil b. Malik b. Nasr b. Sa'lebe b. Ceşm b. Uveyf b. Huzeyme b. Harb b. Ali b. Malik b. Sa'd b. Nezir b. Kasr b. Abkar b. Enmar'dır. Oğullarının isimleri Abdullah, Ubeydullah, Münzir, İbrahim ve Beşîr olarak belirtilirken⁶² en büyük oğlu Amr'dan söz edilmemiştir. Bunun sebebi muhtemelen Amr'ın, babasından hadis rivayet etmiş olmamasıdır.⁶³

Cerîr b. Abdullah, İslam'dan önceki yaşantısında çevresinde söz sahibi, akıselim, saygın bir kişi olarak tanınıyordu.⁶⁴ Becîle kabilesinin efendisiydi.⁶⁵ Mekke'nin fethinin ardından⁶⁶ hicrî 10. sene Ramazan ayında (Ramazan 10/Aralık 631) kabilesinden 150 kişiyi alarak Hz. Peygamber'i görmek için Medine'ye geldi.⁶⁷ Kendisi daha önce Müslüman olmuştu. Kabilesinin İslam'a girişine önemli ölçüde katkı sağladı. Cerîr, henüz Mekke fethedilmeden Hz. Peygamber ve İslam dininden haberdar olmuş, bu konuda araştırma yapmış ve iman etmişti. Onun Yahudi bir tüccarla yaptığı konuşmalar sayesinde ilahi kitap ve peygamberlik konusu hakkında bilgi sahibi olduğu ve bu bilgilerin onun İslam'a girmesinde etkili olduğu ifade edilmektedir.⁶⁸ Bu çok şaşırtıcı değildir. Zira yukarıda belirttiğimiz gibi Cerîr'in yaşadığı bölge olan Necran ve çevresi birçok dini bir arada barındırmaktaydı. Bölge halkı muhtemelen peygamberlik ve vahiy kavramlarına pek de yabancı değildi.

⁵⁹ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 47.

⁶⁰ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 2/290; Taberî, *Târîh*, 3/577.

⁶¹ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 1/237.

⁶² Ebû Muhammed Ali. b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî, *Cemheretü ensâbi'l-Arab* thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/387; İbn Abdilberr Cerîr b. Abdullah'ın nesebini Cerîr b. Abdullah b. Câbir; eş-Şelbil b. Malik b. Nasr b. Sa'lebe b. Ceşm b. Uveyf b. Huzeyme b. Harb b. Ali b. Malik b. Sa'd b. Nezir b. Kasr b. Abkar b. Enmar b. İraş b. Amr b. Ğavs el-Becelî olarak belirtmektedir bk. İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 1/236.

⁶³ Mustafa Fayda, “Cerîr b. Abdullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/411.

⁶⁴ Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/301.

⁶⁵ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 1/237.

⁶⁶ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 35. Pek kabul görmeyen bir rivayete göre Cerîr Hz. Peygamber'in vefatından kırk gün önce Müslüman olmuştur. İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 1/237. Ancak Cerîr'in Hz. Peygamber ile birlikte veda haccına katıldığı göz önüne alındığında bu bilgi pek gerçekçi görünmemektedir. Bununla birlikte İbn Hacer onun Necaşî'nin ölüm haberi ile ilgili hadisi nakletmiş olması sebebiyle Mekke'nin fethinden daha önce Müslüman olduğunu belirtmektedir. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/582.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/261; Taberî, *Târîh*, 3/158; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alf b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdü's-Selâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 2/168.

⁶⁸ Fayda, “Cerîr b. Abdullah”, 7/410; Mehmet Ali Kapar, *Heyetler Hz. Peygamber Dönemi Diploması* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 250.

Hz. Peygamber için İslam'ın tebliği ve devletleşme sürecinde Güney Arabistan'ın farklı bir değeri vardı. Bölgedeki yerleşik Arapların Müslüman olması İslam Devleti'nin gelecekteki hedefleri için büyük önem taşıyordu. Zira bölge güney-kuzey ticareti açısından vazgeçilmezdi. Arap Yarımadası'nın ve Mekke'nin güvenliği Güney Arabistan'ın İslam'a bağlanması ile mümkündü. Stratejik öneme sahip olan Yemen, İslam'ın geldiği dönemde halen Bizans ve Sâsânîlerin tahakkümüne açıktı. Dolayısıyla Kahtânîlere yurt olan bu bölgedeki kabilelerin İslamlaşması ve Medine'ye bağlanması gerekiyordu. Aynı durum Yemenliler için de geçerliydi. Gittikçe güçlenen Medine merkezli İslam Devleti'ne tabî olmak hem Yemen'deki Sâsânî nüfuzunu ortadan kaldırmak hem de ticari harekette pay sahibi olmak bakımından önemliydi. Yakın geçmişte Bizans ile Sâsânîler arasında sürekli rekabetin yaşandığı Yemen'in bu güçlerin tasallutundan tamamen kurtulması gerekiyordu.⁶⁹ Bölgede kendisini melik olarak tanımlayan liderlerin yönetiminde çok sayıda bölgesel güçler vardı.⁷⁰ Sâsânî erkekleri ile Yemenli kadınların evliliklerinden doğan Ebnâ adı verilen grup ise son dönemde etkisini gösteren diğer bir siyasi güçtü. San'a'nın yönetimi onlardaydı.⁷¹ Bu şartlar altında lider ve nüfuzlu şahsiyetlerin İslam'a girmesi kendilerine tabi olan kabilelerin Müslüman olması açısından oldukça önem taşıyordu. Çoğunluğu müşrik olan Arapların İslam dinini benimsemesi bölgedeki Yahudi ve Hıristiyanların etkisini kırmak bakımından da önemliydi. Cerîr b. Abdullah işte bu yüzden Hz. Peygamber için çok değerli bir isimdi. Çünkü o Yemen'deki pek çok kabile liderinin aksine Becîle kabilesinin lideri olarak samimi bir kalp ile iman etmişti. İnancı siyasi hedeflerinin önündeydi. Hz. Peygamber'e gönülden bağlıydı. İslam'ın emirlerini benimseme konusunda Ensar ve Muhacir kadar gayretliydi. Zira Müslümanlar arasında Allah yolunda hicret eden, cihad eden, dinde önder olan seçkin bir sahabî olarak tanımlanmaktaydı.⁷² Kendisinin önde gelen hadis râvilerinden olması onun Medine'ye bir süre yerleştiğini ve bu süre içinde Hz. Peygamber'le güçlü bir iletişim kurduğunu göstermektedir.⁷³

Cerîr henüz Medine'ye gelmeden Hz. Peygamber'in onun hakkında düşünceleri müspetti. Hatta kendisini tanıyor ve ona ciddi anlamda değer veriyordu. Öyle ki o Hz. Peygamber'in mescidine girmeden az önce Rasûlullah sahabeye "bu vadiden size Yemen'in en hayırlılarından olan ve yüzünde hükümdarlık izi bulunan bir kişi gelecek" demiş ve az sonra Cerîr b. Abdullah kabilesi ile beraber Medine'ye gelivermişti.⁷⁴ Cerîr b. Abdullah'ın kabilesinin Necran ile Hicaz arasında yerleşik olduğunu ifade etmiştik. Esasen Hicaz'a oldukça yakın bir bölgeden olmakla birlikte Hz. Peygamber'in onu Yemenlilerden kabul

⁶⁹ Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, 9-16. Hz. Peygamber döneminde Yemen'de siyasi durum ve bölge Araplarının Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'e tabi olmaları konusunda bk. Kara, "Heyetler Yılı (Senetü'l-Vüfûd): Tarihsel Arka Plan Üzerine Bir İnceleme", 101-106.

⁷⁰ İslam'dan önce Yemen'de birbirinden bağımsız seksen dört mihlâf olduğu belirtilmektedir. Ya'kûbî, *Târîhu Ya'kûbî*, 1/172.

⁷¹ Taberî, *Târîh*, 2/148; Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, 9-16.

⁷² Nasr b. Müzâhim el-Minkarî, *Vak'atü Siffîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: y.y., 1410/1990), 22.

⁷³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mukaddemî, *et-Târîh ve esmâ'ü'l-muhaddişin ve künâhüm*. thk. Muhammed b. İbrahim el-Luhayyidân (b.y.: Dâru'l-Kütüb ve's-Sünne, 1415/1994), 38.

⁷⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/261; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 1/237.

etmesi Becîle kabilesinin Yemenlilere nispet edildiğini onaylamakta ve Güney Arabistan'ı temsil eden kabileler içerisinde yer aldığını göstermektedir.

Cerîr, Mescid-i Nebî'de Hz. Peygamber'in karşısına çıkmadan önce yeni elbiselerini giyerek Hz. Peygamber'e olan bağlılığını bildirmek üzere hazırlığını yaptı. Rasûlullah'ın yanına Müslüman olduğunu ilan etmek ve ona biat etmek için gelmişti. Hz. Peygamber Ensar ve Muhacirden oluşan yakın çevresine onu tanıtmak ve dikkatleri onun üzerine çekmek için huzuruna gelmeden önce onu methederek insanları hazır hale getirdi. Cerîr meclisin içerisinde girdiğinde ise oturması için yere abasını serdi ve ona saygı duyulmasını sağlamak üzere bizzat kendisi örnek oldu.⁷⁵ Böylece Cerîr için Müslümanlar nezdinde akıldan çıkmayacak, kalıcı bir saygınlık oluşturdu. Hz. Peygamber elini Cerîr'e uzattı ve "Allah'tan başka ilah olmadığına, benim onun elçisi olduğuma şahitlik etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak, Müslümanlara nasihat etmek ve Habeşli bir köle de olsa yöneticiye itaat etmek üzere bana biat eder misin?" diye sordu. Cerîr hiç tereddüt etmeksizin "evet" dedi ve böylece Hz. Peygamber'e biat etti. Kabilesinden onunla birlikte gelen heyet de biat ettiler.⁷⁶ Diğer bir rivayete göre Cerîr, Hz. Peygamber'e namaz kılmak, zekât vermek ve Müslümanlara nasihat etmek üzere biat etmişti.⁷⁷ Cerîr b. Abdullah ve heyetine Hz. Peygamber çok ilgi gösterdi. Cerîr, Medine'ye geldiğinde Akabe biatlerine katılmış olan Ensar'ın ileri gelenlerinden Ferve b. Âmr el-Beyâdî'nin evine misafir oldu.⁷⁸

Rasûlullah'ın Cerîr'den bilhassa insanlara nasihat etmesini istemesi dikkat çekicidir. Hz. Peygamberin bu isteği Cerîr'in İslam'ı zihnen ve ahlaken özümsemişliğini, iyi bir hatip ve insanlar içerisinde etkili olabilecek karizmatik bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Onun insanlara anlatabileceği çok şey vardı. Nitekim farklı bölgelerde topluluklar halinde İslam'a giren birçok kabile, İslam'ı seçerken Medine merkezli İslam Devleti'nin Arap Yarımadası'nda gittikçe artan siyasi gücünün farkında olarak Hz. Peygamber'e bağlılık bildiriyorlar, İslam'ı sadece genel hatları ile öğrenerek iman ediyorlardı. İmanın kalplerine yerleşmesi için Cerîr gibi kişilere ihtiyaç duyulmaktaydı. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah bedevilerin örnekliğinde esasen bu dönemde imanı özümsemiş olmayan diğer kabilelerin durumuna da işaret etmiştir: "Bedevîler 'iman ettik' dediler. Şunu söyle: 'Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah'a ve Rasulüne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz'; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir."⁷⁹ Gerçekten de Hz. Peygamber daha vefat etmeden Yemen'de sahte peygamberlerin ortaya çıkmaya başlaması daha pek çok sorunlar yaşanacağını ilk belirtileri olmuştur. Dolayısıyla bölge halkını sağduyuya davet edecek, tekrar imana çevirecek, doğru davranışı telkin edecek insanlara büyük ihtiyaç vardır. Kaldı ki Cerîr, sözü dinlenir şahsiyetler içerisinde yer alan bir sahabî olarak daha sonra gerçekleşecek olan Irak fetihlerinde ve yöneticilik yaptığı dönemlerde birçok siyasi ve sosyal meselelere tanık olacak, düşünce ve davranışları ile insanlara örnek olacak, Hz. Peygamber'den aldığı nasihat

⁷⁵ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 1/237.

⁷⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/261.

⁷⁷ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 2/350 (No. 2468).

⁷⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/261.

⁷⁹ el-Hucurât 49/14.

görevini büyük bir hassasiyetle yerine getirecektir.⁸⁰ Rasûlullah onun Müslümanlar adına güzel çalışmalar yapacağını farkındaydı. Bu sebeple Cerîr'den büyük beklentileri vardı. Cerîr hem Hz. Peygamber'e ve İslam dinine bağlılığı hem de kendi bölgesindeki saygınlığı açısından değerli bir insandı. Arkasında pek çok kollara ayrılmış kalabalık bir kabilesinin olması onu siyasi açıdan önemli yapan diğer yönüydü.

Becîlelilerin Medine'ye geldiği günlerde Becîle'nin kollardan biri olan Ahmesoğulları da Kays b. Azra el-Ahmesî liderliğinde 250 kişilik bir heyetle birlikte Medine'ye geldiler. Rasûlullah onlara kim olduklarını sorduğunda "bizler Ahmesullahız" diye cevap verdiler.⁸¹ Ahmesî mutaassıp, cesur, kahraman, gayretli, anlamlarına gelmektedir.⁸² Rasûlullah onların kabile ismine en uygun şekilde Allah rızası için hareket ettiklerini ifade ederek "ve siz bugün Allah için (buraya geldiniz)" dedi. Hz. Peygamber diğer heyetlerde de olduğu gibi her iki kabile heyetine çeşitli hediyeler verdi. Bilal'e hediyeleri dağıtırken önce Ahmesîlerden başlanmasını emretti.⁸³ Hz. Peygamberin onlara öncelik vermesinin sebebi de muhtemelen Ahmesîlerin isimlerinden ötürü kabile olarak kendilerine farklı bir değerlilik atfetmeleri ve böyle tanınmaları idi. Hz. Peygamber de onları onurlandırmak istemişti.

Hz. Peygamber Cerîr b. Abdullah ile görüşmesinde ondan yaşadığı bölge hakkında bilgi almak istedi. Özellikle İslamiyet'in bu topraklarda yerleşik olan kabileler arasındaki durumunu merak ediyordu. Cerîr'in verdiği bilgilere göre geldiği yerde İslamiyet hızla yayılmaktaydı. Zira mescitlerden ve farklı mekânlardan gittikçe daha fazla ezan sesleri yükseliyordu. Kabileler taptıkları putları bir bir kırmaktaydı. Böylece Necran halkı arasında İslam'ı seçenler günden güne artıyordu. Hz. Peygamber bölge Araplarının ortak putu olan Zülhalesa'nın durumunu sorduğunda Cerîr onun henüz aynı durumda olduğunu belirterek "inşallah Allah bizi ondan kurtaracaktır" dedi. Bu mahcubiyet içeren aynı zamanda putun ortadan kaldırılacağına dair Allah'ın izni ile söz verme anlamı taşıyan bir cevaptı. Hz. Peygamber Zülhalesa'nın yıkılması görevini Cerîr'e verdi.⁸⁴

Daha önce Rasûlullah, hicretin dokuzuncu yılında yirmi kişiden oluşan küçük bir birliği Ensardan Kutbe b. Âmir liderliğinde Tebâle bölgesine Has'amlıların üzerine göndermiş ve onları bozguna uğratmıştı.⁸⁵ Zülhalesa tapınağının halen yerinde oluşu bölge Araplarının yakın bir zamanda girdiği yeni dinlerini ve Medine'ye bağlılıklarını tehdit etmekte ve bu durum Hz. Peygamber'i huzursuz etmekteydi. Yalnız Cerîr'i endişelendiren

⁸⁰ H. 50 (670) yılında Muğire b. Şu'be'nin vefatı sebebiyle Kûfe'de bulunan Cerîr, insanlara yaptığı konuşma ile mevcut ortamı sakinleştirici bir görev yüklenmiştir. Cerîr o gün mevcut topluluğun içinde ayağa kalkarak Allah'a hamdü sena etmiş, sonra "Size yeni vali gelinceye kadar, bir ve ortağı bulunmayan Allah'tan korkmanız, vakar ve sükûnet halinde olmanız gerekir. Şimdi yeni vali gelecek. Fakat sizler (sabık)valiniz için Allah'tan başışlanma dileyiniz. Çünkü o emiriniz başışlamayı severdi. Nitekim ben Rasûlullah'a geldim ona İslam üzere biat ettiğimi söylediğimde o bana her Müslümana nasihat etmem konusunda şart koştu. Ben de biatımı bunun üzerine yaptım. Bu mescidin Rabbine yemin olsun ki ben size nasihat eden bir kişiyim" demiş ve ardından istiğfar ederek hutbeden inmiştir bk. Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 2/350 (No. 2471).

⁸¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/261.

⁸² Ahmesî ifadesinin Kureyş ve müttelikleri için kullanılması konusu için bk. Recep Uslu, "Hums", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/364-365.

⁸³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/261.

⁸⁴ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 35-36; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/261.

⁸⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/122.

bir sorun vardı. At üzerinde sabit duramıyor, düşüyordu. Hz. Peygamber onun bu durumunu öğrendiğinde görevi başkasına vermeyi bir an bile düşünmedi. Bunun yerine Cerîr'in göğsünü mesh etti ve onun için "Allah'ım onu hidayete eren ve hidayete erdiren yap" diyerek ata bindirdi. Hz. Peygamber, Cerîr'e bir sancak vererek ve muvaffak olması için dua ederek Ahmesîlerin de içinde bulunduğu 150 ya da 200 kişilik bir grupla tapınağı yıkmak üzere yola çıkardı.⁸⁶ Zülhalesa, Has'amlıların yaşadığı bölgede bulunuyordu. Ona Ka'betü'l-Yemâniyye de deniliyordu.⁸⁷ Dolayısıyla tapınağın yıkılması için Has'amlılarla çatışmak gerekecekti. Has'amlılarla birlikte Bâhileliler de putu korumak için direndiler. Ancak Cerîr Ahmesîlerin yardımıyla onları bozguna uğrattı. Tapınağı yıktı ve ardından ateşe verdi.⁸⁸ Cerîr bir nevi Kâbe'ye rakip kabul edilen Zülhalesa'yı yıktıktan sonra müjdeyi Hz. Peygamber'e ulaştırdı. Hz. Peygamber'e: "Ey Allah'ın Rasûlü, seni hak ile gönderene yemin olsun ki onları uyuz bir deve gibi bırakıncaya kadar oradan ayrılmadım" dedi. Hz. Peygamber o kadar memnun oldu ki sefere atlı bir birlik olarak katılan Ahmesîleri defalarca kutladı. Cerîr, bu seferle birlikte Has'amlıların Müslüman olmasına katkı sağladı. Nitekim bu kabile çok geçmeden Eş'as b. Zahr ve Enes b. Müdrîk liderliğinde oluşturulan bir heyetle Medine'ye gelerek Müslüman olduklarını açıkladılar ve Hz. Peygamber'e bağlılık bildirdiler. Hz. Peygamber'in böyle önemli bir görevi Cerîr'e vermiş olması onu kendi bölgesinin lideri olarak kabul ettiği anlamını taşıyordu. Böyle bir mesajın bölge Araplarına iletilmiş olması Cerîr'in Has'amlılar da dâhil olmak üzere kabileler üzerinde söz sahibi olmasında ve ileride gerçekleşecek fetihlerde onları bir araya toplamasında etkili oldu. Cerîr b. Abdullah bizzat Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'e görevini tamamladığını bildirdiği, müjdeyi vermek için ise Ebû Ertah'ı önden gönderdiği ifade edilmektedir.⁸⁹

Hz. Peygamber birçok kabile reisine İslam'a davet mektupları göndermiş, bazı mektuplarla da kabilelerin İslam Devleti'ne tabi olmalarının ardından sorumluluklarının gereğini detaylı olarak onlara bildirmiştir.⁹⁰ Hz. Peygamber Medine'ye gelen Has'amlılara da bu vesile ile bir mektup yazdırmış, bu mektupta ürünlerinden verecekleri vergiler konusunda devlete karşı vazifelerini açıklamıştır. Mektubun yazılışı sırasında Has'amlılar nezdinde önemli bir isim olan ve Zülhalesa tapınağını yıkarak onları dize getiren Cerîr b. Abdullah da hazır bulunmuş ve Hz. Peygamberin mektupta belirttiği hususlara şahitlik yapmıştır.⁹¹

Cerîr'in özellikle Hz. Peygamber'in yanında olmak, ondan İslam'ı öğrenmek ve hizmetinde bulunmak için farklı zamanlarda Medine'ye geldiği veya burada azımsanmayacak bir dönem kaldığı anlaşılmaktadır. Rivayet ettiği belirtilen 60 civarındaki hadislerin konuları itibarıyla birbirinden oldukça farklı olması onun Medine'de bulunduğu süre içinde Hz. Peygamber'in yanından neredeyse hiç ayrılmadığını, bu konuda üzerine sorumluluk aldığını göstermektedir. Bu hadislerin içerisinde siyasi nitelikte olanların yanı sıra, abdest, iman, cihad, oruç, ölünün defni, taharet, zekât, ru'yetullah, âdab, güzel ahlak vs.

⁸⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/261; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 4/1595.

⁸⁷ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 2/300 (No. 2255).

⁸⁸ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm*, 36; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb* 1/ 238.

⁸⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/261-262; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 4/1595-1596.

⁹⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/198-221.

⁹¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/218; Cevad Ali, *el-Mufassal*, 7/195.

pek çok konu yer almaktadır. Yine rivayet ettiği hadislerden kendisinin Hz. Peygamber ile yolculukları olduğunu öğrenmekteyiz.⁹² O, bilinçli bir şekilde Hz. Peygamber'in yanında bulunmaya ve mümkün oldukça ondan istifade etmeye çalıştı. Hz. Peygamber'in biat esnasında ondan insanlara nasihat etmesini istemesi de onun dinini detaylı bir şekilde öğrenmek için Hz. Peygamber ile uzun bir süre kalacağı anlamına gelmekteydi. Aksi takdirde bu görevi ifa etmesi pek mümkün olamazdı. Nitekim Cerîr, Hz. Peygamber'den sonra meydana gelen siyasi ve sosyal meselelerde bizzat duyduğu hadisleri ifade ederek insanlara yol göstermeye ve kendisi de bu doğrultuda hareket etmeye özellikle gayret etti.

3. Cerîr b. Abdullah'ın Mürtedlerle Mücadelesi

Cerîr b. Abdullah'ın Hz. Peygamber ile en son görüşmesi muhtemelen Hz. Peygamber'in ona iki Yemen melikini ve dolayısıyla tabiiyetlerindeki halkları İslam'a davet etme görevi verdiği dönemde gerçekleşti. Nitekim Hz. Peygamber, kendisi ile birlikte Cerîr b. Abdullah'ın da bulunduğu veda haccından⁹³ dönmelerinin ardından vefatına yakın bir dönemde Cerîr'i Yemen'e Zû Amr ve Zülkelâ'yı İslam'a davet için gönderdi.⁹⁴ Hz. Peygamber'in vefatına yakın Esvedü'l-Ansî'nin yanı sıra Müseylime ve Tuleyha b. Huveylid isyan etmişlerdi. Hz. Peygamber, sahte peygamberlere karşı harekete geçerek buldukları bölgelere elçiler gönderdi. Bölgede Esved'e ve diğer çıkabilecek isyanlara karşı Müslümanların sayısını ve gücünü artırmak gerekiyordu. Bu amaçla görevlendirdiği bazı elçilerini de İslam'a davet ve Esved'e karşı birleşmek maksadıyla hazırladığı mektuplarla birlikte belli isimlere yönlendirdi. Veber b. Yuhannes; Fîruz ve Cüheys ed-Deylemî'ye, Akra b. Abdullah el-Himyerî; Zû Zûd ve Zû Mürrân'a, Furât b. Hayyân el-İclî; Sümâme b. Üsâl'a, Ziyâd b. Hanzale et-Temîmî el-Amrî; Kays b. Âsım ve Zibrikân b. Bedr'e, Salsal b. Şürahbîl; Sebre el-Anberî'ye, Vekî ed-Dâremî; Amr b. el-Mahcûb el-Amrî ve Amr b. el-Hâfâcî'ye, Dırâr b. el-Ezver el-Esedî; Avf ez-Zerkânî Sinân el-Esedî ve ed-Düelî'ye, Nâim b. Mes'ûd el-Eşcâî; İbn Zillihye ve İbn Müşeymisa el-Cübeyrî'ye gönderildi. Cerîr b. Abdullah'ın Zülkelâ ve Zû Zuleym ile görüşmek üzere görevlendirilmesi de aynı süreçte gerçekleşti.⁹⁵ Böylece Yemen'de Müslümanlar için büyük bir tehdit haline gelen Esved hareketinin bitirilmesi maksadıyla gereken tüm bağlantılar kuruldu.

Yemen'in Himyer bölgesinde kendisi ile aynı isme sahip kabilesinin reisi olan Zülkelâ aynı zamanda Ka'bu'l-Ahbâr'ın amcasının oğluydu.⁹⁶ Cevad Ali'ye göre Zülkelâ soyuna mensup olması, onun Habeş işgalinden önce Yemen'i yöneten aileden olduğunu göstermektedir. Nitekim onlar Yemen'deki Himyerîlerin şerefli ailelerindendi.⁹⁷ Hz.

⁹² Bk. Mehmet Dilek, "Cerîr b. Abdullah'ın Rivayet Ettiği Hadisler", *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 9 (Haziran 2020), 111-149; Dilek vd., "Cerîr b. Abdullah'ın Rivayet Ettiği Ahkâm Hadisleri", 409-437.

⁹³ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 2/358 (No. 2506).

⁹⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/203; Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 2/301 (No. 2259); İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 1/237; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 7/182.

⁹⁵ Taberî, *Târîh*, 3/185-187. Daha önce verilen ve hadis olarak da rivayet edilmiş olan bilginin aksine Taberî'de geçen bu rivayette ve diğer bazı kaynaklarda Cerîr'in Zülkelâ ve Zû Amr ile değil Zülkelâ ve Zû Züleym ile görüştüğü belirtilmektedir. Bu durumda Cerîr'in diğer iki kişinin yanında Zû Züleym ile de ayrıca görüşmüş olduğu anlaşılmaktadır bk. Taberî, *Târîh*, 3/185-187. Zû Züleym Havşeb olarak da isimlendirilen Yemenli bir kişi olarak tanıtılmaktadır bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/355.

⁹⁶ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/471.

⁹⁷ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 7/182.

Peygamber, Cerîr b. Abdullah aracılığıyla Zülkelâ el-Himyerî'ye bir mektup gönderdi. O gelen davet üzerine İslam'a girdi. Yemen'de nüfuzlu bir kişi olan Zülkelâ ile birlikte zevcesi Duraybe bint Ebrehe b. Sabbah da Müslüman oldu.⁹⁸

Zû Amr el-Himyerî de Yemen krallarından bir Yahudiydi. Rivayete göre Zû Amr kendisinde olan bilgilerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in ölüm gününün ne zaman olacağını tespit etmiş ve bunu Cerîr ile paylaşmıştı.⁹⁹ Bu hâdise Zû Amr ve Zülkelâ'nın Cerîr'le birlikte Medine'ye Hz. Peygamber ile görüşmek üzere yola çıkmaları sırasında gerçekleşti.¹⁰⁰ Gerçekten de karşılaştıkları kabile Zû Amr'ın belirttiği günde Hz. Peygamber'in vefat ettiğini, Hz. Ebubekir'in ise halife olduğunu haber verdi. Cerîr'in Medine'ye götürmekte olduğu bu iki değerli şahsiyet Müslüman olmuşlardı ancak gelen haber üzerine Medine'ye gitmekten vazgeçtiler. Cerîr'den Halifeye tabi olduklarını bildirmelerini istediler.¹⁰¹ Cerîr, Medine'ye geldiğinde yeni halife Hz. Ebubekir onun gelişinden memnun olmuştu ancak Yemen'in bu iki güçlü şahsiyetini yanında getirmediği için de bir parça rahatsızlık duydu.¹⁰² Zira yeni süreçte Müslümanlara destek olmaları için onlara ihtiyacı vardı.

Belazurî'de geçen bir rivayette Hz. Peygamber'in Cerîr'i Esvedü'l-Ansî'yi İslam'a davet için görevlendirdiği belirtilmektedir. Bu rivayete göre Cerîr görevini yerine getirmiş, bu şahıs ile görüşmüş ancak o Müslüman olmamış¹⁰³ ve isyan hareketini daha da genişletmişti. Esasen Esved isyan hareketine Cerîr'in memleketi olan Necran'dan başlamıştı ve Esved'in tarafına Has'am ve Becile'den de katılanlar olmuştu.¹⁰⁴ Dolayısıyla Belazurî'de yer alan bu bilgiye göre Hz. Peygamber'in Cerîr b. Abdullah'ın Esved'le görüşmesini istemiş olması mümkün görünmektedir.¹⁰⁵ Nitekim Hz. Peygamber Cerîr'i Zülkelâ ve Zû Amr'a gönderdiğinde bu kişilerin irtidâd etmiş olan Esved'e karşı Müslümanlara destek olmalarını istemişti.¹⁰⁶ İbn Hacer, Hz. Peygamber'in Cerîr aracılığıyla Zülkelâ ile birlikte Zû Züleym ve Fîrûz'un da Esved'e karşı savaşma konusunda destek vermelerini istediğini belirtmektedir.¹⁰⁷ Esved Yemen'in neredeyse tamamını etkisi altına almıştı ancak bağlantı kurulan isimler, Hz. Peygamber'den aldıkları mektupların verdiği heyecanla Esved'e karşı mücadelede hazır vaziyet aldılar. Ancak büyük bir harekâta gerek kalmadan Esved'in ortadan kaldırılması bir süre için de olsa Yemen'de çıkan isyanın bastırılmasını sağladı.¹⁰⁸

Hz. Peygamber vefat edince Hz. Ebubekir halife oldu. Rasûlullah'ın henüz vefatından önce başlayan sahte peygamberlik ve irtidâd hareketleri onun vefat haberi ile birlikte hızlı

⁹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/203.

⁹⁹ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 75.

¹⁰⁰ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/470.

¹⁰¹ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 2/301 (No. 2259); İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb* 2/470.

¹⁰² Halit Özkan, "Zülkelâ el-Himyerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/568-569.

¹⁰³ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 109.

¹⁰⁴ Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, 116-117.

¹⁰⁵ Belazurî'de bu rivayetin aksine Cerîr'in Hz. Peygamber tarafından Yemen'e gönderildiğini kabul etmeyenlerin de olduğu belirtilmektedir bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 109.

¹⁰⁶ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb* 2/474.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/158.

¹⁰⁸ Taberî, *Târîh*, 3/227-240.

bir şekilde Arap kabileleri arasında yayıldı. Birçok Yemenli kabile Medine merkezli İslam Devleti'nden tek tek kopmaya başladılar. Hz. Ebubekir bu sıkıntılı süreçte kendisine tereddütsüz biat edenleri buldukları bölgelerden haber getirmek üzere yanına çağırdı. Bu kimseler içerisinde Cerîr b. Abdullah da bulunuyordu. Akra b. Abdullah ve Veber b. Yuhannes de aynı görevle Medine'ye gelmişlerdi. Halife, tıpkı Hz. Peygamber gibi onlara mektuplar vererek kendi bölgelerine gönderdi. Cerîr b. Abdullah'ın görevi kavminden Müslümanları yanına alması ve irtidâd edenlerle mücadele etmesiydi. Cerîr, özellikle Zülhalesa'yı yıkması sebebiyle ona büyük bir öfke duyan Has'amlıların üzerine gitti. Halife Ebubekir'in görevlendirdiği bir komutan olarak bölgedeki mürted kabilelerle savaştı. Has'amlılar Hz. Peygamber'in vefatının ardından Zülhalesa'yı yeniden inşa etmeye kalkışmışlardı. Kabilesi Cerîr'in kararlılığından etkilenmiş olmalıdır ki kendisine karşı savaşanlar, itaat edenler içerisinde azınlıkta kalmışlardı. Cerîr'in başarılı geçen harekâtı neticesinde onlar da kısa bir süre içinde etkisiz hale getirildiler. Bu görevinin ardından Cerîr b. Abdullah Necran'a döndü ve halifenin talimatına uygun olarak kendisine verilecek yeni bir emri beklemeye başladı.¹⁰⁹

Cerîr b. Abdullah, Yemen bölgesinde mürtedlerle savaşa devam etti. Muhacir b. Ümeyye komutasında Necran'a hareket etti. Muhacir b. Ümeyye'nin yanında Cerîr'in komuta ettiği Becîlelilerin dışında Mekke ve Taifli askerler de bulunmaktaydı. Necran'da Murad kabilesinden Ferve b. Müseyk de onlara katıldı. İsyancılardan Amr b. Ma'dikerîb Müslümanların çağrısını kabul ederek teslim oldu. Ancak eman almadığı için elleri bağlanarak Medine'ye gönderildi. Aynı şekilde Becîle kabilesinin liderlerinden Kays b. Mekşuh¹¹⁰ da esir edildi. Zira kavimlerinin liderleri olarak Müslümanlara karşı savaşmaları sebebiyle haklarında kararı halife verecekti.¹¹¹

Kinde Kabilesi'nin lideri Eş'as b. Kays, Hadramut'ta isyan etmişti. Yemen'de etkili bir kabile olan Kindeliler sayıca da oldukça kalabalıktılar. Hz. Ebubekir tarafından üzerlerine gönderilen Ziyad b. Lebid başarılı olamamış, Kindeliler kontrol altına alınamamıştı. Hz. Ebubekir yeni bir askeri grup ile üzerlerine gidilmesini istiyordu. Bölgeye Muhacir b. Ümeyye yönlendirildi. Ayrıca rivayete göre o sırada Mekke'de bulunan İkrime b. Ebu Cehil'in de gönderilmesi uygun görüldü. İkrime cesur, savaşçı bir kişilikti. Kendisine Hicaz halkından yanına alabileceği kadar askeri alması, Yemen'e ulaştığında ise bölgedeki Müslümanlardan takviye istemesi söylendi. İkrime 2 bin kişilik bir kuvvetle Necran'a ulaştığında Cerîr b. Abdullah'dan kabilesi ile birlikte Kindelilere karşı savaşmak üzere kendisine katılması için destek istedi. Ancak Cerîr bu isteği yerine getirmedi. Kindelilere karşı savaşmaktan kaçındı. Hz. Ebubekir, Cerîr b. Abdullah'a talimat göndererek Kindelilere karşı kabilesinden birlik oluşturmasını ve İkrime'ye katılmasını istememiş, Yemen bölgesinden katılacak olanları isteğine bırakmıştı. Bunun sebebi muhtemelen Kindelilerin gücü ve Yemen'deki nüfuzudur. Bölge Arapları Kindelileri karşılığın almaktan çekinmişler, hatta bazı kabilelerin Kureys'e karşı gönlü Kindelilerden yana olmuştu. Nitekim Deba halkı

¹⁰⁹ Taberî, *Târîh*, 3/318-322; Cevad Ali, *el-Mufassal*, 7/185.

¹¹⁰ Taberî, *Târîh*, 3/329; Hüseyin Algül, "Kays b. Mekşûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2/32.

¹¹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/229.

İkrime ve ordusuna karşı Kindeliler ve diğer isyan eden Yemenlilerle birlikte savaşmak üzere harekete geçmiş, ancak İkrime b. Ebu Cehil halifenin emri ile Kindelilere yönelmeden önce onları etkisiz hale getirmişti.¹¹² İrtidat hadiseleri sırasında Güneyli Arapların kabileci duygularının harekete geçtiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte gerçekten de yukarıdaki rivayet doğruysa ve Cerîr, Eş'as'a karşı savaşmak istememişse bunun sebebi onun vergi konusunda çıkan anlaşmazlık üzerine isyan ettiğini, inanç konusunda belirgin bir problemi olmadığını düşünmesi de olabilir.¹¹³ Ancak yıllar sonra Eş'as b. Kays ve Cerîr b. Abdullah bir cenazede görüştüklerinde Eş'as Cerîr'i takdir eder bir şekilde, "Ben irtidâd ettim ama sen etmedin" dediği rivayet edilmektedir.¹¹⁴

Hâlid b. Velid'in Yemâme bölgesinde gerçekleştirdiği harekât sırasında Halife'den yardım istemesi üzerine Cerîr b. Abdullah'ın bu defa o bölgeye yönlendirildiği rivayetler arasındadır. Bu bilgiye göre Cerîr, Yemâme'ye ulaştığında Hâlid b. Velid oradan ayrılmaktaydı. Onu el-Mezar emiri üzerine gönderdi.¹¹⁵ Cerîr Basra yolu üzerinde bulunan el-Mezar merzubanını mağlup etti.¹¹⁶

Hz. Ebubekir tarafından Necran'daki mürtedlerle savaşmak üzere görevlendirilmiş ve görevini hakkıyla yerine getirmiş olan Cerîr b. Abdullah, halife tarafından bu defa da Hâlid b. Saîd b. el-Âs'a destek olmak üzere Şam'a gönderildi.¹¹⁷ Cerîr'in Hz. Peygamber döneminden itibaren en büyük hayali Necran'daki kabilesi ile birlikte dağılık haldeki Becîlelileri bir araya toplamaktı. Böylece onların lideri olacak, onlar için yeni bir yerleşim alanı oluşturacak ve İslam ordusu içerisindeki askeri gücünü artıracaktı. Bu amaçla Hz. Ebubekir'den yetki almak üzere Hâlid'den müsaade aldı. Hz. Ebubekir'e, kabilesinin lideri olma konusunda Hz. Peygamber'in kendisine vaadi olduğunu belirtti ve bu konu ile ilgili şahitler getirdi. Hz. Ebubekir ise Sâsânî ve Bizans topraklarına büyük fetihler gerçekleştirmek istedikleri ve henüz yolun başında oldukları halde onun böyle bir hesap üzerinden hareket etmesinin zamansız bir talep olduğunu ifade ederek isteğini reddetti. Irak fetihlerine gönderilen Hâlid b. Velid'e destek olması gerektiğini söyleyerek onu Hîre'ye yönlendirdi.¹¹⁸ Cerîr b. Abdullah ve Becîle kabilesi için bundan sonraki süreç daha çok Irak üzerine gerçekleştirilen fetih hareketleri ile devam etti.¹¹⁹

Sonuç

İslam'dan önce Serat ile Necran toprakları arasında yaşamakta olan Becîle kabilesinin lideri Cerîr b. Abdullah, gerek dış görünüşü gerekse seçkin karakteri ile çevresinde saygın bir kişi olarak tanınmaktaydı. Kabilesi ile ilgili rivayetler onların

¹¹² Muhammed b. Ömer b. Vakidi's-Sehmî bi'l-Vela el-Medenî Ebû Abdillâh el-Vâkudî, *Kitâbu'r-ridde*, thk. Yahyâ el-Cebûrî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1990), 197-200.

¹¹³ Bkz. Yasemin Barlak, "Dört Halife Dönemi Siyasî Hadiselerinde Eş'as b. Kays'ın Rolü", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 2016), 110.

¹¹⁴ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşâb*, 1/134.

¹¹⁵ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 239.

¹¹⁶ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 249-250.

¹¹⁷ Taberî, *Târîh*, 3/365; M. Yaşar Kandemir, "Hâlid b. Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/287-288.

¹¹⁸ Taberî, *Târîh*, 3/365.

¹¹⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/583.

Kahtânîlerden mi yoksa Adnânîlerden mi geldiği konusunda ihtilafıdır. Ancak Hz. Peygamber'in hadisine de konu olduğu üzere o ve kabilesi Yemen'i temsil etmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatına yakın Arabistan'ın farklı bölgelerinden kabileler heyetler halinde Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'e bağlılık bildirdikleri dönemde Cerîr b. Abdullah da kabilesinden 150 kişiyi yanına alarak Medine'ye gelmiştir. Hz. Peygamber onu sevmiş, ona güvenmiş ve onu Ensar ve Muhacir gibi seçkin sahabîleri arasına dâhil etmiştir. Cerîr b. Abdullah ise bundan sonraki süreçte Hz. Peygamber'e mümkün oldukça yakın olmaya çalışmış, İslam'ı öğrenmek için ondan istifade etmeye gayret etmiştir. Öyle ki kısa bir süre içinde ondan çok kıymetli hadisler nakletme başarısını göstermiştir.

Yemen, İslam'ın yayılması ve Müslümanların siyasi yükselişi için büyük önem taşıyan bölgelerdendir. Bölgenin tarih boyunca coğrafi ve stratejik değerinin tartışılmaz olmasının yanında Bizanslılar ve Sâsânîler için rekabet sahası olması dinî açıdan da Yemen'i dikkat çekici bir konuma getirmiştir. İslam'ın gelişinin hemen öncesinde bölgenin Hıristiyanlık ve Yahudilik için de bir mücadele sahası olduğu görülmektedir. Böyle bir ortamda çoğunlukla Kahtânî Araplarından oluşan Yemen halkının Müslümanlaşması ve Medine merkezli İslam Devleti'ne tabi olması için burada yaşayan samimi liderler ve kabilelerinin desteğine büyük ihtiyaç duyulmuştur. Cerîr b. Abdullah ve kabilesinin İslam'a girmesi, Müslümanların bölgede dinî ve siyasi üstünlüğü ele geçirmelerine katkı sağlamıştır.

Yemen bölgesinde putperest Arapların taptığı ve bir nevi bölgenin kâbesi gibi gösterilen Zülhalesa tapınağını yıkma görevini Hz. Peygamber, Cerîr b. Abdullah'a vermiştir. Bu devasa tapınağın bölge Arapları için çok büyük kıymeti vardır. Cerîr, Arapların bütün direnişine rağmen Hz. Peygamber için huzursuzluk sebebi olan tapınağı yıkmış ve böylece çevresindeki putperest Arapların İslam'a girmelerine de vesile olmuştur.

Cerîr b. Abdullah'ın Hz. Peygamber'den aldığı son görevi Yemen'in nüfuzlu ailelerinin önde gelen liderlerinden Zülkelâ ve Zû Amr'ı İslam'a davet etmek ve Sahte Peygamber Esved'e karşı Yemen'de güç birliği yapmak için faaliyete geçmek olmuştur. Bir rivayete göre Esved'in tekrar İslam'a dönmesi için onunla görüşmüştür. Hz. Peygamber'in vefatının ardından ise derhal Hz. Ebubekir'e bağlılık bildirmiş ve Yemen'de irtidâd eden ve devlete karşı ayaklanan kabilelere karşı savaşmak için harekete geçmiştir. Öncelikle kendi kabilesinden ve kardeş kabile olan Has'amlılardan irtidâd edenlere karşı mücadele etmiş, ardından Necran'daki diğer çarpışmalara katılmıştır. Halifenin verdiği görevleri büyük bir itaatkârlıkla yerine getirmiştir.

Mürtedlerle mücadeleden başarıyla çıkan Müslümanlar Halife Hz. Ebubekir tarafından Irak ve Suriye fetihlerine yönlendirildiğinde Cerîr b. Abdullah liderliğinde Becîleliler de Irak fetihlerinde görevlendirilmiştir. Cerîr b. Abdullah'ın bundan sonraki hayatı öncelikle dağınık haldeki Becîlelileri bir araya toplamak ve ardından kabilesi ile birlikte son nefesine kadar dini ve devleti için mücadele etmek üzere şekillenmiştir.

Cerîr b. Abdullah, kabilesi, kişilik özellikleri ve Hz. Peygamber'in onun için belirlediği misyonu ile ilk dönem İslam tarihi içerisinde örnek bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed Emin. *Fecrû'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*. çev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Algül, Hüseyin. "Kays b. Meksûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/32. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Âlûsî, Seyyid Mahmûd Şükrî el-Bağdâdî. *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Arslantaş, Nuh. *Hız Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Arslantaş, Nuh. "Zûnüvâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Barlak, Yasemin. "Dört Halife Dönemi Siyasî Hadiselerinde Eş'as b. Kays'ın Rolü". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık, 2016), 101-141.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz b. Muhammed el-Bekrî el-Endelüsî. *Mu'cemü me'sta'cem min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdî*. 4 Cilt. Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, Beyrut: 1403/1983.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Bilge, Mustafa L. "Necran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Heyet. 9 Cilt. Bulak: (Sultaniyye) el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1311/1893.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslam*. 20 Cilt. b.y.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001.
- Dilek, Mehmet. "Cerîr b. Abdullah'ın Rivayet Ettiği Hadisler". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 9 (Haziran 2020), 111-149.
- Dilek, Mehmet vd. "Cerîr b. Abdullah'ın Rivayet Ettiği Ahkâm Hadisleri", *Turkish Academic Research Review* 5/3 (2020), 410-437.
- Fayda, Mustafa. *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1982.
- Fayda, Mustafa. "Cerîr b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/410-411. TDV Yayınları, İstanbul: 1993.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. sad. M. Mahfuz Söylemez - Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Harman, Ömer Faruk. "Zülhalesa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/561. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ömer Abdü's-Selâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ümeyye b. Amr el-Bağdadi. *el-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstädter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1431/2010.
- İbn Hacer Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Havkal, 10. *Asırda İslâm Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî. *Cemheretü ensâbi'l-Arab*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Tahâ Abdurraûf Sa'd. 2 Cilt. b.y.:Şirketu't-Tabba'atu'l- Fenniyyetu'l-Muttahide, ts.
- İbn Hurdâzbih, Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah el-Ma'rûf. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, Beyrut: Dâru Sâdır Ofset Leiden, 1306/1889.

- İbnü'l-Kelbî Ebû Manzur Hişam b. Muhammed. *Kitâbü'l-esnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 4. Basım, 1421/2000.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hâlid b. Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/287-288. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kapar, Mehmet Ali. *Heyetler Hz. Peygamber Dönemi Diploması*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kara, Cahid. "Heyetler Yılı (Senetü'l-Vüfûd): Tarihsel Arka Plan Üzerine Bir İnceleme", *İSTEM* 23 (2014), 101-162.
- Kazancı, Ahmet Lütfi. "Ebrehe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/79-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kelpetin, Mahmut. *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Kur'ân Yolu (Erişim 10 Nisan 2022), el-Burûc 85/4-10.
<https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kur'ân Yolu (Erişim 13 Nisan 2022), el-Fîl 105/1-5.
<https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kur'ân Yolu. (Erişim 30 Ocak 2022), el-Kureyş 106/1-4. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kur'ân Yolu. (Erişim 08 Ocak 2022), el-Mü'minûn 23/84-90. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Minkarî, Nasr b. Müzâhim. *Vak'atü Sıffîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Beyrut: y.y., 1410/1990.
- Mukaddemî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *et-Târîh ve esmâ'ü'l-muḥaddisîn ve künâhüm*. thk. Muhammed b. İbrahim el-Luhayyidân. b.y.: Dâru'l-Kütüb ve's-Sünne, 1415/1994.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları, 1995.
- Özkan, Halit. "Zülkelâ el-Himyerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/568-569. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Palabıyık, Hanefî. "Araplarda Putperestlik ve Hicaz Putlarından/Beytlerinden Biri Olarak "Zülhalesa". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Bahar 2017), 7-38.
- Savaş, Rıza. "İslâm'dan Önce Hicaz Bölgesindeki Araplarda Tarih", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 257-268.
- Sönmez, Zekiye. "Necrân'da Hıristiyanlık ve Hz. Muhammed'in Necrân Hıristiyan Din Adamlarıyla Münasebetleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2017), 117-148.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Mutî'l-Hamiyyi's-Şâmî Ebû'l-Kâsım. *Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmecid eş-Şâmî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, 1415/1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmülî Ebû Ca'fer. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1387/1967.
- Uslu, Recep. "Hums". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vakidî's-Sehmî bi'l-Vela el-Medenî ebû Abdillâh. *Kitâbu'r-ridde*. thk. Yahyâ el-Cebûrî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1990.
- Ya'kûbî, Ahmed b. İshak b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *el-Buldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Ya'kûbî, Ahmed b. İshak b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. nşr. Halîl el-Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1423/2002.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-buldân*, 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1416/1995.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Mecmûatü mine'l-Muhakkikîn bieşrâf eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvûd. 25 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 1
(Mayıs/May 2022)

Osmanlı Yerel Yönetiminde İmamın Yeri ve Önemi: Bolu Örneği (19. ve 20. yy)

**The Place and Importance of the Imam in the Ottoman Local
Administration: The Case of Bolu (the 19th and 20th centuries)**

Mehmet Süme

Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,
Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

Assoc. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University,
Faculty of Science and Letters, Department of History
Bolu/Turkey

sume_m@ibu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-0450-3372

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 02 Mart 2022

Date Received: 02 March 2022

Kabul Tarihi: 25 Mayıs 2022

Date Accepted: 25 May 2022

Yayın Tarihi: 31 Mayıs 2022

Date Published: 31 May 2022

Yayın Sezonu: Bahar

Publication Season: Spring

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1081788>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Süme, Mehmet. "Osmanlı Yerel Yönetiminde İmamın Yeri ve Önemi: Bolu Örneği (19. ve 20. yy)".
Dergiabant 10/1 (Mayıs 2022), 116-148. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1081788>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Osmanlı Yerel Yönetiminde İmamın Yeri ve Önemi: Bolu Örneği (19. ve 20. yy)

Öz

İmam, günümüzde cemaate namaz kıldırın kimse olarak tanımlanmaktadır. Osmanlı toplumu söz konusu olduğunda ise imam çok daha geniş anlamları ifade eder. Bunlar; kendine uyulan, önder, devlet başkanı, halife, sevk ve idare eden şeklinde sıralanabilir. Bu çalışmada imam kavramının "sevk ve idare eden" anlamından yola çıkarak, Osmanlı yerel yönetiminde üstlendiği görevler, Bolu örneği üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır. Osmanlı taşra teşkilatı, eyalet, sancak, kaza, nahiye ve köy/mahalle gibi idarî birimlerinden meydana gelir. Bu teşkilatın alt birimleri olan köy ve mahallenin yönetiminden imam sorumlu olmuştur. İmamın Osmanlı yerel yönetiminde aldığı görevlerin başlangıcını devletin kuruluş aşamasına kadar götürebiliriz. İdarî, malî ve beledî alanlarda bu zaman diliminde pek çok görevi imam ifa etmiştir. 19. yüzyılın ilk yarısında muhtarlık teşkilatının kurulması, resmi olarak imamın görev ve sorumlulukları açısından bir kırılma noktası olmuştur. İmamın yürüttüğü pek çok görev muhtara devredildi. Ancak imam uygulamada, geçmişte yürüttüğü görevleri devletin yıkılışına kadar sürdürdü. Hatta özellikle kırsal kesim söz konusu olduğunda bu sürecin yakın zamanlara kadar devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu çalışmada ağırlıklı olarak 19. yüzyıldaki geçiş süreci ve 20. yüzyılın başında meydana gelen gelişmeler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İmam, Yerel Yönetim, Bolu, Mahalle, Köy.

The Place and Importance of the Imam in the Ottoman Local Administration: The Case of Bolu (the 19th and 20th centuries)

Abstract

Today, the imam is defined as the person who leads the congregation in prayer. However, in the Ottoman society, imam has a much broader meaning. These can be listed as the person being followed, leader, head of state, caliph, and administration. In this study, based on the "administration" meaning of imam, the duties they assumed in the Ottoman local administration will be explained through the example of Bolu. Ottoman provincial organization consists of different types of administrations, such as states, sanjaks, districts, subdistricts and villages / quarters. The imam was responsible for administration of villages and quarters that were subunits of this organization. We can trace back the duties of the imam in the Ottoman local administration to the establishment phase of the state. Imam performed many duties in administrative, financial and municipal areas during this time period. The establishment of the mukhtar organization in the first half of the 19th century was a breaking point in terms of the duties and responsibilities of the imam. Many of the duties carried out by the imam were transferred to the mukhtar. However, in practice, imam continued many of its previous duties sometimes alone and sometimes with mukhtar until the collapse of the state. In fact, we can say that this process has continued until recently, especially when it comes to rural areas. In this study, the transition process in the 19th century and developments at the beginning of the 20th century will be explained mainly.

Keywords: Imam, Local Administration, Bolu, Quarter, Village.

Giriş

Yerel yönetim; il, belediye veya köy halkının ortak yerel ihtiyaçlarını karşılayan ve genel karar organları bölge halkı tarafından seçilen kamu tüzel kişisi, mahallî idare

demektir.¹ Çağdaşı bütün devletlerde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de bu manada bir yerel yönetimden söz edilemezdi.

Osmanlı taşra teşkilatı yukarıdan aşağıya doğru eyalet, sancak, kaza, nahiye ve köy/mahalle şeklinde sıralanır. İmam bu teşkilatın alt birimi olan şehirde mahalle, kırsal kesimde ise köylerin yönetiminden sorumlu olmuştur. Osmanlı belgeleri şehri en genel ifade ile “cuma kılınır ve pazar durur yer” şeklinde tanımlamaktadır.² İslam şehrinin buna bağlı olarak Osmanlı şehrinin en belirleyici unsuru camidir. Şehir, merkezde bulunan Cuma Cami (Cami-i Kebir/Ulu Camii) ve pazar yerinin etrafında kurulan mahallelerden oluşmaktadır.³ Osmanlı mahallesi, birbirini tanıyan insanların bir arada yaşadığı, birbirlerinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan, kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı yerdir. Bir başka deyişle aynı mescitte ibadet eden insanların aileleri ile birlikte yaşadıkları şehir kesimidir.⁴ Tarihi süreçte Bolu'da, sıralanan bu özelliklerin hemen hepsini bünyesinde barındıran bir şehir yapısı oluşmuştur. Cami-i Kebir Mahallesi Yıldırım Bayezid Camii'nin etrafında kurularak şehrin merkezinde yer almıştır. Karşısında Taş Han bulunmaktadır. Tablo 1'de yer alan ve belgelerde isimleri sıklıkla zikredilen Bolu'nun tarihi on iki Müslüman mahallesi merkezde yer alan bu mahalle etrafında sıralanmıştır.⁵

Osmanlı Devleti'nde mahalledeki idarî yapının bir benzeri kırsalda köylerde oluşturulmuştur. Doğrudan Bolu merkezine bağlı köyler kaynaklarda “etraf-ı şehir kurâhâsı” şeklinde zikredilmektedir. Bunlar konum olarak adeta bir daire şeklinde şehri çevrelemişlerdir.⁶

Osmanlı Devleti'nde taşrada halkın yönetime katılması, 19. yüzyıla kadar gündeme gelmemiştir. Klasik dönemde Osmanlı şehrinin idarî, beledî ve hukukî görevleri kadılarına bırakılmıştı. Kadı sadece şehir merkezinin değil aynı zamanda o şehre bağlı bütün nahiye ve köylerin de amiri konumundaydı.⁷ Tabii olarak böyle geniş bir sahada çok çeşitli işleri kadı tek başına yürütemeyeceği için kendisine naib, subaşı, yasaqçı (ases/bekçi), kale dizdari, muhtesib ve imam gibi bazı yardımcıları seçerdi. Böylece fiziki alandan doğan bir hiyerarşi ortaya çıkmıştır. Bu hiyerarşide naiblerden sonra kadıların en önemli yardımcısı mahalle ve köyün yöneticisi konumunda olan imamlardır.⁸

¹ *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988), “Yerel Yönetim”, 2/1623.

² İlhan Şahin, “Osmanlılarda Şehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/446.

³ Doğan Kuban, “Anadolu Türk Şehri ve Tarihi Gelişimi Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerine Bazı Gelişmeler”, *Vakıflar Dergisi* 7 (1968), 55; Yılmaz Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 102,103.

⁴ Özer Ergenç, *Osmanlı Tarihi Yazıları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 75.

⁵ Adını Yıldırım Bayezit Camiinden alan mahalle, tarihi süreçte Cami-i Kebir Mahallesi, Ulu Cami Mahallesi, Eski Cami Mahallesi adlarını almıştır. Günümüzde ise Büyük Cami Mahallesi olarak anılmaktadır. bk. Mehmet Süme, “Osmanlı Taşra Teşkilatının Alt Birimi Mahalleye Bir Örnek: Bolu Eski Cami Mahallesi”, *Tarih Okulu Dergisi*, 11/ 33, (2018), 445,446.

⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Nüfus Defterleri [NFS. d.]*, No.704, 705; bk. Bolu Livası Salnamesi, haz. Nermin Kılıç vd. (Bolu: Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2008).

⁷ İlber Ortaylı, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği* (İstanbul: Hil Yayınları, 1985), 16.

⁸ İlber Ortaylı, *Osmanlı Devleti'nde Kadı* (İstanbul: Kronik Yayınları, 2017), 44-56.

Arapça emm kökünden türeyen imam sözcüğü, sevk ve idare etmek, öne geçmek anlamlarına gelir. Terim olarak ise cemaate namaz kıldırın kimse, halife ve devlet başkanı demektir.⁹ Osmanlı Devleti'nde imam kavramının tanımda yer alan bütün anlamları tam olarak karşılık bulmuştur.¹⁰ Osmanlı kroniklerine göre, kurum olarak kadılık ile imamlık arasındaki bağ Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde başlar ve şu şekilde ifade edilir:

“Karacahisar fethedilince şehrin evleri boş kaldı. Germiyan ilinden ve başka yerden hayli adamlar geldi. Az zamanda mamur oldu. Birçok kiliseleri mescit yaptılar. Halk toplanıp “Cuma namazı kılalım ve bir kadı isteyelim” dedi. Dursun Fakih derler bir aziz kişi vardı. O halka imamlık ederdi. Hallerini ona söylediler. Dursun Fakih halkın isteklerini Osman Gaziye bildirdiğinde size ne gerekiyorsa o şekilde hareket edin cevabını aldı. Dursun Fakih, “Hanım sultandan izin gerektir” dedi. Osman Gazi, “bu şehri ben kendi kılıcımla aldım, bunda sultanın ne dahli vardır ki ondan izin alayım. Ona sultanlık veren Allah bana da gaza ile hanlık verdi” dedi. Bunun üzerine halk razı oldu. Kadılığı ve hatipliği Dursun Fakihe verdiler. Cuma hutbesi önce Karacahisar'da okundu. Bayram namazı orada kılındı. Bunun tarihi hicretin 699'nda (M. 28 Eylül 1299) vaki oldu.”¹¹

Böylece kadılık ve imamlık Dursun Fakih'in şahsında birleşmiş oldu. Fakif zümresinin kuruluş dönemindeki en önemli temsilcisi devletin bağımsızlık hutbesini okuduğu ifade edilen Dursun Fakih'tir. Dursun Fakih, Osman Gazi'nin yakın dostlarından biri olmuş ve yazdığı eserler ile uç bölgelerde yaşayan halka gaza ve cihat ruhu aşlamaya çalışmıştır.¹² Osman Gazi yeni fethedilen bir toprak parçasının İslami kurallar çerçevesinde nasıl teşkilatlandırılacağını ahilere ve fakihlere sormuştur. Fethedilen toprak üzerinde kurulan Türkmen köylerindeki ahalinin hayatlarını İslam kurallarına göre düzenlemeleri için, bir din adamına, bir köy imamına ihtiyaçları vardı. Fakih ya da halk dilindeki söyleniş ile fakı unvanı Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde köy imamlarını ifade etmek için kullanılmıştır. Fakı unvanını taşıyan kimseler Anadolu Selçuklu ve beylikler devrinden beri köy, kasaba ve şehirlerde görev yapmış verdikleri eserler veya sohbetleriyle halk nezdinde etkili olmuşlardır. İslam fikhının esaslarına belirli ölçüde hâkim olan fakihler yukarıdan aşağıya doğru vezir, kadı, naib ve imam şeklinde sıralanmışlardır. 1330'larda Anadolu'yu

⁹ M. Sabri Küçükbaşçı, “İmam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/178; Fikret Karaman vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), “İmam”, 314.

¹⁰ İmam kavramı Osmanlı padişahı tarafından devlet başkanı ve halife anlamlarında kullanılmıştır. Osmanlı Devleti ile Rusya arasında imzalanan 1774 Küçük Kaynarca Antlaşmasının 3. maddesi ile Tatar halkının özerkliği tanınıp her iki ülke iç işlerine karışmamayı taahhüt etti. Dönemin padişahı I. Abdülhamid (1774-1789) ilgili maddeye şu hususu ekletmişti. “Bu bölge halkı Müslüman dininde ben de müminlerin önderi/imamı ve Müslümanların halifesi olduğuma göre, dinî işlerini Şeriat-ı İslâm'a uygun bir şekilde düzenlesinler.” bk. Mustafa Nuri Paşa, *Necayic ül-Vukuat*, haz. Neşet Çağatay (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1980), 3/75.

¹¹ Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, haz. H. Nihal Atsız (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 27, 28; Mehmed Neşri, *Neşri Tarihi*, haz. Mehmet Altay Köymen (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1984), 57; Edirneli Oruç Bey, *Oruç Bey Tarihi*, haz. H. Nihal Atsız (İstanbul: Tercüman Bin Bir Temel Eser, 1972), 29.

¹² Haşim Şahin, *Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 10.

gezen İbn Batuta halka önderlik eden bu köy imamlarından söz etmektedir.¹³ İbn Battuta'nın seyahati esnasında uğradığı Gerede hakkında verdiği şu bilgiler ilgili hususa örnek teşkil edecek niteliktedir:

“...Cuma namazını bu şehirde eda ile bir zaviyeye indik ve orada hatib Şamlı Şemseddin Fakih ile tanıştık. Fakih uzun yıllardan beri burada yerleşmiş, çoluk çocuğa karışmış ve beldenin hâkimi olan beyin hem hatibi, hem de hocası olarak sözünü geçirecek kadar bir nüfuz sağlamıştı.”¹⁴

Böylece daha Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren imamın “sevk ve idare etme” görevi de başlamış oldu. İmamın Osmanlı yerel yönetiminde almış olduğu görevler, devletin sınırlarının genişleyip teşkilatlanma sürecinin devam etmesine uygun olarak gelişti. Bu süreçte kadı, naib ve imamın görev ve yetki sınırlarının çerçevesi belirlendi. Ancak 19. yüzyılın ilk yarısında, Tanzimat öncesinde ve sonrasında devlet hayatını ilgilendiren hemen her alanda yapısal bir takım değişiklikler gündeme geldi. Bu değişiklikler Osmanlı yerel yönetimine de sirayet etti. İmamın Osmanlı yerel yönetimindeki yeri Bolu örneğinde açıklanırken ağırlıklı olarak bu değişim süreci ve sonrası üzerinde durulacaktır.

Padişah beratı ile atanan imam, Sultan II. Mahmud (1808-1839) döneminde muhtarlık teşkilatı kuruluncaya kadar mahalle ve köyde “kadı”nın temsilcisi sıfatıyla buldukları mahallin mülki amiri olarak görev yaptı.¹⁵ İmam asli görevi olan dinî konulardaki görevinin yanında, kadıların yerine getirmesi gereken dinî ve ahlaki kurallara riayet edilip edilmediğinden, vergi tevzi ve asayişe dair pek çok konuda sorumluluk aldı.¹⁶

Muhtarlık teşkilatı ilk kez İstanbul'da 1829'da kuruldu. Muhtarlık uygulamasının Kastamonu'dan başlayarak kısa sürede ülke genelinde yaygınlaştırılması üzerine imamın yerel yönetimlerdeki idarî görevi resmen sona erdi. Ancak fiiliyatta idarî yetkilerinin tam olarak sonlandırılması uzun bir zamana yayıldı. Bu yüzden imam kimi zaman ihtiyar heyeti üyesi kimi zaman ise bilirkişi sıfatıyla Osmanlı yerel yönetiminde her daim yer aldı.

1. İmamın Osmanlı Toplumundaki Sosyal Statüsü

Bir toplumda, kişinin aldığı eğitim, üstlendiği görev ve sorumluluk ya da icra ettiği meslek, çoğu zaman, onun toplumdaki yerini belirler. Bundan dolayı imamın Osmanlı yerel yönetimindeki yerine geçmeden önce onun toplumdaki konumunu belirlemekte fayda vardır.

Osmanlı toplumunda, temeli toprak mülkiyeti esasına dayanan, Avrupa'da olduğu gibi kesin hatlarla birbirinden ayrılmış sosyal sınıflardan söz edilemez.¹⁷ Osmanlı Devleti'nde sosyal statü, kimi zaman yapılan iş ve görevlendirmeye göre “askerî-reaya”,

¹³ Halil İnalçık, *Devlet-i 'Aliyeye-I* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009), 34. - Şahin, *Erken Osmanlı Döneminde*, 10.

¹⁴ İbn Batuta, *İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), 55.

¹⁵ Ziya Kazıcı, “Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi”, *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, ed. Vecdi Akyüz-Seyfettin Ünlü (İstanbul: İlke Yayınları, 1996), 433.

¹⁶ Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 17.

¹⁷ Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), 25.

kimi zaman mensubu olduğu din, “Müslim-gayrimüslim”, kimi zaman ise oturulan mekâna göre “şehirli-köylü” şeklinde belirlenmiştir.¹⁸ Belki buna “yerleşik-konargöçer” şeklinde yaşam tarzını da ilave etmek gerekir. İmam yapılan bu tasniflerden ümera ve ulema olarak iki gruba ayrılan askerî sınıfın ulema kesiminde yer almıştır. Ulema mensupları günümüzde kamuda çalışan memurların karşılığı olarak düşünülebilir. Ulemanın en bariz özelliği padişah beratıyla atanmış olmalarıdır.¹⁹ Ölüm, feragat, azl vb. nedenlerle herhangi bir imam kadrosu boşaldığında, ilgili kadroya imamlık vazifesini layıkıyla yerine getirebilecek bir kişinin atanması hususunda ilk teklif kadronun bağlı bulunduğu vakfın mütevellisi tarafından yapılırdı. Daha sonra ise kadı veya naib tarafından padişaha arz edilirdi. Kadı veya naibin isteği/teklifi uygun görüldüğünde teklif edilen kişinin atama onayı kast edilerek “İzn-i Hümâyünüm olmuştur” ibareli berat gönderiliyordu. Şüphesiz ki bir göreve padişah beratı ile tayin olmak toplum içinde o kişiyi belirli bir yere konumlandırılıyordu. Ayrıca cihet adı verilen vakıf görevlerinden biri olan imamet, herhangi bir kimseye verildiğinde bu görevlendirme için “imameti tevcih edildi” ibaresi kullanılıyordu.²⁰ Bolu’nun Karaağaç köyünde bulunan Şarabdar Abdullah Bey Camii imamı Osman Efendi’nin vefatı üzerine, imamet görevi günlük beş akçe ile oğlu Mehmed Halife’ye tevcih edilmiştir.²¹

Toplumda kişilerin statülerini belirleyen bir başka husus da onların kullanmış oldukları veya kendilerine verilen unvanlardır. Osmanlı Devleti’nde ulema mensupları, mevlana, çebebi, halife, fakih, molla ve efendi gibi unvanları kullanmışlardır.²² Bu unvanlar; ulema ve din adamlarının toplumdaki özel yerlerini, kendilerine verilen önemi ve gösterilen saygıyı belirler.²³ Bir ulema sınıfı mensubu olarak imamların bunlardan daha çok halife ve efendi unvanlarını kullandıkları görülmektedir. Arşiv belgelerine yansıdığı kadarıyla istisnaları olsa da halife unvanı imamların atama ve özlük hakları ile ilgili yazışmalarda kullanılmıştır. Bolu’da bulunan Mehmed Bey Camii’nde günlük on akçe hatib ve günlük sekiz akçe ile imamlık vazifelerini yürüten Es-Seyyid Mehmed Emin Halife’nin vefatı üzerine bu vazifeler aynı şartlarla oğlu Ahmed Kamil Halife’ye tevcih edilmiştir.²⁴ Efendi unvanının ise imamlardan üçüncü şahıs olarak bahsedilirken veya isimlerini bir yere kayıt ederken kullanıldığını söyleyebiliriz. Tablo 1, 2, 3 ve 4’te yer alan bütün mahalle ve köy imamlarının isimlerinden sonra efendi unvanının kullanıldığı görülmektedir. Özellikle köylerde muhtarlar için herhangi bir unvan kullanılmamakta daha çok aile lakaplarıyla anılmaktadırlar. Buna karşılık imamlar için istisnasız efendi sıfatının kullanılması dikkat çekicidir. Bu husus efendi unvanının medrese çıkışlı²⁵, okuryazar²⁶ anlamlarına geldiği ile

¹⁸ Ziya Kazıcı, *Osmanlıda Toplum Yapısı* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014), 16-18.

¹⁹ Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 29.

²⁰ Talip Ayar, “Osmanlı Vakıf Geleneğinde Cihet Uygulaması”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/1 (Bahar 2018), 295.

²¹ Osmanlı Arşivi (BAO), *Ali Emiri Abdülhamid I, [AE. SABH. I]*, No. 131, Gömlek No. 8790.

²² bk. Ahmet Akın, “Osmanlı’da Din Görevlisinin Konumu Üzerine Değerlendirmeler (Bursa Örneği)”, *Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006), 79-86; Özer Ergenç, *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya* (Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, 1995), 133,134.

²³ Özer Ergenç, *XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 241.

²⁴ Osmanlı Arşivi (BAO), *Hatt-ı Hümâyün, [HAT]*, No. 1616, Gömlek No. 20.

²⁵ Ergenç, *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, 133.

²⁶ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983), “Efendi”, 1/505.

izah edilebilir. Ayrıca nüfus ve temettuat yazımlarında imamlar genellikle mahalle veya köyün ilk üç hanesinde yerlerini almışlardır.²⁷ Osmanlı diplomatiğinin incelikleri göz önünde bulundurulduğunda bu uygulama imamın mahalle ve köydeki saygın konumunun bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

2. Osmanlı Devleti'nde Mahalle ve Köy Yönetiminin İmamdan Muhtara Geçişi

İmamın görev ve yetkilerini ele aldığımız bir çalışmada, muhtarlık teşkilatının kuruluşundan bahsetmemizin sebebi, Osmanlı yerel yönetiminde imam ve muhtar arasındaki halef-selef ilişkisidir. Yerel yönetim görevlerinin bazılarının imamdan alınıp muhtara verilmesine dair çeşitli görüşler ortaya konmuştur.²⁸

1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması başta başkent İstanbul olmak üzere ülke genelinde asayiş problemlerine yol açtı. Ocağın kaldırılması güvenlik açısından bir boşluk oluşturdu. Diğer yandan takibata uğrayan ocak mensupları taşkınlık çıkardılar. Bu arada taşradan İstanbul'a yapılan göçlerin de kontrol altına alınması gerekiyordu. II. Mahmud İstanbul'daki nüfus hareketlerini kontrol ve denetim altına alarak güvenliği sağlamak amacıyla muhtarlık teşkilatını ihdas etti. Kısacası muhtarlık teşkilatı, İstanbul'da asayiş sağlama çabalarının sonucu olarak ortaya çıktı.²⁹

II. Mahmud'un yapmış olduğu ıslahat, Osmanlı Devleti açısından hemen her alanda bir dönüm noktası olarak kabul edilen Tanzimat Dönemi'nin alt yapısını hazırladı. Onun yaptığı ıslahatın bir bölümü, Osmanlı ülkesinde ilk kez uygulanıyor olması özelliğini taşıyor. 1829'da İstanbul'da muhtarlık teşkilatının ihdas edilmesi bu ilklerden biridir. İstanbul'da muhtarlık uygulamasından başarılı sonuçlar elde edildi. Bu başarı, teşkilatın taşrada örnek alınması sonucunu doğurdu. Kastamonu sancağı mütesellimi Dede Mustafa Ağa 1833 yılında taşradaki ilk muhtarlık uygulamasını başlattı.³⁰ Bolu 1833 tarihi itibarıyla Kastamonu Eyaletine bağlı bir liva statüsündeydi. Bunun tabii sonucu olarak Bolu taşrada muhtarlık teşkilatının kurulduğu ilk beldelerden biri oldu.

Osmanlı Devleti'nde yapılan ilk muhtarlık seçim sonuçlarını ihtiva eden tutanaklarda muhtar isimlerinin yanında mahalle ve köy imamlarının isimlerine de yer verilmiştir. İlk muhtarlık seçim sonuçlarını ihtiva eden defterden yararlanılarak hazırlanan Tablo 1'de bu husus açık bir şekilde görülmektedir.

²⁷ Bolu merkez kazasında ayan eşraf ve ulema mensubu pek çok kişi bulunduğundan nüfus ve temettuat sayımlarında imamların ilk üç hanede yazılma oranı nispeten düşük olsa da kaza ve karyelerde bu oran çok yüksektir. Örneğin Gerede merkez kaza ve köylerinde toplam 40 imamdan 29'u 1. haneye, 5'i 2. haneye geriye kalan 6 imam ise diğer hane numaralarına kayıt edilmişlerdir. bk. BOA, NFS. d, No.707-708. Mudurnu içinde benzer bir durum söz konusudur. BOA, NFS. d, No.715-716.

²⁸ Bazı görevlerin imamlardan alınıp muhtarlara verilmesi hakkında bk. Mehmet Güneş, *Osmanlı Döneminde Muhtarlık ve İhtiyar Meclisi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2014), 20, 21.

²⁹ Ali Akyıldız, "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kuruluşu ve Gelişimine Genel Bir Bakış" *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 14 (2006), 13,14.

³⁰ bk. Musa Çadırıcı, "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kurulması Üzerine Bir İnceleme" *Belleten* 134/135 (1970), 409-419; Akyıldız, "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kuruluşu", 11-30.

Tablo 1. Bolu Merkez Mahalle İmam ve Muhtarları³¹

No	Mahalle	İmam ve Muhtarlar
1	Cami-i Kebir Mahallesi	İmam Hafız Hüseyin Efendi Muhtar-ı evvel Seyyid Hafız Hüseyin Muhtar-ı sâni Halil
2	Mahalle-i Karamanlı	İmam Mustafa Efendi Muhtar-ı evvel Eciroğlu Seyyid Ahmed Muhtar-ı sâni Molla Ali
3	Mahalle-i Akmescid	İmam Hafız Mehmed Efendi Muhtar-ı evvel Hacı Ahmed Muhtar-ı sâni Hafız Mehmed Raşid
4	Mahalle-i Debbaglar	İmam Hafız Mehmed Besim Efendi Muhtar-ı evvel Dellal Ömer oğlu Abdi Muhtar-ı sâni Hafız Mehmed
5	Mahalle-i Karaçayır	İmam Mehmed Efendi Muhtar-ı evvel el-Hâcc Mehmed Emin Muhtar-ı sâni Hacı Mustafa
6	Mahalle-i Akpınar	İmam Kendircizade Ahmed Emin Muhtar-ı evvel Armudoğlu Salih Muhtar-ı sâni Anbarlıoğlu Mehmed
7		İmam es-Seyyid Hafız İsmail

³¹ Bolu'da yapılan ilk muhtarlık seçim sonuçlarını ihtiva eden ve imamlarında muhtarlarla birlikte yazılıp 19 Haziran 1834 tarihi itibarıyla İstanbul'a gönderilen defterden yararlanılarak hazırlanmıştır. bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âsafî Ruûs Kalemi Defterleri [A. RSK. d], No. 1672.*

	Mahalle-i Hoca Bey	Muhtar-ı evvel Mir Mehmed Efendi Muhtar-ı sâni Nalbant Hacı Mustafa
8	Mahalle-i Yeni Cami	İmam Ömer Efendi Muhtar-ı evvel Hafız Eşref Muhtar-ı sâni Salih
9	Mahalle-i Çukur	İmam Ahmed Efendi Muhtar-ı evvel Hacı Halil Muhtar-ı sâni Hacı İzzet
10	Mahalle-i Gölyüzü	İmam Hafız Mustafa Efendi Muhtar-ı evvel Seyyid Mehmed Muhtar-ı sâni Mehmed
11	Mahalle-i Semerkand	İmam Seyyid Abdurrahman Efendi Muhtar-ı evvel Seyyid Ali Bey Muhtar-ı sâni Mehmed Emin
12	Mahalle-i Aslâhaddin Sagir (küçük)	İmam Hüseyin Efendi

Muhtarlık seçim sonuçlarını merkeze bildirmek amacıyla tutulan defterlere yeni seçilen muhtarlardan önce imamların isimlerinin yazılmış olması oldukça anlamlıdır. Bu durum Osmanlı yerel yönetiminde imamların etkisinin devletin yıkılışına kadar süreceğinin bir işareti mahiyetindedir. Uygulama sadece Bolu'da değil Bursa,³² Konya,³³ Trabzon³⁴ ve Niğde³⁵ gibi Anadolu; Filibe,³⁶ Tırhala³⁷ ve Selanik gibi Rumeli'de muhtarlık seçimlerinin yapıldığı bütün beldelerde görülmektedir.

³² BOA, A. RSK. d, No. 1655.

³³ BOA, A. RSK. d, No. 1688.

³⁴ BOA, A. RSK. d, No. 1695.

³⁵ BOA, A. RSK. d, No. 1685.

³⁶ BOA, A. RSK. d, No. 1675.

³⁷ BOA, A. RSK. d, No. 1676.

Muhtarlık seçimlerinin yapıldığı birçok beldede nüfusu az olan mahalleler ve köyler birleştirilerek tek bir muhtarın idaresine verilmiştir.³⁸ Örneğin Tokat,³⁹ Divriği,⁴⁰ Aksaray,⁴¹ Çankırı ve Harran'da⁴² küçük mahalleler birleştirilmiştir. Bu uygulama kırsal kesimde köylerde de uygulanmıştır.⁴³ Uygulamalar ülke genelinde bir kural haline getirilememiştir. Bolu'da Müslüman küçük mahalle veya köylerinin birleştirilmesi yoluna gidilmemiştir. Küçük olan yerler muhtarlık teşkilatı öncesinde olduğu gibi imamların idaresine bırakılmıştır. Tablo 1'de 12. sırada yer alan Aslâhaddin Mahallesi'nin yanına küçük ibaresi eklenmiş ve diğer mahallelerde olduğu gibi muhtar-ı evvel ve muhtar-ı sâni değil sadece mahalle imamının ismi yazılmıştır. Bu yazım bize küçük olan Aslâhaddin Mahallesi'nde muhtarlık seçiminin yapılmadığını, mahalle idaresinin eskiden olduğu gibi imama bırakıldığını göstermektedir.⁴⁴ Nitekim 1845 tarihli Bolu Aslâhaddin Mahallesi temettuat yazımında görev alan mahalle imamının defterin sonundaki onay sayfasında yer alan mühründe "imam ve muhtar, der- mahalle-i Aslâhaddin sagir" ibaresi bulunmaktadır.⁴⁵ Bu ibare Bolu'da yapılan ilk muhtarlık seçimlerinde küçük olan Asalahadin mahallesinde imama muhtarlık yetkisinin de verildiğinin yorumdan öte resmi ispatıdır. Uygulama ile şehirde bulunan küçük mahallelerde imamın aldığı görev ve sorumluluklar muhtarlık seçimleriyle azalmadı. Aksine buralarda imamlığın yanında muhtarlık yetkisinin verilmesiyle daha da arttığı söylenebilir. Bu konuda köylerdeki uygulamaya ilişkin örnekler tablo 2, 3 ve 4'te verilmiştir.

Tablo 2. Bolu Merkez Köylerinin İmamları⁴⁶

No	Köyün Adı	İmam
1	Paşaköy nam-ı diğer Nazırlar	İmam Abdurrahman Efendi
2	Rumşalar (Kılıçarslan)	İmam Hüseyin Efendi
3	Karye-i Kürkçüler	İmam Ahmed Efendi
4	Karye-i Kızılağıl	İmam Mehmed Efendi

³⁸ Akyıldız, "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kuruluşu", 15.

³⁹ Şenay Atam, "1834 Yılında Tokat'ta Mahalle Yapılanması ve Muhtarlık Teşkilatının Kurulması", *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science* 6/2 (2013), 80, 81.

⁴⁰ Güneş, Osmanlı Devleti'nde Muhtarlık, 34.

⁴¹ Nevzat Topal, "Aksaray Sancağı Mahalle ve Köy İdarelerinde Muhtarlık Teşkilatının Kurulması (1835)" *Gaziantep University Journal of Social Sciences* (2017), 528,531.

⁴² Ercoskun Tülay, "Osmanlı Devleti'nde Muhtarlık Kurumunun İşleyişine İlişkin Düzenlemeler ve Gözlemler" *Bilgi* 6 (2012), 142,143.

⁴³ Güneş, *Osmanlı Devleti'nde Muhtarlık*, 34.

⁴⁴ BOA, A. RSK. d, No. 1672.

⁴⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliye Varidat Muhasebesi Temettuat Defterleri*, [ML. VRD. TMT. d], No. 3088.

⁴⁶ BOA, A. RSK. d, 1672, Tablolarda yer alan parantez içindeki isimler ilgili köylerin günümüzdeki isimleridir.

5	Karye-i Çivril	İmam Mustafa Efendi
6	Karye-i Seyyid Köy	İmam Mehmed Efendi
7	Karye-i Kasablar	İmam Ali Efendi
8	Karye-i Karaköy	İmam Ömer Efendi
9	Karye-i Afşar	İmam Mustafa Efendi
10	Karye-i Çayırköy sagir	İmam Ali Efendi
11	Karye-i Sancak	İmam Mustafa Efendi
12	Karye-i Çanşaberk sagir	İmam Mehmed Efendi ve Muhtar
13	Karye-i Sultan Köy	İmam Hasan Efendi
14	Karye-i Kısahunlar/Gürcüler (Çampınar) sagir	İmam Mustafa Efendi ve Muhtar
15	Karye-i Sultan Bey	İmam İsmail Efendi
16	Karye-i Köprücüler	İmam Mustafa Efendi
17	Karye-i Taşoluk Sagir	İmam İbrahim Efendi ve Muhtar
18	Karye-i Hızır Şeyhler Sagir	İmam ve Muhtar İbrahim Efendi
19	Karye-i Kozlu	İmam Mustafa Efendi
20	Karye-i Sığır Kuyruğu (Sebenardı)	İmam Hasan Efendi
21	Karye-i Bakırlı Çanşa	İmam Hüseyin Efendi
22	Karye-i Dodurga	İmam Hüseyin Efendi
23	Karye-i Eynesli	İmam Abdülkadir Efendi
24	Karye-i Soku	İmam Mehmed Emin Efendi

25	Karye-i Uruzlar	İmam Abdulkadir Efendi
26	Karye-i Ösenek	İmam Salih Efendi
27	Karye-i Göl	İmam Mustafa Efendi
28	Karye-i Sarıcalar	İmam Ömer Efendi
29	Karye-i Salıbeğler	İmam Mehmed Efendi
30	Karye-i Karacasu	İmam Ali Efendi
31	Karye-i Emin	İmam Hüseyin Efendi
32	Karye-i Yozgat (Çamyayla)	İmam Osman Efendi
33	Karye-i Ilıca Kınık	İmam Hasan Efendi
34	Karye-i Mesciler	İmam Mehmed Efendi
35	Karye-i Kuşçular	İmam Hüseyin Efendi
36	Karye-i Değirmenözü	İmam ⁴⁷ Efendi
37	Karye-i Demirciler	İmam Mehmed Efendi
38	Karye-i Hacıbekler sagir	İmam Derviş Mehmed Efendi
39	Karye-i Çakmaklar	İmam Mehmed Efendi
40	Karye-i Alpagut Bey	İmam Süleyman Efendi ve Muhtar
41	Karye-i Pir Ahmedler	İmam Mustafa Efendi
42	Karye-i İsamınlar	İmam Hasan Efendi
43	Karye-i Nefs-i Alpagut	İmam Tahir Efendi

⁴⁷ İsim belirtilmemiştir.

44	Karye-i Dereceviran (Dereceören)	İmam Mahmud Efendi
45	Karye-i Ömerler	İmam Mustafa Efendi
46	Karye-i Çatak Felakettin	İmam Mehmed Efendi
47	Karye-i Avdan	İmam Mehmed Efendi
48	Karye-i Yenice Felakettin	İmam Mehmed Efendi
49	Karye-i Çepni	İmam Mehmed Efendi
50	Karye-i Kuzfındık	İmam Mehmed Efendi
51	Karye-i Sacçılar	İmam Osman Efendi
52	Karye-i Güney Felakettin	İmam Halil Efendi
53	Karye-i Pelitcik	İmam İsmail Efendi
54	Karye-i Gövem	İmam İbrahim Efendi
55	Karye-i Belkaraağaç	İmam Mustafa Efendi
56	Karye-i Çıknlar	İmam Hüseyin Efendi
57	Karye-i Okçular	İmam Ali Efendi
58	Karye-i Şeyh Köyü	İmam Hüseyin Efendi
59	Karye-i Berk-i Kebir	İmam Ahmed Efendi
60	Karye-i Dadıç (Ovadüzü)	İmam Hüseyin Efendi

Tablo'da 12, 14, 17, 18 ve 40. sıralarda yer alan, Çanşaberk, Kısahunlar, Taşoluk, Hızır Şeyhler ve Alpagut Bey köylerinde küçük oldukları gerekçesiyle muhtarlık seçimi yapılmamıştır. Adı geçen köylerin yazımında "İmam Mehmed Efendi ve Muhtar / İmam ve Muhtar İbrahim Efendi" şeklindeki açıklamalar bu köylerde imamlara muhtarlık yetkisinin de verildiğini göstermektedir. Böylece idarî manada muhtarlık teşkilatının kurulması

aşamasında yukarıda da değindiğimiz üzere Bolu'da küçük mahalle ve köylerde imamların idarî yetkilerinin ellerinden alınması bir yana bir de muhtarlık yetkisi verilmiş oldu.

Tablo 3. Bolu Sazak Nahiyesi Köy İmamları

No	Köyün Adı	İmamlar
1	Karye-i Tekke-i Ümmi Kemal (Işıklar)	İmam Molla Hüseyin
2	Karye-i Kuzviran	İmam Halil Efendi
3	Karye-i Karamanlar	İmam Ahmed Efendi
4	Karye-i Kandamış	İmam Ali Efendi
5	Karye-i Yayladınlar	İmam Ali Efendi
6	Karye-i Kınık Sazak	İmam Ömer Efendi
7	Karye-i Yenice Zeameddin (Yenice Pınar)	İmam Ahmed Efendi
8	Karye-i Susuz Kınık	İmam Hasan Efendi
9	Karye-i Saraycık	İmam İbrahim Efendi
10	Karye-i Zahmanlar	İmam Mehmed Efendi
11	Karye-i Fülüsüülvî (Yukarıçamlı)	İmam Hasan Efendi
12	Karye-i Fülüsüsüflî (Aşağıçamlı)	İmam Süleyman Efendi
13	Karye-i Turakçı	İmam Süleyman Efendi
14	Karye-i Kuz Filos	İmam Hüseyin Efendi
15	Karye-i Şancalar	İmam İsmail Efendi
16	Karye-i Çanakçılar	İmam Hüseyin Efendi
17	Karye-i Karacağaç	İmam Mehmed Efendi

18	Karye-i Hariç Geçitviran (Yenigeçitveren)	İmam Hüseyin Efendi
19	Karye-i Vakıf Geçitviran (Vakıfgeçitveren)	İmam Ömer Efendi
20	Karye-i Hariç Akçakavak (Yeni Akçakavak)	İmam Hüseyin Efendi
21	Karye-i Vakıf Akçakavak	İmam Hüseyin Efendi
22	Karye-i Çanşa Zeameddin (Yaziören)	İmam Mustafa Efendi
23	Karye-i Ahmedler Sagir	İmam Mustafa Efendi
24	Karye-i Bahçeköy	İmam Mustafa Efendi
25	Karye-i Tatlar	İmam Ahmed Efendi
26	Karye-i Yelekler Sagir	İmam Mustafa Efendi
27	Karye-i Ocaklar	İmam Mehmed Efendi
28	Karye-i Oğulduruk	İmam Ali Efendi
29	Karye-i Yuva	İmam Hasan Efendi
30	Karye-i Dadanı (Alıçören)	İmam Ahmed Efendi
31	Karye-i Ulumescit	İmam Hüseyin Efendi
32	Karye-i Çatak Zeameddin (Çatakören)	İmam Mehmed Efendi
33	Karye-i Berk Gökpınar Sagir	İmam ve Muhtar Hafız Mehmed Efendi
34	Karye-i Çay Gökpınar	İmam Osman Efendi
35	Karye-i Kındıra	İmam Ali Efendi
36	Karye-i Kol	İmam Mustafa Efendi
37	Karye-i Bürnük	İmam Mahmud Efendi

38	Karye-i Kırha	İmam Ali Efendi
39	Karye-i Baltalı	İmam Hasan Efendi
40	Karye-i Güney Gideriç/Gidiriş	İmam Hüseyin Efendi
41	Karye-i Afşar Gideriç/Gidiriş	İmam Salih Efendi
42	Karye-i Bünüş	İmam Ömer Efendi
43	Karye-i Ericek	İmam Ömer Efendi
44	Karye-i Kayı Sazak	İmam Muhtar-ı evvel ⁴⁸

Tablo 2’de köyler için yapmış olduğumuz açıklamalar tablo 3 için de geçerlidir. Burada da 33. sırada yer alan Berk Gökpınar köyünde muhtarlık seçimi yapılmamış ve Hafız Mehmed Efendi’ye imamlık görevinin yanında muhtarlık görevi de verilmiştir. 1835 yılı Berk Gökpınar Temettuat defterinin son sayfasında mühür onayı yer almaktadır. Mührün üzerinde “İmam ve muhtar Berk Gökpınar sagir” ibaresi yazılmıştır.⁴⁹

Tablo 4. Bolu Gökçesu ve Yığılca Nahiyesi Köyleri

No	Köyün Adı	İmamlar
1	Karye-i Nahiye-i Yığılca	İmam Hüseyin Efendi
2	Karye-i Hamza Bey	İmam Hacı Hasan Efendi
3	Karye-i Çukurvıran (Çukurören)	İmam Mustafa Efendi
4	Karye-i Yakublar	İmam Kerim Efendi
5	Karye-i Müstakimler	İmam Ali Efendi
6	Karye-i Mesci Çele	İmam Ali Efendi

⁴⁸ İmam ve Muhtar-ı evvel ismi belirtilmemektedir.

⁴⁹ BOA, A. RSK. d, No. 3168.

7	Karye-i Bayat	İmam Mehmed Efendi
8	Karye-i Demirciler	İmam Osman Efendi
9	Karye-i Veyisler	İmam Halil Efendi
10	Karye-i Bağışlar	İmam Osman Efendi
11	Karye-i Kadirler	İmam Hasan Efendi
12	Karye-i Afşar Gökçesu	İmam Hasan Efendi
13	Karye-i Kogum Sagir	İmam ve Muhtar Efendi ⁵⁰
14	Karye-i Merkezler	İmam Mustafa Efendi
15	Karye-i Küplüce	İmam İsmail Efendi
16	Karye-i Kuz-ı Kebir	İmam Hüseyin Efendi
17	Karye-i Çorak	İmam İsmail Efendi
18	Karye-i Kuz-ı sağır	İmam Seyyid Halil Efendi
19	Karye-i Banaz	İmam Mehmed Efendi
20	Karye-i Çandır Sagir	İmam ve Muhtar Mehmed Efendi
21	Karye-i Bölükviran (Bölükören)	İmam Osman Efendi
22	Karye-i Karakaya	İmam OsmanEfendi
23	Karye-i Kayabükü Sagir	İmam ve Muhtar Osman Efendi
24	Karye-i Ağalar	İmam Ali Efendi
25	Karye-i Ağacalar	İmam Ahmed Efendi

⁵⁰ İlgili deftere isim yazılmıştır, ancak sonradan üzeri karalanmış olduğu için okunamamaktadır.

26	Karye-i Çukur	İmam Ahmed Efendi
27	Karye-i Babahızır	İmam Mehmed Efendi
28	Karye-i Çakırlar	İmam Ahmed Efendi
29	Karye-i Güney Gökçesuyu	İmam Hüseyin Efendi
30	Karye-i Elemen	İmam Mehmed Efendi
31	Karye-i Hayranlar nam-ı diğer Vakıfçubukçular	İmam Mehmed Efendi
32	Karye-i Yunuslar Sagir	İmam Mehmed Efendi
33	Karye-i Sarıçam	İmam Osman Efendi
34	Karye-i Değirmenderesi	İmam Ali Efendi
35	Karye-i Müstakimler	İmam Mehmed Efendi
36	Karye-i Bükü-i Kebir (Kaya Bükü)	İmam Hüseyin Efendi
37	Karye-i Arab sagir	İmam ve Muhtarı Hüseyin Efendi

Bolu Gökçesu nahiyesi köylerinde de Sazak nahiyesinde uygulanan seçim usulleri geçerli olmuştur. İsimlerinin karşısında “sagir” ibaresi düşülmüş köylerde köy yönetimi eskiden olduğu gibi yine imamlara bırakılmıştır.

3. Osmanlı Yerel Yönetiminde İmamın Görevleri

Osmanlı Devleti’nde imam, kâdının yardımcısı olması nedeniyle çok çeşitli görevler üstlenmiştir. Bunların başlıcalarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Mahallenin asayişinden imam sorumluydu. Mahalle sakinlerinin İslamî adaba uygun olarak yaşamlarını sürdürüp sürdürmediklerini imam kontrol ederdi. Mahallede meydana gelen doğum ve ölümleri günü gününe kayıt edip bunları nüfus idaresine bildirmek, evlenenlerin, boşananların ev değiştirenlerin işleriyle ilgilenmek de imamın rutin görevleri arasındaydı.⁵¹ Mahallenin ve köyün su ihtiyacının karşılanması, çeşme, okul, cami ve mescitlerin bakımı, sokakların temizliği imamın yerine getirdiği beledi hizmetlerin başında geliyordu. Bu hizmetlerin büyük bir bölümü avarız akçası vakfında biriken paraların imam tarafından

⁵¹ Rifat Özdemir, *XIX. Yüzyılın İlk Yarsında Ankara* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986), 173.

tasarruf edilmesi suretiyle yerine getiriliyordu.⁵² Mahalle halkının ödemesi gereken vergilerin tevzi ve tahsilini yapmak da imamın mali görevleri arasına giriyor, bu konuda kadıya yardımcı oluyordu.⁵³ Sorumluluk alanı dahilinde bulunan vakıflarda görev almak, mali durumu iyi olmayan kişilere yardımcı olmak, imamın sosyal görevleri olarak zikredilebilir. Şühûdü'l-hâl üyesi olarak mahkemelerin işleyişine yardımcı olmak, ihtiyar heyeti üyeliği yapmak, halkın talep ve şikâyetlerini merkeze bildirmek, devletin halka duyurulmasını istediği konuları halka iletme, mürur tezkirelerinin düzenlemesine ve kontrolüne yardımcı olmak da imamın diğer görevleri olarak sıralanabilir.⁵⁴

3. 1. İmamın İhtiyar Meclisi Üyesi Olma Görevi

19. yüzyılda muhtarlık teşkilatının ihdasından sonra “İhtiyar Heyeti” veya “İhtiyar Meclisi” olarak adlandırılan yeni bir idarî birim oluşturuldu. Aslında adı konmasa da bu heyet oluşturulmadan önce geleneksel Türk toplumunun özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, mahalle ve köylerde kendilerine danışılan bir ihtiyar heyetinin olduğu düşünülebilir.

İhtiyar meclisi resmi olarak ilk defa 1864 Vilayet Nizamnamesi’nde yer aldı. Buna göre her mahalle ve köyde 1. ve 2. muhtar ile sayıları 3 ilâ 12 arasında üyeden oluşan ihtiyar meclisi kurulacağı ve bunların seçimle belirleneceği karar altına alındı. Ayrıca bu kanun uyarınca imamlar ihtiyar meclislerinin tabii üyesi olacaklardı. Halkın isteği doğrultusunda oluşturulan ihtiyar meclislerine mahallede herkesçe tanınan, sevilen ve sözü dinlenen kimseler seçiliyordu. Meclisin oluşturulma şekli ve üstlendiği fonksiyonlara bakıldığında İslami meşveret anlayışının Osmanlı toplumunda sürdürülmesi şeklinde değerlendirilebilir.⁵⁵

İmamlar, ihtiyar meclislerinin tabii üyesi ve başkanı idi. Bu husus Dâhiliye Vekâleti tarafından 22 Nisan 1920 tarihinde Bolu mutasarrıflığına gönderilen bir yazıda şu şekilde ifade edilmektedir.

“İmamlar, imamet ve hitabet gibi vazife-i şeri’yyelerinden başka kanun ve nizam ile mübeyyen vazife-i resmîyelerinin ifâsı hususunda Heyet-i İhtiyariyenin başı ve tabii azasıdır. Bu husus Vilayet Nizamnamesi’nin elli sekizinci maddesinde açıkça belirtilmiştir. İstanbul Vilayet Meclisi’nce karar altına alındığı üzere İhtiyar Heyeti’nin kendilerine ait vazifelere iştirakleri zarurî ve tabii olduğu Şûrâ-yı Devlet Maârif Dairesi’nce tanzim olunan mazbatada ifade olunduğu ta’minen tebliğ olunur.”⁵⁶

İhtiyar meclislerinin mahalle veya köyde meydana gelen bazı hadiselerin mahkemeye intikal etmeden çözülmesi yolunda önemli işlevleri vardı. Bolu Sancağı

⁵² Mefail Hızlı, “Osmanlı Mahalle İmamlarının Performanslarına Dair”, *TESAM Akademi Dergisi* 1/1 (2014), 45, 47.

⁵³ Feridun M. Emecen, “Osmanlılarda Yerleşik Hayat, Şehirli ve Köylü”, *Osmanlılar* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 4/93.

⁵⁴ Beydilli, *Osmanlı Devrinde İmamlar*, 18, 20.

⁵⁵ Adalet Bayramoğlu Alada, *Osmanlı Şehrinde Mahalle* (İstanbul: Sümer Kitabevi, 2008), 186, 187.

⁵⁶ İhtiyar Heyeti hakkındaki bu tebliğ Bolu sancağı dışında Sivas ve Diyarbakır Vilayetleri ile Eskişehir, Teke (Antalya) ve İç-İl (İçel) sancaklarına gönderilmiştir. Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezareti İdare-i Umumiye Evrakı [DH. İ. UM. EK]*, No.119, Gömlek No. 78.

Gökçesu Nahiyesi'ne bağlı Karaköy ahalisinden aşçı Emin oğlu Ömer'in eşi ile olan anlaşmazlığında köy ihtiyar meclisi müdahil olmuştu. İhtiyar meclisinin kadın lehine aldığı karar üzerine aşçı Ömer haksızlığa uğradığını iddia ederek durumun düzeltilmesi için sadaret makamına dilekçe göndermiştir. Sadaret makamından Kastamonu Vilayeti'ne gönderilen yazı ile olayın tetkik edilmesi ve gereğinin yapılması istenmiştir.⁵⁷ İhtiyar meclisi üyeleri temettuat vergi tahsilinde de görev alıyorlar ve toplanan vergi miktarı meclis üyelerinin imza ve mühürleri ile tasdik ediliyordu. 1841 yılında Bolu sancağında 740 bin 929 kuruş temettuat vergisi tahsil edilmişti. Bu verginin tahsilinde görev alan ihtiyar meclisi üyelerinin her biri kendi mahalle ve köylerinde toplanan vergi miktarlarını tasdik etmişlerdir.⁵⁸ İhtiyar meclisleri mahalle ve köyü ilgilendiren çeşitli konularda ilmühaber verme yetkisine sahipti. Mart 1921 tarihinde Dahiliye Nezareti'nden Bolu Sancağı Mutasarrıflığına gönderilen resmî bir yazı ile ihtiyar meclislerinin verdiği ilmühabere mahalle ve köylerdeki hudut anlaşmazlıklarına son verilmesi amacıyla "Hudut-ı Atika" ilmühaberinin de eklenmesi istenmiştir.⁵⁹ Ayrıca köy ve mahallenin bekçi ve korucusunun belirlenmesi ve denetlenmesi de ihtiyar meclisinin görevleri arasındaydı.⁶⁰

3. 2. İmamın Nüfus İşlemlerindeki Görevleri

Osmanlı Devleti'nde modern anlamda ilk nüfus sayımı 1831 yılında yapıldı. Nüfus işlerini yürütmek amacıyla Ceride Nezareti kuruldu. Eyalet ve sancaklarda ise Defter Nazırlığı oluşturuldu. Defter Nazırlığı'nın başlıca görevleri; şehirler ve bunlara bağlı kasaba ve köylerde doğanları, başka beldelerden gelip yerleşenleri günü gününe defterlere kayıt etmek ölen ve beldeden göç edenleri ise silmekti.⁶¹ Defter Nazırlığı vasıtasıyla günümüzdeki adres kayıt sistemine benzer bir uygulama yürütülmüştür. İmam ve muhtarlar kendi mahalle ve köylerinde meydana gelen doğum, ölüm ve boşanma gibi olayları günü gününe kaydetmişlerdi. Bu kayıtların nüfus memuru bulunan mahallerde iki hafta, bulunmayan yerlerde ise iki ay içinde nüfus müdürlüklerine bildirilmesi gerekiyordu. Zamanında bildirimde bulunmayanlar 25 kuruştan 50 kuruşa kadar para cezasına çarptırılacaklardı. Bolu Nüfus Müdürlüğü merkez kazaya bağlı köylerdeki uygulama konusunda tereddüt yaşamıştı. Bu köylerin bildirim süresinin iki hafta mı yoksa iki ay mı olacağına dair, Sicill-i Nüfus İdaresi Umumiyesine 30 Ocak 1915 tarihli bir yazı gönderilmiştir. Bolu Sancağı Nüfus Müdüriyetine gönderilen cevabi yazıda, nüfus müdürü bulunan yerler ile merkez mahallelerin kastedildiği merkeze bağlı köylerde ise diğer köylerdeki gibi iki aylık sürenin geçerli olacağı belirtilmiştir.⁶²

⁵⁷ BOA, *DH. MKT*, No. 1673, Gömlek No. 93.

⁵⁸ Mehmet Dolama, *875 Numaralı Şer'îye Sicil Defterine Göre Tanzimat-ı Hayriye'nin İlk Yıllarında Bolu*, (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 50.

⁵⁹ İhtiyar Heyeti hakkındaki bu tebliğ Bolu Mutasarrıflığı dışında, Niğde, Maraş, Kayseri, Bitlis ve Kütahya mutasarrıflıklarına da gönderilmişti. BOA, *DH. İ. UM. EK*, No. 122, Gömlek No.52.

⁶⁰ İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve idare Tarihi* (Ankara: Cedit Yayınları, 2008), 433.

⁶¹ Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Durumları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 45, 46.

⁶² Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezareti Sicill-i Nüfus Tahrirat Kalemi [DH. SN. THR]*, No. 59, Gömlek No. 62.

İmamlar mahallede yerine getirdikleri idarî işlerin karşılığında düzenledikleri resmi evraklardan harç almışlardır. Bu harçların oranları hazırlanan nizamnameler ile belirlenmiştir. 1884 tarihli talimatnamede Sicill-i Nüfus Nizamnamesi gereğince imamların doğum, ölüm, nikâh, boşanma ve yer değiştirme işlemleri için beş çeşit ilmühaber düzenledikleri belirtilmektedir. Bunların dışında günlük hayatta lazım olan ve onay gerektiren Tezkire-i Osmaniye, Mürûr Tezkiresi, kira sözleşmesi vb. hususlarda ilmühaber düzenlemişlerdir. Düzenlenen ilmühaberlerden alınan harçların bir miktarı imam ve muhtarlara kalıyor bir miktarı ise Nüfus Nazırlığı'na gönderiliyordu.⁶³

Çoğu matbu olan evrakların bir kısmı imam ve muhtarlara ücretsiz verilirken bir kısmından ise basım parası tahsil ediliyordu. Örneğin 13 Ekim 1913 tarihi itibarıyla Maliye Nezareti vilayetlere gönderdiği tahriratla münâkehât (nikâh işlemleri) ve tevellüdat (doğum kaydı) ilmühaberlerinin 100 adedi için imam ve muhtarlardan 2 kuruş basım ücreti alınmasını istemişti⁶⁴. Nüfus vukuat ilmühaberleri hem muhtar hem de imam tarafından doldurulabiliyordu. Bolu'da imam ve muhtarların nüfus vukuat ilmühaberi tasdiki sonucunda ücret alıp almayacakları konusunda bir tereddüt yaşanmıştı. Defteri Hakani Emaneti'nin izniyle ferağ, intikal ve tapu muamelatından aldıkları beş kuruşun bu konuda emsal olup olamayacağı 24 Ocak 1912 tarihli tahrirat ile Bolu Mutasarrıflığı tarafından Dâhiliye Vekâleti'ne soruldu. Dâhiliye Vekâleti 29 Ocak 1912 tarihli cevabî yazısında ilgili konuda nüfus kânununda bir hükmün bulunmadığını Bolu Mutasarrıflığı'na bildirdi.⁶⁵ Bu yazışmada yer alan bilgiler imamın nüfus vukuat ilmühaberi düzenlediklerini bize net bir şekilde göstermektedir. Günümüzdeki nüfus cüzdanı karşılığı olan Tezkire-i Osmaniye Belgelerinin düzenlenmesi aşamasında da imamlar görev almıştır. Tezkire-i Osmaniye Belgeleri, Mürûr Tezkiresi uygulamasından sonra gündeme gelip bu belgelerin yerini almıştır. Bundan dolayı Tezkire-i Osmaniye ile ilgili bilgiler, Mürûr Tezkiresi bahsinde verilecektir.

3. 3. İmamın Mürûr Tezkiresi Düzenlenmesindeki Görevi

Osmanlı Devleti'nde şehirlerarası seyahat izne tabii tutulmuştur. Bu uygulamanın iki temel sebebi vardır. Bunlardan birincisi güvenlik, ikincisi ise başta başkent İstanbul olmak üzere, şehirlere kırsal kesimden yapılacak olan düzensiz göçlerin önlenmesidir. Uygulamanın geçmişi 16. yüzyıla kadar gitmektedir. Başlangıçta "Yol Hükmü" daha sonra "Men'-i Mürûr" adını alan geçiş izin belgesi 19. yüzyıla gelindiğinde, "Mürûr Tezkiresi" adını almıştır. En basit tanımıyla, Osmanlı sınırları içinde şehirlerarası yapılan seyahatler için verilen geçiş izin belgesi demektir.⁶⁶ Bu yönüyle Mürûr Tezkiresi bir iç pasaport uygulaması

⁶³ Necati Döğüş, *Osmanlı Devleti'nde İmamlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 223, 224.

⁶⁴ BOA, *DH. SN.THR*, No. 51, Gömlek No. 42.

⁶⁵ BOA, *DH. SN.THR*, No. 59, Gömlek No. 91.

⁶⁶ Musa Çadırcı, "Tanzimat Döneminde Çıkarılan Men'-i Mürûr ve Pasaport Nizamnameleri", *Belgeler* 15/19 (1993), 169; Mübahat S. Kütükoğlu, "Mürûr Tezkiresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32 /60.

olarak değerlendirilebilir. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra meydana gelen hadiseler üzerine Mürur Tezkiresi'ne daha çok ihtiyaç duyulmuştur.⁶⁷

Muhtarlık teşkilatı kurulmadan önce Mürûr Tezkiresi almak isteyen bir kişinin müracaat edeceği ilk merci mahalle ve köy imamıydı. Bulunduğu mahalden hangi şehre hangi vesile ile ne kadar süreyle gideceğini bildiren şahıs, imamdan bir pusula veya ilmühaber alıyordu. Bu ilmühaber veya pusulayı beldenin kadısına götüren kişi gerekli harcı yatırdıktan sonra kadının onayladığı Mürûr Tezkiresi'ne sahip oluyordu⁶⁸. Mürûr Tezkiresi'ni düzenleme yetkisi ilerleyen dönemde kaza kaymakamlıklarına bırakılmış olmasına rağmen, ihtiyaca binaen nahiye müdürlerinin de Mürûr Tezkiresi verebilmeleri yönünde karar alınmıştır. Konuya ilişkin örneği şöyle verebiliriz. Kastamonu Vilayeti dahilinde, Bolu Sancağı'na bağlı Düzce kazasının Akçaşehir (Akçakoca) nahiyesi halkı İstanbul'a ve çeşitli beldelere gidebilmek amacıyla ihtiyaç duydukları Mürûr Tezkiresi'ni almakta zorlanmaktaydı. Karşılaşılan bu sorun Kastamonu Valisi tarafından Dâhiliye Vekâletine yazılan bir yazıyla şu şekilde iletilmiştir:

"... Bolu Sancağına merbut Düzce Kazası Akçaşehir Nahiyesi'nden gidecek yolcuların dokuz saat mesafede bulunan kaza-i mezkûra Mürûr Tezkiresi almak üzere gelip gitmekte müşkilat çekmekte bulduklarından ashaba müracaat üzere nahiye-i mezkûr müdürü tarafında mürûr tezkiresi i'tası..."

Dâhiliye Vekâleti de valiliğe göndermiş olduğu cevabî yazıda nahiye müdürlerinin de Mürûr Tezkiresi düzenleyebileceklerini bildirilmiştir.⁶⁹

Arşiv belgelerinde Bolu ile ilgili çok sayıda Mürûr Tezkiresi talebi örneği bulunmaktadır. Bu taleplerin büyük bir bölümü ticaret, açıcılık vb. sebeplerle İstanbul'da ikamet etmekte olan şahısların yakınlarını yanlarına getirebilmek amacıyla yaptıkları başvurularla ilgilidir. Bunlardan birinde şu detaylı bilgiler yer almaktadır. Bolu Sancağı Mengen Kazası'ndan, Galata Mevlevi Dergâhi'nda açıcılık yapan Cansızoğlu Hacı Mehmed ve oğlu Ali, ziyaret için memleketlerine gelmişlerdir. Dönüş için gerekli olan Mürûr Tezkiresi'nin verilmesi için adı geçen dergâhın şeyhi Kudret Efendi ilgili makamlara müracaat etmiştir. Müracaatında ilgili şahısların ziraat erbabından olmayıp dergâhlarında açıcılık yaptıklarını dile getirmiştir. Talep Bolu Mutasarrıflığı'na iletilmiş ve mutasarrıflıktan, adı geçen şahısların vergi borçlarının bulunup bulunmadığı ve güvenilir kimseler olup olmadıklarının, tahkik edilmesi istenmiştir.⁷⁰ Bunlar Mürur Tezkiresi'nin öncelikli şartlarıydı. Şüphesiz ki Bolu Kaymakamlığı'nın yapacağı tahkikatta kişiler hakkında bağlı buldukları köyün imamının bilgisine müracaat edilecekti. Böylece mürûr tezkiresi söz konusu olduğunda imamlar, talep aşamasında ilk basamak ve şahısların soruşturulmasında bilgilerine müracaat edilen kişi olarak iki kez gündeme gelmiş olmaktadır. Bolu Sancağı Nüfus Müdürlüğü'nden Sicill-i Nüfus İdaresi'ne gönderilen 21 Ekim 1913 tarihli bir yazı ile talak ve vefat ilmühaberlerinin zayi sonucu yenilenmesi için her birinden imamlar ve muhtarlar tarafından alınan onar paranın diğer evraklar içinde

⁶⁷ Döğüş, *Osmanlı Devleti'nde İmamlık*, 216.

⁶⁸ Kütükoğlu, "Mürûr Tezkiresi", 60.

⁶⁹ BOA, *DH. MKT*, No. 2663, Gömlek No. 4.

⁷⁰ BOA, *DH. MKT*, No. 41, Gömlek No.43.

geçerli olup olmayacağı sorulmuştur. Sicill-i Nüfus İdaresi tarafından Bolu Nüfus Müdürlüğü'ne gönderilen cevabî yazıda münâkehât, tevellüdat ve tebdil-i mekân vukuat ilmühaberlerini zayi edenlerden yenileme durumunda matbaa masrafı olarak talak ve vefâyât örneklerinde olduğu gibi onar para alınması gerektiği bildirilmiştir.⁷¹ İki kurum arasında yapılan bu yazışmada yer alan bilgilerden imamların, talak, münâkehât, tevellüdat, vefâyât ve tebdil-i mekân gibi çok çeşitli evrak hakkında vukuat ilmühaberi düzenlendiği görülmektedir.

Tezkire-i Osmaniye belgelerine gelince; bu kavram günümüzdeki nüfus cüzdanının yerine kullanılmıştır. Kısaca nüfus tezkiresi denilen bu evraka halk arasında kafa kağıdı adı verilmiştir. Tezkire-i Osmaniye belgelerinde kişinin anne ve baba adı, eşkâli, oturduğu yer sokak adı ve hane numarası bulunuyordu. İlk Tezkire-i Osmaniye 1863'te yapılan nüfus sayımlarından sonra verildi.⁷² II. Meşrutiyet döneminde Mürûr Tezkiresi uygulamasının kaldırılması üzerine, içerik olarak aşağı yukarı Mürûr Tezkiresi ile aynı bilgileri ihtiva eden Tezkire-i Osmaniye kullanılmaya başlandı. Tezkire-i Osmaniye'nin düzenlenebilmesi için de öncelikle imamlardan ilmühaber almak gerekiyordu.⁷³

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra mürur tezkiresi uygulamasından vazgeçilmesi Tezkire-i Osmaniye belgelerini ön plan çıkardı. Bunun sonucu olarak başlangıçta evrak sıkıntısı çekildi. Aralarında Bolu'nun da bulunduğu, Bitlis, Adana, Halep, Zor, Van ve Selanik'ten Nisan 1910 tarihi itibarıyla Sicill-i Nüfus Umumiye'si Müdüriyeti'ne gönderilen yazılarla çeşitli miktarlarda Tezkire-i Osmaniye talebinde bulunuldu. Bolu'nun talep ettiği miktar on beş bindi. Merkezde Tezkire-i Osmaniye kalmadığı için talepleri karşılayamayan müdüriyet bir an evvel basımın gerçekleştirilmesi için muhasebe dairesine direktif vermiştir.⁷⁴

Kısa bir süre sonra Bolu Sancağı Nüfus müdürü Mustafa Necati tarafından Nüfus İdaresi Umum Müdürlüğü'ne gönderilen bir başka yazı ile on bin adet ücretli Tezkire-i Osmaniye evraki talebinde bulunulmuştu. Bolu Nüfus Müdürlüğü'nün talebi olumlu karşılanmış ve Sicill-i Nüfus İdaresi 26 Nisan 1910 tarihi itibarıyla talep edilen ücretli Tezkire-i Osmaniye'nin Bolu'ya gönderilmek üzere postaya verildiğini bildiren bir yazı göndermişti.⁷⁵ 1910 yılında Bolu ve adı geçen diğer vilayet ve mutasarrıflıklarda çok sayıda Tezkire-i Osmaniye talebinin olmasının nedeni Mürur Tezkire uygulamasından vazgeçilip yerine Tezkire-i Osmaniye uygulamasının getirilmesidir.

3. 4. İmamın Şühûdü'l-hâl Üyesi Olması

Osmanlı şer'î mahkemelerinde görülen davaları takip eden kimselere şühûdü'l-hâl adı verilmiştir.⁷⁶ Şühûdü'l-hâl en az iki kişiden oluşurken genel olarak beş, altı ve üzerinde kişilerin yer aldığı görülmektedir. Mahkeme kayıtlarının birçoğunun altında bulunan

⁷¹ BOA, DH. SN.THR, No. 51, Gömlek No. 44.

⁷² Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 /492.

⁷³ Döğüş, *Osmanlı Devleti'nde İmamlık*, 217, 218.

⁷⁴ BOA, DH. SN. THR, No. 2, Gömlek No.18.

⁷⁵ BOA, DH. SN.THR. No. 6, Gömlek No. 110.

⁷⁶ Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011), "Şühûdü'l-Hâl", 654.

“şühûdü'l-hâl” bölümünün sonunda yer alan “ve gayruhum mine'l-hâzırîn” şeklindeki ibare, “şühûdü'l-hâl”de yer alanların sayısının çokluğuna delalettir.⁷⁷ Şühûdü'l-hâl listesi beldenin ileri gelen kimselerinden meydana geliyordu. Şühûdü'l-hâl üyeleri, görülen davayı dinliyor, davanın kurallar dairesinde yürütüldüğüne şahitlik ediyor, kimi zaman ise kadı/naib tarafından görüşlerine müracaat ediliyordu.⁷⁸

Genel olarak şühûdü'l-hâl belgelerinde ismine en sık rastlanan kişiler mahalle ve köy imamlarıdır. Bolu'nun Örencik Köyü'nden Hafize adlı kız çocuğuna babaları Deli Kalfaoğlu Durmuş'tan kalan mirasın tasarrufu için, anneleri Nazife binti Mehmed'in vasi tayin edildiği mahkemede, şühûdü'l-hâl üyeleri köy imamı Sâlih Efendi, muhtar Osman Ağa, kethüda, Kocabıyık Mustafa, Kerîmoğlu Alî Ağa, Dede Oğlu Ârif Ağa ve gayruhum şeklinde sıralanmaktadır.⁷⁹ Bir başka örnekte; Bolu'nun Soku köyünden, Kilitçioğlu Debbağ İsmail ve eşi Fatma'nın ölümü üzerine geride kalan kızları Behiye'ye ninesi Tevhide binti Ahmed'in vasi tayin edildiği davada, şühûdü'l-hâl üyeleri; imâm İbrahim Efendi, muhtar Ahmed Ağa, Abdülkâdir Ağa, Mehmed Usta, Çataklı Hüseyin ve el-Hâc Said Efendi şeklinde sıralanmaktadır.⁸⁰ Her iki örnekte de şühûdü'l-hâl üyelerinin başında imamın olması, muhtar ve köy kethüdasından önce yazılması saygınlığının bir ifadesidir.

Herhangi bir kanuni zorunluluğu olmamasına rağmen, belgelere yansıdığı kadarıyla imamın, imamet görevi dışındaki en çok yaptığı işin şühûdü'l-hâl üyeliği olduğu söylenebilir.⁸¹

3. 5. Halkın Taleplerinin Dile Getirilmesinde İmamın Rolü

İmamlar, görevli oldukları mahalle ve köylerdeki ahalinin karşı karşıya kaldıkları bazı sorunların çözümünde aktif olarak rol almışlardır. Ahalinin taleplerini dinleyerek bunların çözümü konusunda ilgili mercilere müracaat etmişlerdir. Ayrıca sorunların üst makamlara iletilmesi için ahali adına temsilci sıfatıyla arzuhâl yazarken mahzarlara⁸² da imza sunmuşlardır. Örneğin, Ocak 1894 tarihinde Bolu Reji İdaresi kaçak olduğu isnadıyla, Bolu merkez köylerinden Salıbeyler, Sarıcalar ve Çakmaklar ahailerinin kendilerine teslim ettiği tütünün parasını vermemiştir. Bu durum köy imam, muhtar ve bazı ileri gelen şahıslarca düzenlenen bir arzuhal ile sadaret makamına iletilmiştir. Sadaret makamı ise gereğini yapılması için ilgili dilekçeyi Maliye Nezareti'ne göndermiştir.⁸³ Bir başka örneği ise şöyle verebiliriz. Haziran 1895'te Kastamonu Vilayeti dahilinde bulunan ormanlardan kesilen keresteden Orman Baş Müfettişliği marifetiyle usul ve nizam haricinde vergi talep

⁷⁷ Hülya Taş, “Osmanlı Kadı Mahkemesindeki “Şühûdü'l-Hâl” Nasıl Değerlendirilebilir?”, *Bilig* 44 (2008), 34.

⁷⁸ Ekrem Buğra, *Ekinci, Osmanlı Hukuku* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2012), 376.

⁷⁹ Işıl Yurtışı, *979 Numaralı Bolu Şer'iyye Sicilinin XIX. Yüzyıl Bolu Tarihine Katkıları (H.1295-1296/M.1878-1879)* (Bolu: Bolu Halk Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları, 2009), 318, 319.

⁸⁰ Yurtışı, *979 Numaralı Bolu Şer'iyye Sicilinin XIX. Yüzyıl Bolu Tarihine Katkıları*, 265, 266.

⁸¹ Ümit Güler, “Osmanlı Döneminde İmamların Mesleki Hayatlarında Karşılaştıkları Sorunlar (18. Yüzyıl Diyarbakir Eyaleti Örneği)”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi* 4/1 (2019), 4, 5.

⁸² *Mahzar*: Mahalle veya köy halkının ortak dilek ve şikâyetlerini toplu olarak sundukları dilekçelere verilen isimdir. Bk. Yılmaz Kurt - Muhammed Ceyhan, *Osmanlı Paleografyası ve Osmanlı Diplomatikası* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 20.

⁸³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*, No. 343, Gömlek No. 2567.

edildiğine dair Bolu imam ve muhtarları tarafından Dahiliye Vekaleti'ne dilekçe yazılmıştır.⁸⁴ Halka kötü davranan ayan ve yakınlarının kötü muameleden men edilmeleri için İstanbul'a yapılacak olan şikâyetlerde imamlar ön planda yer almışlardır. Bolu Sancağı'na bağlı Ulak Kazası eski ayanı Müezzinoğlu Mehmed'in kardeşi Feyzullah'ın İstanbul'da Fatih Semtinde meskûn olmasına rağmen, kazaya gelerek halkı rahatsız edip, kazaya ait olan 15 bin kuruşa el koyması üzerine imam ve muhtarlar Feyzullah Ağa'nın "haddinî bildirilip yola getirilmesi" için padişaha mahzar sunmuşlardır.⁸⁵

Herhangi bir beldede meydana gelen deprem, sel, yangın ve kıtlık gibi afetlerde yardım talebi imamlar vasıtasıyla dile getirilmiştir. Mart 1911'de meydana gelen şiddetli soğuk nedeniyle Gerede ve havalisinde yaşayan ahali mağdur olmuştu. Halkın mağduriyetinin giderilmesi amacıyla İmam Hasan Beyoğlu İsmail aracılığı ile sadaret makamına telgraf çekilmiştir.⁸⁶ 1910 yılında ise Dörtdivan'a bağlı yedi köyün mahsulü doluya maruz kaldığı için, 1911 yılının baharına gelindiğinde ahali zor durumda kalmıştı. 7 Mart 1911'de felakete maruz kalan köylerin imam ve muhtarları sadaret makamına telgraf çekerek yardım talebinde bulundular. Yardım talebi 20 Mart 1911'de Bolu Mutasarrıfı Kazım Bey tarafından Dahiliye Vekâleti'ne, gönderilen bir telgrafla tekrar edildi. 1 Mayıs 1911 tarihinde Dahiliye Vekaleti'nden Bolu Mutasarrıflığı'na, gönderilen cevabî telgrafla, yardım için Maliye Nezareti muhasebe kaleminden 11 bin 500 kuruş çıkarıldığı haberi verildi.⁸⁷ İmamlar sıralanan bu görevleri muhtarlık teşkilatı kuruluncaya kadar tek başına, daha sonra ise onlarla birlikte sürdürmüşlerdir.

3.6. İmamın Nikâh Kıyma Yetkisi

Nikâh, sözlükte bir araya getirme, birleştirme ve evlenme, gibi anlamlara gelir. Fıkıh terminolojisinde ise nikâh şer'an gerekli şartlar çerçevesinde aralarında evlenmeye mani bir durum bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını birleştirmelerini sağlayan akdi ve bunun sonucunda eşler arasında meydana gelen evlilik bağıını ifade eder.⁸⁸

Osmanlı toplumunda nikâh merasiminde ilgili ayet ve hadislerin okunması, eşlerin mutluluğu için dua edilmesi gibi uygulamalar nedeniyle, nikâhın imamlar tarafından kayılması bir gelenek haline gelmiştir. Ülkemizde dinî nikâha "imam nikâhı" denilmesi bu geleneğe dayanmaktadır.⁸⁹ Ancak bir nikâhın kıyılabilmesi için kadı veya naib tarafından düzenlenmiş izinname adı verilen bir belge gerekiyordu.⁹⁰ İzinname uygulamasının Osmanlı Devletinin kuruluşundan itibaren var olduğu düşünülmektedir. Tanzimat'tan sonra nikâh işlemi belirli bir kurala bağlanmıştır. Buna göre kadı veya naib tarafından mahalle veya köy imamına hitaben yazılmış olan izinnameyi alan çiftler imama gelerek şahitlerin huzurunda nikâhlarını kıydırabiliyorlardı.⁹¹ İçerik olarak olumsuz örnek olmakla birlikte imamın nikah

⁸⁴ BOA, *DH. MKT*, No. 382, Gömlek No. 5.

⁸⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*, No. 1244, Gömlek No. 8333.

⁸⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezareti Mütenevvia Evrakı [DH. MTV]*, No. 52, Gömlek No. 53.

⁸⁷ BOA, *DH. MTV*, No. 52, Gömlek No. 13.

⁸⁸ Fahrettin Attar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112.

⁸⁹ Döğüş, *Osmanlı Devleti'nde İmamlık*, 181.

⁹⁰ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2 /109.

⁹¹ Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 49, 50.

kıydığını somut bir şekilde ortaya koyan bir belgede şu bilgiler yer almaktadır: Bolu'nun Debbağlar mahallesinden İmamoğlu Recai'nin nikahlı eşi olan Alpagut köyünden Küçük Mehmedoğlu kızı Mebşure ile Hacı Ahmedoğlu İsmail Hakkı adlı şahsın nikahlarını kıydığı anlaşılan İstanbul Şimkeş mahallesi imamı Ahmed Efendi hakkında takibat başlatılması hakkında Bolu Mutasarrıflığından İstanbul Valiliği'ne 24 Aralık 1912 tarihli bir tahrirat gönderilmiştir.⁹² Ayrıca imamların düzenlediği ilmühaberler arasında münakehât ilmühaberinin de olduğunu yukarıda belirttik.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde imamlık çalışmada temas edilen lügat ve terim anlamlarının tamamını karşılayan köklü müesseselerden biridir. Bu müessesenin mensubu olan imamlar sayıca devletin en geniş kadrolarından birini oluşturmuşlardır. İmam bir yandan devletin teşkilatlanmasında aktif olarak görev alırken diğer yandan sınırları gittikçe genişleyen devletin en üca köşesinde onun temsilcisi rolünü üstlenmiştir.

Osmanlı taşra teşkilatının en alt birimi mahalle ve köylerdir. Devletin kuruluşundan 19. yüzyılın ilk yarısına kadar bu iki birimin idarî, beledî, malî vb. bütün işleri imam tarafından yürütülmüştür. Bu dönemde muhtarlık teşkilatının kurulmasıyla imam saydığımız alanlardaki yetkilerinin büyük bir kısmını resmi olarak muhtara devretmiştir. Ancak uygulamada imamın Osmanlı yerel yönetimlerindeki rolü devletin yıkılışına kadar sürmüştür. Muhtarlık teşkilatının ilk kurulduğu beldelerden bir olan Bolu'da bunun örneklerini görmek mümkündür. Muhtarlık teşkilatının kurulmasıyla pek çok beldede küçük mahalle ve köyler idarî açıdan birleştirilmiştir. Fakat yalnız Bolu'ya özgü olmak üzere küçük mahalle ve köylerde muhtarlık seçimi yapılmayıp imama muhtarlık yetkisi de verilmiştir. Bolu'da köy ve mahalle yönetiminin resmi olarak muhtarlardan alınıp imamlara verildiği 1834 yılı itibarıyla mahalle ve köy imamları tespit edilmiştir. İmamların yerel yönetimlerde çok çeşitli görevleri olmakla birlikte, bunlardan ön plana çıkan, ihtiyar meclisi üyesi olma, nüfus işlemlerinin yerine getirilmesi, mürûr tezkirelerinin düzenlenmesi, şühûdü'l hal üyesi olma ve halkın taleplerinin dile getirilmesi gibi görevleri arşiv belgelerine dayalı olarak Bolu örneğinde açıklanmıştır.

1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı ile merkezî devleti yeniden inşa etme çabaları, beraberinde bürokrasiyi artırdı. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren demir yolu ağının genişlemesi ülkede şehirlerarası geçişi hızlandırdı. Bir başka yenilik olarak telgrafın kullanıma girmesi haberleşmeyi yaygınlaştırdı. Bütün bu gelişmeler bürokrasi ve yerel yönetimlerde daha fazla Mürur Tezkiresi ve Tezkire-i Osmaniye düzenlenmesi ve ilmühaber onayı demektir. Bu durum da tabii olarak yerel yönetimlerde imamın iş yükünü yoğunlaştırdı.

İmamı Osmanlı Devleti'nde bu kadar önemli kılan en önemli husus, toplumun şer'i hukuk esasına göre yapılmasıdır. Günlük yaşamını beş vakit namaza göre planlayan mahalle ve köy ahalisinin nezdinde imamın yeri önemliydi. Ahali karşılaştığı bazı

⁹² Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezareti Mütenevvia Kısmı Belgeleri [DH. MTV]*, No. 49, Gömlek No. 4.

sorunlarda bunun dinî hükmü için imama müracaat ediyordu. Ağırlıklı olarak tarım ekonomisine dayalı bir hayat tarzına sahip olan kırsal kesim ahalisi arasında okuryazar oranı şehirlere nazaran düşüktü. Bu durum okuryazar olması, İslamî hükümleri bilmesi hasebiyle imamı tabii olarak bulunduğu beldenin temsilcisi konumuna getirmiştir.

Özetle, imam halk ile devlet arasındaki irtibatı sağlayarak, halk nazarında devleti, devlet nazarında ise halkı temsil etmiştir.


Kaynakça

- Alada Bayramoğlu, Adalet. *Osmanlı Şehrinde Mahalle*. İstanbul: Sümer Kitabevi, 2008.
- Akın, Ahmet. "Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu Üzerine Değerlendirmeler (Bursa Örneği)". *Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniverditesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006), 65-104.
- Akyıldız, Ali. "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilâtının Kuruluşu ve Gelişimine Genel Bir Bakış". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 14, (2006), 11-30.
- Aşıkpaşazade. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*. haz. H. Nihal Atsız. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Atam, Şenay. "1834 Yılında Tokat'ta Mahalle Yapılanması ve Muhtarlık Teşkilâtının Kurulması". *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science* 6/2 (2013), 73-90.
- Ayar, Talip. "Osmanlı Vakıf Geleneğinde Cihet Uygulaması". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18/1(Bahar 2018), 293-322.
- Beydilli, Kemal. *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun, [HAT]*. No. 1616, Gömlek No. 20.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maliye Varidat Muhasebesi Temettuat Defterleri [ML. VRD. TMT. d]*. No. 3088.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Abdülhamid I [AE. SABH. I]*. No. 131, Gömlek No. 8790.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Mahmud [AE. SMHD]*. No.117, Gömlek No.9881.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İbnülemin Vakıf [İE. EV]*. No. 6, Gömlek No. 646.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*. No. 1244, Gömlek No. 8333.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezareti Mütenevvia Evrakı [DH. MTV]*. No. 52, Gömlek No. 53.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*. No. 343, Gömlek No. 2567.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âsafî Ruûs Kalemi Defterleri [A. RSK. d]*. No. 1655.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *A. RSK. d*. No. 1672.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *A. RSK. d*. No. 1675.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *A. RSK. d*. No. 1676.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *A. RSK. d*. No. 1685.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *A. RSK. d*. No. 1688.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *A. RSK. d*. No. 1695.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *A. RSK. d*. No. 3168.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mütenevvia Kısmı Belgeleri [DH. MTV]*. No. 49, Gömlek No. 4.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH. MKT]*. No. 1673, Gömlek No. 93.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *DH. MKT*. No. 2589, Gömlek No. 99.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *DH. MKT*. No. 2663, Gömlek No. 4.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *DH. MKT*. No. 382, Gömlek No. 5.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *DH. MKT*. No. 41, Gömlek No. 43.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dâhiliye Nezareti İdare-i Umumiye Evrakı [DH. İ. UM. EK]*. No. 119, Gömlek No. 78.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *DH. İ. UM. EK*. No. 122, Gömlek No. 52.
- BOA, Osmanlı Arşiv. *Dâhiliye Nezareti Sicill-i Nüfus Tahrirat Kalemi [DH. SN. THR]*. No. 2, Gömlek No. 18.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *DH. SN. THR*. No. 51, Gömlek No. 42.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *DH. SN. THR*. No. 6, Gömlek No. 110.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *DH. SN. THR*, No. 51, Gömlek No. 44.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *DH. SN. THR*. No. 59, Gömlek No. 91.
- Bolu Livası Salnamesi*, haz. Nermin Kılıç vd. Bolu: Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2008.

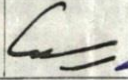
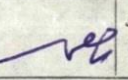
- Can, Yılmaz. *İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Çadırcı, Musa. "Tanzimat Döneminde Çıkarılan Men'-i Mürûr ve Pasaport Nizâm-nâmeleri", *Belgeler* 15/19, (1993), 169-181.
- Çadırcı, Musa. "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kurulması Üzerine Bir İnceleme" *Belleten* 134/135 (1970), 409-419.
- Çadırcı, Musa. *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Durumları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- Dolama, Mehmet. *875 Numaralı Şer'îye Sicil Defterine Göre Tanzimat-ı Hayriye'nin İlk Yıllarında Bolu*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Döğüş, Necati. *Osmanlı Devleti'nde İmamlık (19. Yüzyıl İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Edirneli Oruç Bey. *Oruç Bey Tarihi*. haz. H. Nihal Atsız. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1972.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku*, İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2012.
- Emecen, Feridun M. "Osmanlılarda Yerleşik Hayat, Şehirliler ve Köylüler". *Osmanlılar*, 4/91-97. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Ergenç Özer. *XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.
- Ergenç, Özer. *Osmanlı Tarihi Yazıları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Ergenç, Özer. *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*. Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, 1995.
- Güler, Ümit. "Osmanlı Döneminde İmamların Mesleki Hayatlarında Karşılaştıkları Sorunlar (18. Yüzyıl Diyarbakır Eyaleti Örneği)". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2019), 1-31.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Mahalle İmamlarının Performanslarına Dair", *TESAM Akademi Dergisi* 1/1 (2014), 41-51.
- İbn Batuta. İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler*. haz. İsmet Parmaksızoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.
- İnalcık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye-I*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009.
- Karaman, Fikret vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kaya, Didem Sevtap. "Tanzimattan Cumhuriyetin İlk Yıllarına Bolu Şehri Mahallelerinin Nüfusu", *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi* 26/46 (Aralık 2021), 177-192.
- Kazıcı, Ziya. "Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi". *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*. ed. Vecdi Akyüz - Seyfettin Ünlü. 1/431-437. İstanbul: İlke Yayınları, 1996.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlıda Toplum Yapısı*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- Kuban, Doğan. "Anadolu Türk Şehri ve Tarihi Gelişimi Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerine Bazı Gelişmeler", *Vakıflar Dergisi* 7 (1968), 55-73.
- Kurt, Yılmaz- Ceyhan, Muhammed. *Osmanlı Paleografyası ve Osmanlı Diplomatası*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Küçükbaşçı M. Sabri. "İmam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22/178-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kütükoğlu, Mübahat S. "Mürûr Tezkiresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32/60-61. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mehmed Neşri. *Neşri Tarihi*. haz. Mehmet Altay Köymen, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1984.
- Mustafa Nuri Paşa. *Necayic ül-Vukuat* 3-4. haz. Neşet Çağatay, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1980.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Devleti'nde Kadı*. İstanbul: Kronik Yayınları, 2017.
- Ortaylı, İlber. *Tanzimat'tan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*. İstanbul: Hil Yayınları, 1985.
- Ortaylı, İlber. *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, Ankara: Cedit Yayınları, 2008.

- Özdemir, Rifat. *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 1-3. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Süme, Mehmet. "Osmanlı Taşra Teşkilatının Alt Birimi Mahalleye Bir Örnek: Bolu Eski Cami Mahallesi". *Tarih Okulu Dergisi* 11/ 33 (2018), 443-455.
- Şahin, Haşim. *Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022
- Şahin, İlhan. "Osmanlılarda Şehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/441-446. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Taş, Hülya. "Osmanlı Kadı Mahkemesindeki "Şühûdü'l-Hâl" Nasıl Değerlendirilebilir?" 44 (Bilig, 2008), 25-42.
- Topal Nevzat. "Aksaray Sancağı Mahalle ve Köy İdarelerinde Muhtarlık Teşkilatının Kurulması (1835)". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* (2017), 524-535.
- Türkçe Sözlük 2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Ünal, Mehmet Ali. *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013.
- Ünal, Mehmet Ali. *Osmanlı Tarih Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.
- Yurtışığı, Işıl. 979 Numaralı Bolu Şer'iyye Sicilinin XIX. Yüzyıl Bolu Tarihine Katkıları (H.1295-1296/M.1878-1879). Bolu: Bolu Halk Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları, 2009.

Ek-1: Mahsulü Doludan Zarar Gören Dörtdivan Köylülerine Yardım Edilmesi Hususunda Sadaret Makamına İmamlar Tarafından Gönderilen Telgraf Metni (BOA. DH. MTV, No. 52, Gömlek No. 53).

TELEGRAMME  **تلغرافنامه**

دولت عایه عثمانیه تلغراف ادارهسی
ADMINISTRATION DES TELEGRAPHES DE L'EMPIRE OTTOMAN
l'état n'accepte aucune responsabilité à raison du service de la télégraphie دولت تلغراف معاملاتندن دولای مسؤلیت قبول ایتمز (نخوته ۱)

Retransmission ou Expédition			RECEPTION			
تکرار کشیده و یا سوق			اخذ			
سوق نومروسی N ^o d'expédit.	کشیده اولان مرکز transmis à	Date	مأمور امضاسی Signature de l'employé	مأمور امضاسی Signature de l'employé	Date	سره نومروسی Réçu de N ^o d'ordre
۱۰۰		۱۰/۱۲/۱۳۰۵ H. ۱۰ M. ۰۵			۱۰/۱۲/۱۳۰۵ H. ۱۰ M. ۰۵	از منب

De Pour موردی **کرده**

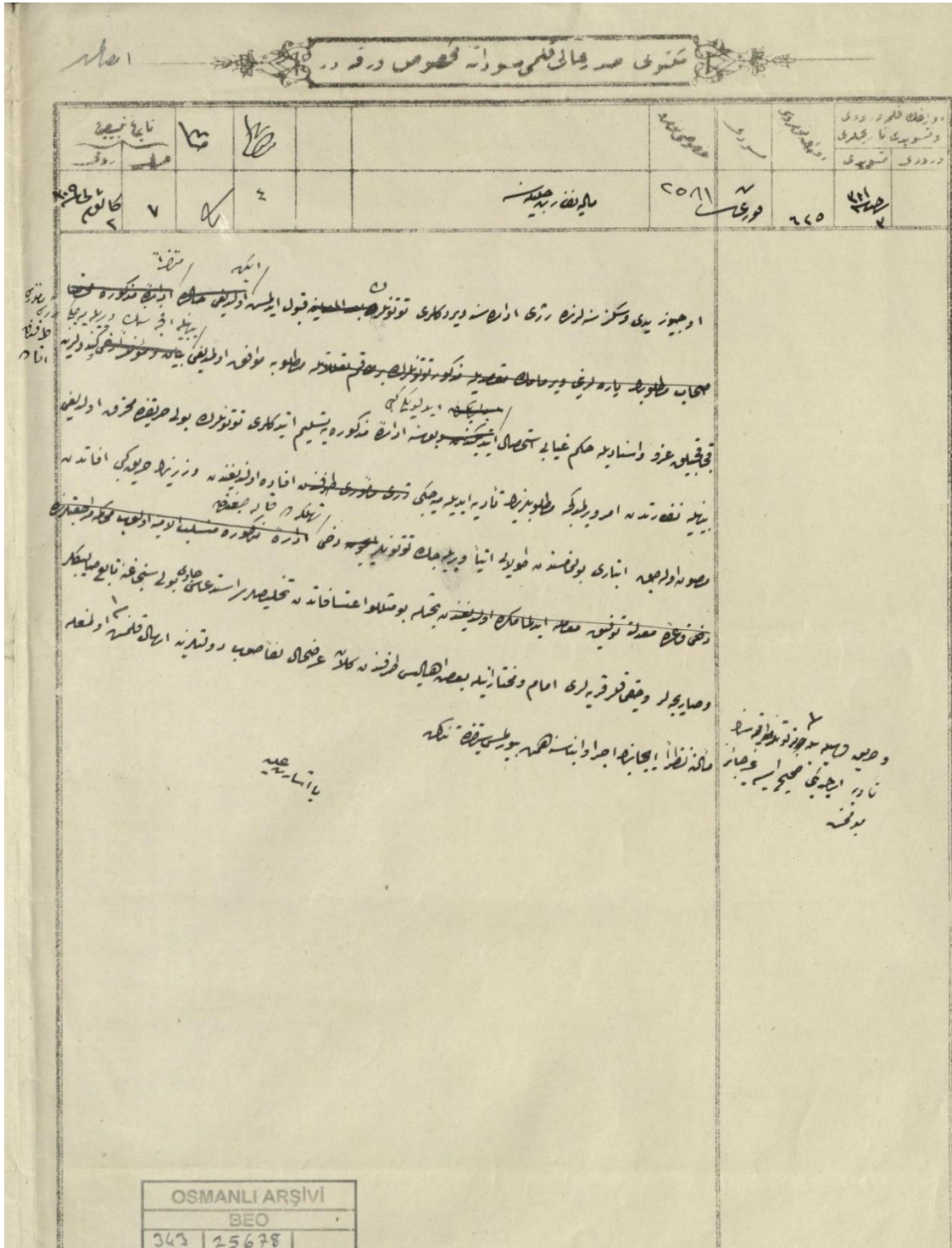
N^o Mots Date ساعت ۸ دقیقه ۰۵ تاریخ ۱۰/۱۲/۱۳۰۵ کلمات ۲۸۰ غروپ ۲

Voie Indic. Eventuelles **غیب** اشارت محتمله

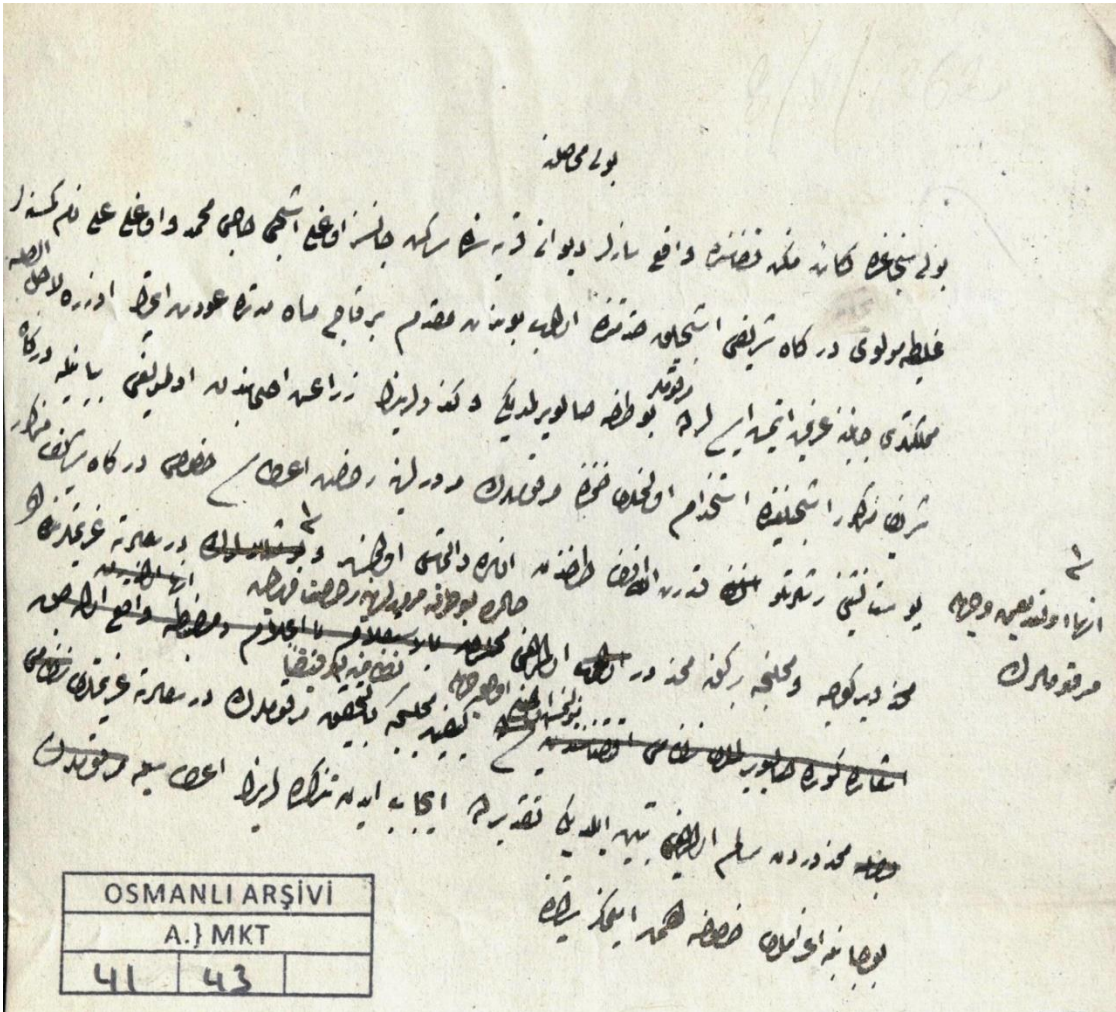
صدر اعظم بابت خطبه

بنا بر این که باغری آجه هجری یا خدیجه بود و طبق اولاد بی بی ملکت اجداسنده تر فضیلتی
هیات همی اولاد همی سوکیم و لغز ملتمز کاهوتتر اغیزه لهر زمانه خد و قربانه
ایدرز کجه سنه محسوطری طول محو اندی بی با قالدیر مدینه خرمه فور ماده
کویزک قفر الری مورینه سورینه دینه **ویدر** سنه طویلا رخدی آنظرلی توکتدی
التمه کوندر شدن قیسه عا دنا محاصره خلدی اوزوالله انا قوز دلدی طه
باور دلدی بی بیانه بی بیله و آملقده هو کزلقده منقوده خریار
ایدیور خانه اغلا پور بو تداغ اوج سنه دله برور و اوج ایدنه قلدیه از منب
منزملرک مختلرک اغیر پور هجری التمه کیرمه چاره سر قالد قلدیه محتاج
اطاردی بی بیله اگر چه زخیره نه فقیه نداری چاره سنه باقلتی حکومت
عمر اندک حکومت استان اول یازاری اولدیه باره بیله و برطنه عهده
ایدیورک در دیکره در ماله باره خیره **و** جمع بولام مدینه خدی قولا قبول در

Ek-2: Bolu'nun Salıbeyler, Sarıcalar ve Çakmaklar Köyleri Ahalisinin Reji İdaresine Verdikleri Tütünün Parasını Alamamalarının İmamlar Tarafından Dile getirilmesine Dair (BOA. BEO, No. 343, Gömlek No. 25678).



Ek-3: Galata Mevlevi Dergâhında Aşçılık Yapan Cansızoğlu Aşçı Hacı Mehmed ve Oğlu Ali'nin Bolu Mutasarrıflığından Mürur Tezkiresi Talebine Dair (BOA. A. MKT. No. 41, Gömlek No. 43).





e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 1
(Mayıs/May 2022)

Kur'ân'a Göre Toplumsal Tabakalaşma

Social Stratification According to the Qur'ân

Ramazan Barman

Dr., Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı

Dr., The Ministry of Family and Social Services
Malatya/Turkey

ramazanbarman@gmail.com
orcid.org/0000-0002-5835-881X



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 04 Şubat 2022

Date Received: 04 February 2022

Kabul Tarihi: 28 Mayıs 2022

Date Accepted: 28 May 2022

Yayın Tarihi: 31 Mayıs 2022

Date Published: 31 May 2022

Yayın Sezonu: Bahar

Publication Season: Spring

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1068261>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Barman, Ramazan. "Kur'ân'a Göre Toplumsal Tabakalaşma". *Dergiabant* 10/1
(Mayıs 2022), 149-176. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1068261>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Kur'ân'a Göre Toplumsal Tabakalaşma

Öz

Toplum, Kur'ân'ın temel konuları arasındadır. Toplumsal tabakalaşma, sosyal bir yapılanma olup tarihte yer almış tüm toplumlarda mevcuttur. Her toplum, tabakalaşma sebebiyle bünyesinde görünür ve görünmez eşitsizlikleri barındırmaktadır. Toplumdaki ekonomik ve sosyal eşitsizlikler tabakalaşmaya sebep olmaktadır. Tabakalaşma bireysel ve toplumsal eşitsizliklerin sonucudur. Tabakalaşma olgusu olumsuz sosyal ve ekonomik etkileri sebebiyle Kur'ân'da eleştirilmiştir. Peygamberlerin sınıfsız ve adil toplum inşa etmek için gönderildikleri beşerî toplumlarda, üst tabakayı oluşturan mele, mütref ve müstekbir sınıfları, ilahi mesajlara karşı koymak ve peygamberleri engellemek için sistematik çabalar göstermişlerdir. Peygamberlerden sonra ise ehl-i kitap toplumsal yapı içinde dinin müntesiplerinden oluşan, erbâb ruhbân ve ahhâr sınıfı, dünyevî menfaatleri için nübüvvet misyonunu bozmak ve vahyi tahrif etmek için gayret sarf etmiştir. Toplumsal yapıda üst tabakada yer alan mele ve mütref tipolojisi ile ehl-i kitap dindar toplumsal yapı içerisinde üst tabaka oluşturan ahhâr erbâb ve ruhbân sınıfları arasında benzerlikler bulunmaktadır. Birisi, peygamberler hayatta iken peygamberlerin misyonuna karşı çıkarken diğeri de peygamberler vefât ettikten sonra nübüvvetin misyonunu bozmaya çalışmıştır. Alt tabakada ise tarih boyunca mustaz'af, erâzîl, süfehâ, köleler, fakir ve miskînler sınıfı var olmuştur. Kur'ân'ın eleştirdiği mele, mütref, müstekbir ile ahhâr ruhbân ve erbâb sınıfları, desteklediği mustaz'af sınıfları, toplumsal tabakalaşmayı ifade etmektedir. Kur'ân'da mele, mütref ve müstekbir sınıfı, helak ile birlikte zikredilmiş, ahhâr, ruhbân ve erbâb sınıfı da şiddetle kınanmıştır. Bu sebeple Kur'ân, önceki vahyin müntesiplerine olduğu gibi Müslümanlar için de bir eleştiri kitabıdır. Bu çalışmada Kur'ân'da toplumsal tabakalaşma olgusu, betimsel analiz çerçevesinde sosyal sınıf ya da zümre ifade eden kavramlar bağlamında incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tabakalaşma, Müstekbir, Ruhbân, Mustaz'af.

Social Stratification According to the Qur'ân

Abstract

Society is among the basic subjects of the Qur'ân. In the human societies where the prophets were sent to build a classless and fair society, the upper strata of mala', mutraf and mustakbir classes made systematic efforts to oppose the divine messages and prevent the prophets. After the prophets, the class of akhbâr, ruhbân and arbâb, consisting of followers of religion in the social structure, made an effort to disrupt the mission of prophethood and falsify the revelation for their interests. Compared to the followers of the previous revelations, the Qur'ân is a book of self criticism for Muslims. For this reason, there are similarities between the mala' and mutraf typology in the upper strata and the akhbâr, ruhbân and arbâb, which form the upper stratum within the religious People of the Book. While one of them opposed the mission of the prophet who were alive, the other one tried to disrupt the mission of the prophethood, after the prophet passed away. On the other hand, in the lower strata: the mustad'af, scoundrals, slaves, and the poor have existed throughout history. The concepts of mala', mutraf and mustakbir, akhbâr, ruhbân and arbâb, which the Qur'ân criticize, express stratification. In the Qur'ân the class of mala', mutraf and mustakbir are mentioned together with akhbâr and the class of ruhbân and arbâb are also severely condemned. For this reason, the Qur'ân is a book of criticism for Muslims as well as for the followers of the previous revelation. In this study, the phenomenon of stratification in the Qur'ân is examined in the context of concepts expressing social class and groups.

Keywords: Tafsir, Stratification, Mustakbir, Clergy, Mustaz'af.

Giriş

Toplum ve tarih Kur'an'ın temel konuları arasındadır. Kur'an, evrenin yaratılışını, tarihini haber verdiği gibi peygamber kıssaları ile insanlığın tarihini haber vermektedir. Kur'an, bireysellikten, sosyalleşmeye, cemiyetleşmeye doğru dini yaşantı vurgusu yapmaktadır. Kur'an'ın amacı, insanları ve toplumları doğru yola (sırat-ı müstakim) sevk ederek yeryüzünde toplumsal adaleti sağlamak, adil ve eşitlikçi, toplum yapısı ile "hayır" medeniyeti inşa etmektir.

Toplumsal yapıda yer alan sınıfların özellikleri, farklılığın ve eşitsizliğin kaynağını oluşturmaktadır. Farklı özelliklere sahip bireyler, toplumda sosyal, ekonomik etkilere bağlı olarak eşit olmayan imkân ve konumlara sahiptir. Toplumsal yapı ve düzen iktisadi farklılaşmanın üzerine bina edilmektedir. Sosyo-ekonomik bir olgu olan tabakalaşma, farklı katmanlara sahip toplumsal bir yapıyı, toplum içindeki güç, servet ve refahın eşitsiz bölüşümünü, bireylerin konum ve etkisini ele almaktadır.¹ Sosyal farklılaşmalar ve eşitsizlikler sadece somut ve maddi olgular etrafında gerçekleşmemektedir. İnsanların derilerinin rengi, inanç tercihleri, etnik farklılıkları da toplumsal eşitsizlik kaynağı olabilmektedir.² Toplumsal eşitsizlikleri önlemek için Kur'an, etnik farklılık, sınıf ve kan bağına dayalı toplum anlayışı yerine tevhid inancına dayalı toplum anlayışını getirmiştir.³

Tabakalaşma, bütün toplumlarda yer alan sosyal bir gerçeklik olması nedeniyle Kur'an'da yer almış, toplumsal sınıf oluşturan aktörlerin yanlış davranışları kınanmış, olumsuz etkileri nedeniyle eleştirilmiştir. Toplumlar, üst tabakada idari, siyasi, dini ve entellektüel zümrelerden oluşan "mele", iktisadi zümrelerden oluşan sömürü ekonomi düzeni kuran "mütref" ve iktidar sahipleri "müsteğbirler" ile alt tabakadaki biyolojik, ruhi, zihni yönden mahrum, ekonomik bakımından sömürülerek güçsüz bırakılmış mustaz'af sınıflar bulunmaktadır.

İdari ve ekonomik gücü ellerinde tutan, mele, mütref ve müsteğbir sınıfı, peygamberlerin karşısında yer alırken, erbâb, ahabâr, ruhbân zümreleri de peygamberlerden sonra ehl-i kitap toplum içinde, dini tekellerine alan, ruhani imtiyazlı, ayrıcalıklı, kurumsal sınıflar oluşturmuş, peygamberlik misyonunu kendi çıkar ve menfaatleri için sû'istimal etmişlerdir.⁴ Bu sebeple dünyevi statü ve menfaatine düşkün olanlar, ilahi mesajlara karşı başka bir plan geliştirebilmiştir.

Kur'an'a göre topluma liderlik, önderlik yapanlar, iki kategoride gösterilebilir. Birincisi Şeytan'ın yolundan giden zulüm, ahlaksızlık yapan, toplumu sömüren mele, mütref ve müsteğbir⁵ ile haksızlık yapan ahabâr, erbâb ve ruhbân sınıflarıdır.⁶ İkincisi ise insanları

¹ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, ed. Cemal Güzel, çev. Hüseyin Güzel (İstanbul: Kırmızı, 2012), 340-348.

² Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1976), 140-150.

³ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975), 72.

⁴ Nurettin Turgay, "Kur'an'da 'Mütref Kavramı'", *Bilimname* 12/1 (2007), 83.

⁵ bk. el-Bakara 2/49; el-A'râf 7/16, 38, 88, 90; el-İsrâ 17/16, 71; Sâd 38/59, 60, 61.

⁶ bk. et-Tevbe 9/31.

hayra, hidayete ve adalete çağırان peygamberler ve onların yolundan giden, dünyevî kaygı taşımayan, imanında samimi, ihlaslı, muttaki mü'minlerdir.⁷

Ehl-i kitap toplumlarda Peygamberlerin misyonunu tahrif eden erbâb, ahbâr ve ruhbân sınıfları bulunmaktadır.⁸ Ehl-i kitap toplumlar, kendilerine kitap (Suhuf, Tevrat, Zebur, İncil, Kur'ân) verilmiş, peygamber gönderilmiş, ilahi kitaplara inanan toplumlardan oluşmaktadır.⁹ Ehl-i kitap toplumlarda toplumsal eşitsizlikler, dini anlayışlarla meşrulaştırılabilmektedir.¹⁰ Yüce Allah kitapları, insanlara, peygamberler aracılığı ile kavminin lisanı ile göndermiştir.¹¹ Vahyin anlaşılmasında özellikle peygamberlerden sonra da rehberlere, önderlere, bilginlere ihtiyaç duyulmuştur. İlahi kitaplar, peygamberlerden sonra, ehl-i kitap toplumsal yapı içinde, vahyi okuyup öğrenen bilgin (erbâb, ahbâr, ruhbân) sınıfları tarafından topluma açıklanmıştır. Tarihsel süreçte bu ilmiye veya din adamları sınıfı, toplumda statü oluşturarak sosyal bir zümreye dönüşmüş ve dini kendi çıkar ve menfaatleri için kullanmaları, haksızlık yapmaları sebebiyle, açıklanan olumsuz davranışları Kur'ân'da kınanmış ve eleştirilmiştir.

Bu çalışmanın amacı, Kur'ân kavramları bağlamında toplumsal sınıf oluşturan zümrelerin, toplumsal sosyo-ekonomik etkilerini ve tabakalaşmanın sonuçlarını ortaya koymak, Kur'ân'ın penceresinden, peygamberlerin gönderildiği beşerî toplumları ve peygamberlerden sonra oluşan ehl-i kitap toplumsal yapıyı analiz ederek Kur'ân'a göre sosyolojik bir vakıa olan toplumsal tabakalaşmayı ve olumsuz etkilerini incelemektir. Bu araştırma ile tefsir ve sosyoloji literatürüne bir katkı sunulması hedeflenmektedir.

Araştırma konusu olan Kur'ân'da toplumsal tabakalaşmaya işaret eden kavramlar arasında sosyolojik yönden işlevsel ve ilişkisel bağlantı kurulmuştur. Bu çalışmada toplumsal sınıf ve tabakalaşmanın sebepleri, olumsuz etkileri, sonuçları, Kur'ân'ın konuyla ilgili değerlendirmeleri ele alınmıştır. Toplumsal yapıda bireysel rol alan örnek kişi ve olumsuz sembol isimler çalışmanın dışında tutulmuştur. Kur'ân'da tabakalaşma olgusu, üst tabakada yer alan mele, mütref ve müstekbir ile ahbâr, ruhbân, erbâb sınıfları, alt takakada ise müstaz'af, erâzil, süfehâ, köle ve miskîn sınıfların incelenmesiyle sınırlandırılmıştır.

Toplumsal tabakalaşma, sosyolojinin temel konuları arasında yer almaktadır. Sosyal bir vakıa olan tabakalaşma, toplumların sosyolojik yapısında yer alması nedeniyle Kur'ân'da ele alınmış ve ekonomik, dinî, sosyal, kültürel olumsuz etkileri nedeniyle eleştirilmiş, sınıfsal aktörlerin davranışları kınanmıştır.

Toplumsal tabakalaşma tanımlamasında statü, saygınlık, üstünlük, toplumsal itibar ve ekonomik güç unsurlarını ihtiva eden sınıflar ele alınmış, sosyal, ekonomik ve politik dinamiklerle değerlendirilmiş, tabakalaşma olgusu, vahiy ve peygamberler tarihi içerisinde konumlandırılmıştır. Daha önce yapılan çalışmalarda konu kavramları birbirinden

⁷ bk. el-Bakara 2/275; İbrâhîm 14/5; el-Ahzâb 33/21; el-Mümtebine 60/4, 6.

⁸ bk. el-Bakara 2/246; el-A'râf 7/60, 66, 75,88; el-İsrâ 17/16; el-Vâkıa 56/45; en-Nahl 16/22.

⁹ Remzi Kaya, "Ehl-i Kitap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/516-517.

¹⁰ Enver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan, 2012), 325, 352, 526, 527.

¹¹ bk. İbrâhîm 14/4.

bağımsız, müstakil olarak incelenmiştir. Araştırmamızda konu kavramları Kur'ân'a göre toplumsal tabakalaşma bağlamına göre incelenmesiyle önceki çalışmalardan ayrılmaktadır.

Nitel araştırma yöntemi ile gerçekleştirilen bu çalışmada literatür taraması modeli kullanılmıştır. Çalışmada elde edilen veriler içerik analiz tekniği ile araştırmacı tarafından analiz edilip değerlendirilmiştir.¹²

Araştırma kavramlarını sosyolojik açıklamaları için sosyoloji bilimi verilerinden faydalanılmış, konu kavramlarının tefsir açıklamaları ise klasik ve modern tefsirlere, makalelere, lügavi anlamlar için klasik lügatlere başvurulmuştur. Bu çalışma, kuramsal bir çalışma olup konu kavramları işlevsel yaklaşımla, sosyolojik bakışla ele alınarak Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

1. Toplumsal Tabakalaşma

Toplumsal yapıyı meydana getiren piramidik bölmelere tabaka adı verilmektedir. Bireysel eşitsizlikler, toplumsal eşitsizlikleri ihtiva eden tabakalaşmayı oluşturmaktadır. Tabakalaşma bütün toplumsal sistemlerin genel özelliğidir. Tabakalaşma, kökleri tarihsel toplumsallaşma sürecinde oluşan toplumsal yapıda çıkar gruplarının elde ettiği ekonomik güç, sosyal karizma, statü çerçevesinde, toplumsal kaynakların, ödüllerin imtiyaz sahibi guruplara, sınıflara, nasıl dağıtıldığını anlatan sosyoloji terimidir.¹³

Tabakalaşma kavramı jeoloji biliminden sosyal bilimlere geçmiş bir kavramdır. Yeryüzünden derinlemesine bir kesit alınarak araştırma yapılması gibi toplum içinde farklı katmanları ve katmanlar arasındaki sosyal ilişkilerin hiyerarşik incelenmesini konu edinmektedir. Toplumsal yapıda bulunan insanlar sosyal, kültürel ve ekonomik özelliklere göre farklılık göstermektedir. Toplumda farklılık gösteren zümreler, benzer özellikleriyle bir araya gelmesi ve bir hiyerarşi oluşturması tabakalaşmayı meydana getirmektedir.

Toplumsal yapıda yer alan sınıflar iktisadi ve sosyal farklılıklar taşımaktadır. Sosyal tabaka (*social stratum*), toplumda sosyo-ekonomik avantaj ve dezavantajları birbirine benzeyen insan grubunu tanımlamaktadır. Bir insan gurubunun sosyal sınıf özelliğine sahip olması için bireyleri arasında meslek grubu, eğitim düzeyi, gelir düzeyi, yaşam tarzı, sınıf şuuru bakımından yeterli denklik ve benzerlik bulunması gerekir.¹⁴

Geleneksel antik ve tarım toplumlarında alt ve üst sınıf yaygınken 18. yüzyılda Fransız ihtilali ve sanayi devrimi ile başlayan toplumsal değişimler sürecinde ücretli, emek karşılığında çalışan kesimlerin gelirlerinin yükselmesi ile orta sınıf önem kazanmıştır. Böylece toplumsal tabakalar genel olarak alt orta ve üst tabaka şeklinde üç gruba ayrıldığıını söylemek mümkündür.¹⁵

¹² W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayınodası, 2014), 164-166.

¹³ Anthony Giddens, *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*, çev. Ömer Baldık (İstanbul: Birey, 1999), 161-171; Philippe Beneton, *Toplumsal Sınıflar*, çev. Hüsnü Dilli (İstanbul: İletişim, 1991), 10.

¹⁴ Beneton, *Toplumsal Sınıflar*. 10-16; Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1964), 19-23.

¹⁵ Giddens, *Sosyoloji*, 358-362; Zerrin Aslan, "Geçmişten Bugüne Eleştirel Bir Orta Sınıf Değerlendirmesi", *Toplum ve Demokrasi* 13-14 (2012), 60; Mustafa Aydın, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi* (İstanbul: Pınar, 2015), (İstanbul: Pınar, 2017), 239.

Tabakalaşma, her toplumun sosyal yapısında bulunan evrensel, sosyolojik ve eşitsizlikleri barındıran bir olgudur. İnsanlar arasında eşit olmayan, benzer statüdeki bireylerin meydana getirdiği sınıfsal yapıları ifade eden tabakalaşma,¹⁶ toplumsal yapının analizinde, sosyo-kültürel yapının çözümlemesinde temel göstergelere sahiptir.¹⁷ Tabakalaşma, kaynakların, hizmetlerin, ödüllerin, sosyal prestijin eşitsiz dağılımı ile bu eşitsizlikleri meşrulaştıran inanç ve değerler sistemini de analiz etmeyi gerektirmektedir.

Tabakalaşma biçimleri yalnızca iktisadi bakımdan değil, çok boyutlu sosyal, dini ve kültürel dinamik yapılarla kendini gösteren, bireysel ve toplumsal varoluş biçimleri arasındaki eşitsizlikler, hiyerarşiler, tahakküm mekanizmalarını da içermektedir.¹⁸ Cemiyetlerin dini yaşantısında tezahür eden farklı dindarlık tipolojileri, toplumsal farklılaşmaya neden olabilmektedir.¹⁹ Tabakalaşma sosyo-ekonomik koşullara bağlı sosyal, siyasi, ekonomik, dini, kültürel ve sembolik eşitsizlikleri ya da farklılıkları incelemektedir. Herhangi bir açıklama ile belirlenmeyen sosyal sınıflar, bireyler arasında ekonomik ve sosyal temelli farklılıklara dayanmaktadır.²⁰

Statü, insanın içindeki manevi boşluğun, toplumun bireye kabul ettirdiği, beşerî kriterlerle oluşturulmuş unsurlarla doldurulmasıdır. Statü arzusu, ihtiyaçlar piramidindeki insanın temel ihtiyaçlarının karşılanmasından sonra kendisini gerçekleştirme isteği ile toplumsal hiyerarşide bir yer edinme arayışı, üstün olma duygusundan meydana gelmektedir.²¹ Statü, toplum tarafından belirlenen statü kriterleri olan, şan şöhret, servet, karizma, itibar kazanma arzusundan doğmaktadır. Statü sahipleri kendi çıkar, menfaatleri için toplumu organize etmektedirler.²²

Yüce Allah'ın gönderdiği peygamberler, hiçbir zaman statülü ve sınıflı bir insan olduklarını düşünmemiş, özel bir kıyafet tercih etmemiştir. Toplumsal adaleti sağlamak için mücadele etmişlerdir. Hz. Davûd ve Hz. Süleyman'a lütfedilen saltanat (krallık), onları samimiyetle Allah'a yönelmeye ve güzel bir kul olmaya engel olmamıştır.²³ Toplumsal görev, yetki ve sorumluluğunda samimi, hakkaniyetli, adil, peygamber ahlaklı, mazlumu koruyan, zalime karşı duran yönetici ve din adamları, salih ve hayırlı amelleri nedeniyle en güzel ödülü ve övgüyü hak etmişlerdir.²⁴

¹⁶ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat, 1999), 710.

¹⁷ Yunus Kaya, *Türkiye'de Toplumsal Değişim*, ed. Lütfi Sunar (Ankara: Nobel, 2014), 156.

¹⁸ Gül Özateşler Ülkücan, "Toplumsal Tabakalaşma ve Eleştirel Kültür Çalışmalarının Kesişim Noktaları", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (2017), 130, 131.

¹⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*. 297; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: İletişim, 1998), 365.

²⁰ Raymond Aron, *Sınıf Mücadelesi*, çev. Erol Güngör (İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1973), 6-50; Beneton, *Toplumsal Sınıflar*, 52; Pierre Laroque, *Sosyal Sınıflar*, çev. Yaşar Gürbüz (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1969), 13; Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, 150-153.

²¹ Alain de Botton, *Statü Endişesi*, çev. Ahu Sila Bayer (İstanbul: Sel, 2005), 10-15; Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yay, 2001), 32, 48, 104, 144; Mustafa Tekke, "Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisinin En Son Düzeyleri: Kendini Gerçekleştirme ve Kendini Aşmışlık.", *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/4 (2019), 1706; Raylene Chang, "Kendini Gerçekleştiren İnsanın Özellikleri: Doğu ve Batı'dan Görüşler", çev. Müge Demir, *ABMYO Dergisi* 21 (2011), 12.

²² Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 59.

²³ bk Sâd 38/17,30; el-En'âm 6/84; en-Neml 27/20.

²⁴ bk el-Bakara 2/25,82,277; en-Nisa 4/122; el-Kehf 18/30.

Peygamberler, insanlar gibi bir beşer olduklarını, sadece vahiy aldıklarını, Allah'tan başkasına tapmamış, itaat etmemiş, insanları kendilerine taptırmamış, bunun için ikazlar da bulunmuşlar, önce kul, sonra elçi olduklarını (abduhu ve resuluhu) açıklamışlardır.²⁵ Bir beşer gibi çarşı ve pazarlarda dolaşması, köşkleri, hazineleri olmaması dahi tuhaf karşılanmıştır.²⁶

Tabakalaşma, prestij, statü, güç ve otoriteye göre maddi veya manevi imkanları elde etmede ortaya çıkan oluşum süreci olarak ifade etmek mümkündür.²⁷ Toplumsal eşitsizlikler, servetin eşit olmayan dağılımını, güç, itibar, statü, sınıf, cemaat, kabile, cinsiyet, eğitim ve meslek gibi farklılıklarda kendini gösteren, eşit olmayan ödül ve fırsatları ifade etmektedir.²⁸

2. Kur'an'da Toplumsal Tabaka

Peygamberler, tevhide dayalı adil ve sınıfsız bir toplum düzeni inşa etmek için gönderildikleri beşerî toplumlarda, üst tabakada yer alan mele, mütref ve müstekbir sınıfların direnci ile karşılaşmıştır. Peygamberlerden sonra ise ehl-i kitap dindar toplum içinden oluşan erbâb, ahhâr ve ruhbân sınıfları da üstünlük ölçüsü olan takvanın yerine, dünyevileşme sonucu elde ettikleri statü ile peygamberlerin tevhide dayalı inşa ettikleri adil ve eşitlikçi toplumsal düzeni bozma çabasına girmişlerdir. Mele, mütref, müstekbir ile erbâb ahhâr ve ruhbân sınıfları ekonomik, statü, sosyal güç, iktidar, dinî temelli olup toplumu ve müstaz'af sınıfları sömürmektedir.

Mele, mütref ve müstekbir sınıfları, peygamberlerin davet ve tebliğ mücadelelerini konu edinen Mekkî surelerde de yer almaktadır.²⁹ Ahhâr, erbâb ve ruhbân³⁰ sınıfları ise ehl-i kitap, toplumsal yapıda din bilginleri tarafından ihdas edilmiş, İslâm toplum ve kurumlarının oluşturulduğu, Medeni surelerde (Âli-İmrân, el-Mâide, et-Tevbe, el-Hadîd) yer almıştır. Ehl-i kitap din bilginlerinin bir kısmı, edindikleri toplumsal statü ile ilahî dinin, asli mahiyetini değiştirme, bununla toplumu sömürme, kişisel çıkar ve menfaat sağlama yoluna düşmüştür.³¹ Ahhâr, erbâb ve ruhbânlık dinî değerlerle uydurulmuş, üstünlük esasına dayalı, sınıfsal imtiyaz ve ayrıcalıklara sahip zümrelerdir. Sınıflaşma, toplumsal statü ve servetle üstünlük esasına dayanmaktadır. Gerek beşerî toplumlarda sömürü amaçlı gerekse ehl-i kitap toplumlarda, dinî bir temele dayandırılan toplumsal zümreler, olumsuz ve yanlış davranışları nedeniyle Kur'an'da eleştirilmiştir. Kur'an, soy bağına (asabiyyet), menfaat,

²⁵ bk. el-Mâide 5/116,117,118; İbrâhîm 14/11; el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

²⁶ bk. el-Furkân 25/7, 8, 20.

²⁷ Günay, *Din Sosyolojisi*, 357; Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1963), 9; Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 742-744; Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Atilla Kitapevi, 2001), 351.

²⁸ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 210, 211.

²⁹ el-Bakara 2/246.

³⁰ bk. et-Tevbe 9/31, 34; el-Hadîd 57/27.

³¹ Salime Leyla Gürkan, "Ruhbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/205.

sömürü, güç ve sınıfsal üstünlük esasına dayalı toplumsal yapı, sınıflaşma yerine tevhid, adalet,³² meşveret³³ ve takva³⁴ üzerine bina edilen toplum anlayışını getirmiştir.³⁵

Mekke'de, ticaret ve yönetim, üst tabakayı oluşturan, Kur'ân'ın ilk muhatapları olan mele, mütref ve müstekbir sınıfların elindeydi. Kusay'ın oğlu Abdi Menaf, bölgedeki Bizans, İran ve diğer ülkelerle ilişkilerini geliştirmek için siyasi ve ekonomik antlaşmalar yapmıştı.³⁶ Yemen ile Suriye arasında antik ticaret yolu kullanılmaktaydı.³⁷ Mekke'yi yöneten mele-mütref, (aristokrat, burjuva, oligark) aileler, kışın güneye (Yemen), yazın kuzeye (Şam-Irak) yaptıkları ticaret³⁸ ile sermayelerini ve refah seviyelerini artmış, sömürme düzeni ile elde ettikleri servetle, Mekke'de lüks bir yaşam içinde içkili, sefahatli bir hayat sürüyorlardı.³⁹

Mekke'de oligarşik kabile asabiyeti temelli bir site devleti mevcuttu. Mekke toplum yapısında kabileciliğin ve zenginliğin tabakalaşma yapısına belirgin etkisi bulunmaktadır.⁴⁰ Kur'ân nazil olmaya başlayınca Hz. Muhammed'e karşı muhalefet cephesinin oluşmasında kabile asabiyeti, ekonomik ve sosyal gücü elinde bulunduran üst tabaka kendini göstermiştir. İbn Kesir, En'âm Suresi 33-36. ayetlerin açıklamasında, Mekke'nin önde gelen entelektüel isimlerinden Ebu Cehil'in şöyle dediğini belirtmektedir; Biz ve Abdi Menaf oğulları şeref için birbirimizle yarışıyorduk. Onlar insanlara yedirdi, biz de yedirdik. Onlar insanlara verdiler, biz de verdik. Sanki birbirimizle yarışan süvariler gibiydik. Ancak şimdi onlar, Sema'dan vahiy getiren peygamber bizdendir, diyorlar, şimdi biz buna nasıl karşılık verelim? Allah'a yemin olsun ki, ona iman edip tasdik etmeyeceğiz demiştir.⁴¹ Bu konuşma, kabilelerin sınıf rekabetini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Mekke'nin idari taksimatın başında *Darü'n-nedve'* parlamentodaki başkanlık ve diğer görevler (Sikaye, Ukab, Rifade, hicabe, Meşveret, Sifaret, Eysar, Hukume) gelmektedir. Darun-Nedve idari görevler, kabile ve kişilerin sosyal ve ekonomik statüsünü belirliyordu.⁴² Bu görevler babadan oğula tevarüs yoluyla geçmekteydi. Kureyş kabilesi büyük bir nüfuza sahipti. Geçmiş Hz. İbrahim'e uzanan Kâbe'nin ticaret açısından değeri ve önemi büyüktü. Güçlü idarî, kabilevi bir yapıya sahip Mekke aristokratları, kendi statülerini ve sınıflarını

³² bk. el-Bakara 2/163; Âl-i İmrân 3/2, 6; en-Nahl 16/90.

³³ Âl-i İmrân 3/159.

³⁴ el-Hucurât 49/13; Âl-i İmrân 3/102; el-Mâide 5/108; Yûnus 10/6; es-Sâffât 37/124.

³⁵ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 72.

³⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi Hayatı ve Eseri*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan, 2008), 48; 372; Said Afganî, *Esvâku'l-Arab fi'l-cahiliyye ve'l-İslâm* (Kahire: Daru'l Fikr, 1984), 20-25; Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1993), 4/110-25.

³⁷ bk. Sebe 34/18, 19.

³⁸ bk. Kureyş 106/2.

³⁹ Derzeve, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1/90; W. Montgomery Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, çev. Rami Ayas - Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986), 10-11; Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 21.

⁴⁰ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi, 1989), 1/51; Hekim Tay, "Mekke Toplumunda Sosyal Tabakalaşmanın Mekki Ayetlerdeki İzdüşümü", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2016), 35.

⁴¹ Ebü'l Fida İmaduddin İsmail b. Şihabiddin Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 6/28; İzzet Derzeve, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün, 2011), 2/48, 49.

⁴² Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdillâh Ezrakî, *Ahbârü Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-asâr*, ed. Rüşdi Es-Salih (Mekke: Mektebetü's-Sekafe, 2002), 1/108; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 41.

değiştirecek her türlü toplumsal harekete, değişime karşı çıkmış ve Hz. Muhammed'e şiddetle muhalefet etmişlerdi.⁴³

2.1. Mele Sınıfı

“Mele” kelimesinin sözlükteki kök anlamı, bir şeyin (şeref, itibar ile) dolu olması, servet, itibar ve ihtişamıyla toplumda göz dolduran zümreleri ifade etmektedir. Terim anlamı ise konumu yüksek, başkan, eşraf makam/yetki sahibi yönetici, kariyer sahibi, iktidar eliti, toplumun eşrafı, ileri gelen seçkinler, asilzade, danışman, müşavir, sözüne itibar edilen gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁴ Mele cemiyette bir görüş etrafında bir araya gelen saygınlık, heybet, statü, fikir ve duruşları ile gözleri, kalpleri dolduran, ileri gelen sınıfı belirtmektedir.⁴⁵

Kur'an'da mele terimi⁴⁶ “İsrailoğullarının seçkinleri, reisleri, eşrafı”⁴⁷ “İsrailoğullarının önde gelenleri”⁴⁸ toplumun ileri gelenleri, müstekbir inkârcı elebaşlar,⁴⁹ devletin önde gelen danışmanları,⁵⁰ melei ala ise⁵¹ yüce topluluk anlamında melekler şeklinde tefsir edilmiştir.⁵² Kur'an'da mele, mütref, müstekbir, sâdât, kübera sınıfları, toplumsal hedeflerde iş birliği içindedir.⁵³

Mele kelimesi Kur'an'da otuz defa geçmektedir.⁵⁴ Peygamberlerin gönderildikleri toplumlarda, “mele” sınıfı, kurdukları sosyal idari düzenle toplumsal statülerini kaybetmemek için Peygamberlere karşı şiddetli bir mücadele içine giren, toplumun ileri gelen iktidar elitlerinden oluşmaktadır.⁵⁵

⁴³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 700-702; Mehmet Salih Arı, “Cahiliye Toplumundan Medeni Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir sosyal Düzenin Doğuşu”, *İstem* 4 (2004), 181.

⁴⁴ Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Darus-Sadr, ts.), 1/158, 159.

⁴⁵ bk.Yûsuf 12/43; Neml 27/38; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarin, 2015), 943; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979) 4/2862.

⁴⁶ el-Bakara 2/246.

⁴⁷ Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer Taberî, *Câmiu'l- beyân fi te'vîli âyi'l- Kur'an*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Daru Hicr, 2001), 4/435; Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Muhammed Boynukalın (İstanbul: Mizan, 2005), 2/137.

⁴⁸ Ebu'l Ala Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Ali Ünal - M. Han Kayani (İstanbul: İnsan, 1991), 1/190.

⁴⁹ bk. el-Mü'minun 23/24, 33; Hûd 11/25-27.

⁵⁰ en-Neml 27/29, 30.

⁵¹ es-Sâffât 37/8; Sâd 38/69.

⁵² Mustafa Öztürk, “Mele-i A'la”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2/242.

⁵³ bk. el-İsrâ,17/16; el-Ahzâb, 33/67.

⁵⁴ bk. el-Bakara 2/246; el-A'râf 7/ 60, 66, 75, 88, 90, 103, 109, 127; Yûnus 10/75, 83, 88; Hûd 11/27, 38, 97; Yûsuf 12/43, 75; el-Mü'minun 23/24, 33, 46; eş-Şuarâ 26/34; el-Kasas 28/20, 32, 38; Sâd 38/6; ez-Zuhuf 43/46.

⁵⁵ Halil Bin Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, ed. Mehdî el-Mahzumi - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1988), 8/346; İbrahim Çelik, “Mele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/36, 37.

Kur'ân'da mele sınıfı,⁵⁶ peygamberleri ve onlara iman edenleri horlayan,⁵⁷ peygamberleri sihirbazlıkla suçlayan, kıssaların birer mitololoji olduğunu iddia eden,⁵⁸ sömürü şirk düzenleriyle, putlara ve atalarına bağlı kalmaya davet edip toplumu baskı altında tutan,⁵⁹ inananlara eziyet edip⁶⁰ yurtlarından, yerlerinden sürgün eden,⁶¹ gösterişli hayat süren, insanları doğru yoldan saptıran,⁶² toplumdaki zayıfları ezen özellikleriyle tanıtılmaktadır.⁶³

Bir ayette “*Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmış? dedi*”⁶⁴ şeklinde yeniden dirilişe itiraz eden kişinin, Mekke'nin ileri gelen kodamanlarından Ubey b. Halef, As b. Vail, Ebu Cehil ve Velid b. Muğire'nin ismi geçmektedir.⁶⁵

Siyasi, dinî, idari, askeri, bürokratik ve politik kategoriye oluşturan mele sınıfı, toplumda bir güç sahibi olduğu, halkın inançları üzerinde etkili oldukları, insanlara psikolojik ve fiziksel şiddetle korku verdikleri, büyüklük tasladıkları, toplumu sömürdükleri, peygamberlere işkenceler yaptıkları, yerlerinden yurtlarından göçe zorlayıp sürgün ettikleri, Kur'ân tarafından haber verilmektedir.⁶⁶

Hz. Mûsâ, kıssasında mele sınıfı “*firavun ve önde gelenler*” şeklinde sıkça zikredilmiştir.⁶⁷ Hz. Mûsâ ve diğer peygamberler, toplumun ileri gelen üst tabakadaki ekâbirler tarafından sihirbazlıkla suçlanmıştır. Firavun ve toplumun önde gelen üst tabakadaki kişileri (firavun ve mele'si), erkekleri, çocukları öldürmüş, kızları sağ bırakmış ve hatta Hz. Mûsâ'yı öldürme teşebbüsünde de bulunmuşlardır.⁶⁸

Hz. Nûh, gemi yaparken kavminin üst tabaka ileri gelenleri, alay ederek, (erâzilunâ, bâdiye er-rey) sığ görüşlü, ayak takımının ancak kendisine iman ettiğini söylemişlerdir. Toplumun üst tabaka önde gelenleri, insanların Hz. Nuh'a ve diğer peygamberlere iman etmelerini engellemek için işkence yaptıkları Kur'ân'da haber verilmektedir.⁶⁹

Hicr şehrinde bozgunculuk yapan, toplumun üst tabaka ileri gelenlerinden oluşan dokuz kişilik çete, uğursuz gördükleri Hz. Salih'i ve ailesini ortadan kaldırmayı tasarlayıp kan davasında bulunacaklara, biz Salih ailesinin yok edilmesi işinde orda değildik veya kimin öldürdüğünü görmedik demeyi planlıyorlardı. Onlar tuzak kurarken Hz. Salih kendisine inananlarla birlikte Hicr şehrini terkedip ayrılmış ve sonra Semud kavmi de

⁵⁶ Yûnus 10/75; el-Mü'minin 23/33.

⁵⁷ bk. el-A'râf 7/75, 88,90; Hûd 11/27, 38; ez-Zuhruf 43/47.

⁵⁸ bk. Kalem 68/15; Ramazan Barman, “‘Esâtiru'l-Evvelin’ Bağlamında Kıssa ve Mitoloji İlişkisi”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 640-652.

⁵⁹ Sâd 38/4-14; el-A'râf 7/109; eş-Şuarâ 26/34.

⁶⁰ el-A'râf 7/99, 90.

⁶¹ bk. el-Enfâl 8/47; el-Hac 22/40; el-Haşir 59/8.

⁶² bk. Yûnus 10/88.

⁶³ bk. el-A'râf 7/75; Sebe 34/3, 33; Elmalılı, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, 5/3452; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/587.

⁶⁴ Yasin 36/78.

⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l- beyân*, 19/486-488; Muhammed Tahir İbni Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru Tunusiyye, 1984), 23/73.

⁶⁶ bk. el-A'râf 7/75, 88, 90, 92, 109, 127, 141; Yûnus 10/88; Hûd 11/87; İbrâhîm 14/13; eş-Şuarâ 26/176.

⁶⁷ el-Araf 7/103; Yûnus 10/75, 83; Hûd 11/97; el-Mü'minin 23/46.

⁶⁸ bk. el-Kasas 28/20; el-A'râf 7/127, 109, 141; Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 2/565.

⁶⁹ bk. el-A'râf 7/59,60, Hûd 11/27, 38; el-Mü'minin 23/24; Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 3/165.

şiddetli bir depremle yok olmuştur.⁷⁰ Bu kıssa Hz. Muhammed için bir teselli, üst tabakadaki Kureyşli müstekbir mele ve müşrikler için bir uyarı olmuştur.⁷¹

Kur'ân kıssalarında toplumun üst tabakasını oluşturan mele, mütref ve müstekbir sınıfların, peygamberlere ve iman edenlere karşı çetin mücadele ettiği, risalet ve ilahi davete karşı çıktığı, fiziki ve psikolojik şiddet uyguladığı için helake maruz kaldıkları görülmektedir. İlahi risalete muhatap olan Mekke'nin mele ve mütref sınıfı da Hz. Muhammed'e karşı, önceki peygamberlere yapıldığı gibi alay, tahkir, inkâr ve sürgünle tehdit ederek hicrete mecbur bırakmışlardı.⁷²

Mekke'de nazil olan A'râf suresinde, önceki peygamberlerden Hz. Mûsâ, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Salih, Hz. Şuayb'ın kavmi ile tevhid mücadelesindeki tarihsel hadiseler ve o toplumların önderlerinin (mele) yaptıkları haber verilmektedir. Hz. Muhammed'in Mekke'deki tevhid mücadelesinde yapılan itirazlar ile önceki peygamberlerin tevhid mücadelesine yapılan itirazlar arasında büyük benzerlikler görülmektedir. Bu benzerlikler müşriklerin mele peygamber talebi, ayet ve kıssaları alaya almaları, peygamberleri ve iman edenleri küçümsemeleri, akılsızlıkla itham etmeleri, sihirbazlıkla suçlamaları, peygamberliğin toplumun ileri gelen eşrafından birine gelmesi gerektiği şeklinde sıralamak mümkündür.⁷³ Önceki peygamberlerin toplumun önde gelen mele, mütref ve müstekbirleri ile mücedelelerini anlatan bu kıssalar Hz. Muhammed'in siyer ve sireti bağlamında düşünüldüğünde Hz. Muhammed'e ve ona inanan mü'minlere direniş gücü verdiği görülmektedir.⁷⁴

Müfessir Sa'lebi (ö. 427/1035), Mekke'nin ileri gelen, asilzade (mele, mütref ve müstekbir) olan yirmi beş kişinin ismini saymaktadır.⁷⁵ Tefsir kaynaklarında verilen bilgilere göre Daru'n-Nedve meclis üyeleri olan mele sınıfı, Ebu Talib'in evinde bir toplantı düzenlenmiş, bu toplantıda, tek ilahı kabul etmeyip putlara bağlı kalmaya ve Hz. Muhammed'in yalancı bir sihirbaz olduğunu iddia ederek, Ebu Talib'ten Hz. Muhammed'i himaye etmemesini istemişlerdir.⁷⁶

2.2. Mütref Sınıfı

Servetle şımarıp azgınlaşan, burjuva sınıfını ifade eden "mütref" kelimesi, Kur'ân'da ism-i meful çoğul şeklinde beş yerde,⁷⁷ fiil halinde üç yerde⁷⁸ geçmektedir. Mütref kelimesi ile eş anlamlı "batar" kelimesi de iki yerde fiil şeklinde geçmektedir.⁷⁹

⁷⁰ el-A'râf 7/73-79, 131; Hûd 11/61-68; eş-Şuarâ 26/141-159; Ömer Faruk Harman, "Hicr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/454.

⁷¹ bk. el-Enfâl 8/30.

⁷² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 92, 93.

⁷³ el-En'âm 6/8 52, 53; el-A'râf 7/60-150; et-Tevbe 9/65; ez-Zuhruf 43/31; el-İsrâ 17/94, 96.

⁷⁴ Emin Işık, "A'râf Suresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/259, 261; Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İşaret, 2000), 42.

⁷⁵ Ebû İshak Ahmed Es-Sa'lebi, *el-Keşfu ve'l-beyân (Tefsiru's-Sa'lebi)*, ed. el-İmam Ebu Muhammed b. Aşûr - Nezîr es-Saidî (Beirut: Daru'l-İhyau-Turasi'l-Arabî, 2002), 8/178.

⁷⁶ bk. Sâd 38/4, 5, 6. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/17, 23; İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/74, 75.

⁷⁷ bk. el-İsrâ 17/16; el-Mü'minûn 23/64; Sebe' 34/34; ez-Zuhrûf 43/23; el-Vâkıa 56/45.

⁷⁸ bk. Hûd 11/116; Enbiyâ 21/13; el-Mü'minûn 23/33.

⁷⁹ bk. el-Enfâl 8/47; el-Kasas 28/58.

Lügatte mütref; lüks, refah ve bolluk içinde yaşama anlamındadır. “*Tereffüh*” nimet içinde geniş ve rahat bir yaşamı ifade etmektedir.⁸⁰ Mütref, lüks ve rahat yaşayan, maişeti geniş, dünya lezzetlerinden faydalanan kimsedir.⁸¹ Terim olarak maddi zenginlik sahibi, zevk ve refah peşinde olan, zenginliği kendisine prestij edinen, gösterişçi, iman etmeyi gururlarına yediremeyen kibirli kimselerden oluşan imtiyazlı (burjuva, oligark) sınıfını belirtmektedir.⁸²

Mütref, servet ve zenginlik bakımından toplumda itibarı ile konum, güç elde eden, hayatın tadını çıkararak, haz ve keyif peşinde koşan, gösteriş ve taşkınlık yapan, ahlaki endişeleri olmayan, kibirli, kendini beğenmiş, toplum üzerinde etkili ve söz sahibi olan, fikir ve düşünceleriyle topluma hâkim olup sömüren, yönetimde imtiyaz sahibi olan kimselere denilmektedir.⁸³

Ellerindeki servetin gücüyle topluma egemen olan mütref sınıfı, toplumun ekonomik ve sosyal imkânlarını sömürmekte, kendi menfaatini gözeterek, topluma, zayıflara, baskı, zulüm ve şiddet göstermektedir. Sömürülenlerin psikolojisini bozan bu taşkın ve şımarıkça davranışlar, toplumun helak olmasına sebep olabilmektedir.⁸⁴

Bu husus ile ilgili bir ayette şöyle belirtilmiştir. “*Bir de yurtlarından refahtan şımarıp taşkınlık, azgınlık ve gösteriş yaparak çıkan ve insanları Allah yolundan engelleyenler gibi olmayın, Allah onların yaptıklarını çepçevre kuşatmıştır.*”⁸⁵ Bu ayette geçen “*batar*” kelimesi verilen nimetler sebebiyle kibirli davranarak hakikati küçümseyip inkâr etmek, küstahlık edip şımarıkça davranışlar, toplumun helak olmasına sebep olabilmektedir.⁸⁶

Başka bir ayette ise; “*Oysa biz, nimet ve bolluk içinde şımarıp azmış nice şehir halkını helâk ettik. İşte o yerlerde pek az kimse oturulabilmiştir; o yerlerin hepsine biz varis olduk.*”⁸⁷ Bu ayetteki “*bataret*” fiili, nimet içinde, tuğyanla azgınlık, şımarıkça davranışlar, bolluk içinde lüks yaşamı ile şımarıkça davranışlar, toplumun helak olmasına sebep olabilmektedir.⁸⁸

Yukarıdaki ayetlerde şımarıklık, kibirlenme gibi olumsuz davranışlar gösteren mütref sınıfı, servet ve zenginlikle böbürlenmekte, peygamberlere karşı akıl dışı iddialar ileri sürmekte, sosyal ve ekonomik güçleriyle toplumu ve iman edenleri baskı altına aldıkları görülmektedir.⁸⁹ Kârûn, Kur’ân’da zenginliği ile şımarıkça davranışlar, taşkınlık ve gösteriş yapmanın sembol ismi olarak zikredilmektedir.⁹⁰

Mütref sınıfı, günümüzde sermayeyi elinde tutan, toplum mühendisliği yapan servetiyle toplumu sömüren güç sahiplerini işaret etmektedir. Toplumun üst tabaka önde

⁸⁰ el-İsfahânî, *Müfredât*, 181.

⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 9/17.

⁸² bk. el-Mü'minun 23/33, 64; Hûd 11/16 ; Elmalılı, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, 1/413, 414; 4/2836.

⁸³ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret, 1999), 1/448, 449.

⁸⁴ Turgay, “Kur’ân’da ‘Mütref Kavramı’”, 88.

⁸⁵ el-Enfâl 8/47.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 4/69.

⁸⁷ el-Kasas 28/58.

⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 4/68, 68.

⁸⁹ Erdoğan Pazarbaşı, *Kur'ân ve Medeniyet* (İstanbul: Pınar, 1996), 310-320.

⁹⁰ bk. el-Kasas 28/76-82; Ömer Faruk Harman, *Kârûn* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/510-520.

gelen ekâbirleri, varlıklı, şımarık, güç, kuvvet, servet, iktidar ve statü sahipleri olan⁹¹ gözünü para, servet, dünyalık hırsı bürüyen, hak hukuk kaygısı taşımadan tuzaklarıyla çıkar ve menfaatlerine göre davranan kimseleri göstermektedir.⁹²

2.3. Müstekbir, Ekâbir, Küberâ Sâdât Sınıfı

Müstekbir, Arapça “ke-bü-re” kök fiilinden istifal babından türetilmiş ism-i meful bir kelimedir. “İstikbar” kavramı Kur'an'da kırk sekiz, “Tekebbür” sekiz yerde geçmektedir. Sözlük anlamı kendisini olduğundan daha büyük görme, başkasını küçük görme, kendisinde olmayan bir şeyi varmış gibi gösterme, kibirlenme, gururlanma, üstünlük taslama, kendini güçlü ve üstün görme, peygamberleri hakir görme, kibrinde dolayı hakikate karşı inatla direnen kimse anlamında olup aşağılık kompleksinin ters yansımasından oluşan psikolojiyi ifade etmektedir. İnsanın kendi benlik ve nefsini beğenip büyük görmesi, başkasını küçük görmesi, kendisinde bulunmayan bir değeri varmış gibi göstermesi, din ve ahlak yönünden kabul edilmeyen, eleştirilen bir davranıştır.⁹³ “Müstekbir” sosyolojik olarak üst tabakayı “mustaz'af” ise alt tabakayı ifade etmektedir.

Küberâ ve Ekâbir “k b r” kök fiilinden türetilmiş, daha/en büyükler, en kıdemli, daha önemli büyükler anlamında çoğul bir ismi tafdildir. Saygıdeğer, şerefli olma, zorbalık, yönetici, güç sahibi, büyükleme, kibirlenme anlamındadır. Ekâbir, büyükleme, makam, saltanat, servet sahibi, toplumun önder yöneticileri manasındadır.⁹⁴

Kur'an'da müstekbir, haddi aşan, suç işleyen, haksızlık yapan, entrika, hile peşinde olan, zulmeden, Allah'a şirk koşan, büyüklük taslayıp peygamberlere düşmanlık yapan, günah işleyen, toplumu, müstaz'afı hile ve tuzaklarla dalaletle sürükleyen, sömüren zorba yöneticiler zümresi şeklinde geçmektedir.⁹⁵

“Sâdât”, kelimesi Kur'an'da iki yerde yönetici, bir yerde ise şirk ve dalalette önder, başkan, lider anlamındadır.⁹⁶ “Küberâ” ile birlikte bir ayette şöyle geçmektedir. *“Ey Rabbimiz, Biz liderlerimize, yöneticilerimize ve büyüklerimize itaat ettik, onlar da bizi dalaletle sürüklediler diyecekler.”*⁹⁷ Bu ayette sadat, şer ve şirkte önder, lider, yönetici, başkan anlamındaki seyyid kelimesinin çoğuludur.⁹⁸

Kibirlenmek anlamındaki “istekbere” fiili hem şeytan ve hem de insanlar için kullanılmaktadır. İnsanlar için kullanıldığında bazen istaz'afe fiili ile birlikte kullanılmıştır. Elde ettikleri servetle güçlenen müstekbirler, müstaz'af sınıfları sömürerek güçsüz ve zayıf bırakmıştır. Müstaz'af sınıfları hâkimiyeti altına alarak sömüren müstekbirler, dünyevi tutku ve menfaatleri için peygamberlere ve ilahi kitaplara karşı kibirli davranarak müstaz'af

⁹¹ bk. el-En'âm 6/123.

⁹² bk.Fâtır 35/43; Tefkik Yücedoğru, “Mütref ve İnanç Esaslarına Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2012), 19.

⁹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 5/125-128; el-İsfahânî, *Müfredât*, 830-832; Bekir Topaloğlu, “Müstekbir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/138.

⁹⁴ bk. el-En'âm 6/123; el-Ahzâb 33/67; Taberî, *Câmi'l-beyân*, 9/537, 538.

⁹⁵ el-Bakara 2/87; el-A'râf 7/36, 40, 75, 88; en-Nahl, 16/22; Sebe 31-34.

⁹⁶ Âl-i İmrân 3/39; Yûsuf 12/25.

⁹⁷ el-Ahzâb 33/67.

⁹⁸ Taberî, *Câmi'l- beyân*, 19/189.

sınıfları da peşlerinden sürüklemişlerdir. Müstekbir ve müstaz'af sınıfları ezen ve ezilenler bakımından toplumsal bir olguyu ifade etmektedir. Tarihsel ve toplumsal bir vakia olarak Müstekbir ve Müstaz'af sınıfları arasında bir sınıf çatışmasından bahsetmek mümkündür. Müstekbirler, Yüce Allah'a karşı büyüklenmelerinden dolayı kâfirlerden olmuştur.⁹⁹ Kur'ân, müstekbirlerin doğruya, adalete, hidayete davet eden peygamberleri ve ilahi mesajları inkâr edip yalanladığı, toplumda müstaz'af sınıflara zulüm, haksızlık yapmalarından dolayı azaba uğradıklarını haber vermektedir.¹⁰⁰

Müstekbir sınıfı, iktidar eliti olan "mele" sınıfı ile servet, ekonomik gücü ellerinde tutan, refah içinde yaşayan mütref sınıflarından oluşmaktadır. Diğer bir ifade ile "mele" ve "mütref" sınıfı aynı zamanda "müstekbir" sınıfını oluşturmaktadır. Toplumun iktidar elitleri olan mele, mütref sınıfı, fikir ve maddi imkânlarla müstekbirlere destek olmakta, onlara meşruiyet sağlamaktadır. Ekonomik ve iktidar gücünü ellerinde tutan müstekbir sınıfı, mele ve mütref sınıfı ile birlikte topluma korku salarak peygamberlere karşı büyüklük taslamış, yoksulların ve emek sahiplerini koruyan sınıfsız ve adil bölüşüm tevhid inanç sistemini engellemiş,¹⁰¹ tevhid ve adalet için gönderilen peygamberlere karşı aktif bir düşmanlık içinde olmuşlardır.¹⁰²

Hz. Muhammed'e Kur'ân nazil olmaya başladığı zaman, Mekke'nin ileri gelenleri kendi aralarında yaptıkları görüşmelerde, risalet görevinin kendilerinden birine verilmesi gerektiği şeklindeki değerlendirmeleri bir ayette şöyle açıklanmıştır. "*Onlar (ileri gelenler) dediler ki, Bu Kur'ân, iki şehirden birindeki büyük bir adama indirilmeli değil miydi?*"¹⁰³ Yukarıdaki ayette geçen iki kentten (Mekke, Taif) zenginlik ve statüleri ile üstünlük taslayan Mekke'nin ileri gelenleri Velîd b. Muğîre, Utbe b. Rabîa ve Ebû Mes'ûd olduğu, Tâif'in ileri gelenleri ise Habîb b. Amr bin Umeyr es-Sakafî, ibn Abd Yalil, Urve bin Mes'ud olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁴

Peygamberler, beşerî inanç değerlerinin egemen olduğu toplumlarda, üst tabakayı oluşturan mele, mütref gibi müstekbir, ekâbir ve sâdat sınıfının direnişi ile de karşılaşmıştır. Elde ettikleri servet gücü ile kendini beğenmiş müstekbir üst tabakalar, sömürü düzenlerini, statülerini kaybetmemek için ilahi gerçeklere karşı kibirlenme, peygamberimiz Hz. Muhammed'e ve önceki bütün peygamberlere, ilahi kitaplara ve inananlara karşı kibirlenmiş, psikolojik ve fiziksel şiddet uygulamışlardır.¹⁰⁵

Peygamberlerden sonra ehl-i kitap toplumlarda dünyevî çıkar ve manfaat düşkünü din adamları sınıfları meydana gelmiştir. Ehl-i kitap toplumlarda tevhid, ilahi inanç ve ahlakî değerlerden zamanla uzaklaşma ve dünyevî statü elde eden ruhani, asilzade şeklinde

⁹⁹ el-Bakara 2/34.

¹⁰⁰ el-A'râf 7/36; el-İsrâ 17/16; Sebe 34/34; en-Nahl 16/23; el-Mü'minûn 23/67.

¹⁰¹ Ali Bulaç, "Müstekbir", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale, 1990), 3/83, 84; M. Fathalı Moghaddam, *Diktatörlüğün Psikolojisi*, çev. Hakan Kabasakal (İstanbul: 3P Yayıncılık, 2014), 108, 109, 146; Etienne De La Botie, *Gönüllü Kulluk Üzerine*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları (Ankara: İmge Kitapevi, 2011), 111.

¹⁰² el-A'râf 7/103, 109, 127, 137; el-Mü'minun 23/46; el-Kasas 28/4; ez-Zuhrûf 43/51; Esed, *Kur'ân Mesajı*, I/428.

¹⁰³ ez-Zuhrûf 43/31.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l- beyân*, 20/580-582.

¹⁰⁵ bk. el-Bakara 2/87; A'râf 7/36, 75, 88; Yûnus 10/75; el-Kasas 28/39; Fussilet 41/15.

tezahür eden üst tabaka sınıflar oluşmaya başlamıştır. Bunları tarihsel sıralarına göre inceleyelim.

2.4. Rabbanîyyun (Erbâb) Sınıfı

Yahudi dinî geleneğinde Ahbâr ve Rabbanîyyun, ehl-i kitap toplum içinden çıkan kurra ve fakih olan, statü sahibi, din adamları sınıfından oluşmaktadır. Rab kelimesinin sözlük anlamı terbiye etmek, aşama aşama inşa edip yetiştirmektir. Ev sahibine rabbetü'l-beyt, at yetiştiricisine rabbü'l-feres denilmiştir. "Rabbanî" ise mastar olan rabbe intisaplı, ilimle nefsi terbiye eden hâkim, bilge anlamındadır.¹⁰⁶

Yahudilikte Rabbanî, dinî hükümleri yorumlama yetki ve yeterliliğinde, otorite sahibi fakih, hukukçu, bilgin kimselere denilmiştir. Rabbanîlerle ahbâr arasındaki fark şöyle belirtilmiştir. Rabbanîler, dinî, idarî, sosyal otoriteyi temsil etmiş, toplumun maslahatı için yönetim işleriyle meşgul olmuş, basiretli, ilim ve hikmet sahibi kimselerdir. Ahbâr ise sadece ilimle meşgul olmuş, yönetim işiyle uğraşmamış kimselere denilmiştir. Hiyerarşide daha üst konumda olan Rabbanîler, dinde müctehid iken Ahbâr ise âlim düzeyindedir.¹⁰⁷ Rabbanîler âlim ve fakih olup derece bakımından ahbâr'dan üstte bulunmaktadır.¹⁰⁸

"Ribbi", kelimesine, rabbe mensup, "ribbiyyun" ise Allah erleri, dini içselleştiren Allah'ın halis kulları, kendisini rabbe adayan, Allah'a kulluk eden cemaat, sınıf anlamı verilmiştir. Rabbanî, çoğulu "rabbanîyyun", eğitici, terbiye eden, rab ismine nisbet edilerek öğreticiler anlamındadır. "Rabbanîyyun", çeşitli isimler altında Allah, peygamber, kitap, dini tebliğ ve irşad amacı güden tüm cemaat ve zümreleri ifade etmektedir.¹⁰⁹ "Rabbânî" (Rabbî), Yahudilikte din hizmetlerini yürüten, ibadetleri düzenleyen ve hükümleri uygulayan idareci zümredir.¹¹⁰

Tevrat'ın hak olduğuna şahit olan Rabbanîyyun ve Ahbâr sınıfı, ilahi kitaplarını koruma, öğretme, anlatma, insanlardan korkmadan Tevrat'la hüküm verme, haram yememe ve yasakları nehyetme konularında görevleri bulunmaktadır.¹¹¹ Dinin gelenek haline gelmesi, ilahi emir ve tavsiyelerden uzaklaşma sonucu din adamlarında dünyevileşme, menfaat ve kurumsal statüleşme sonucu, dinin maksadından uzaklaşma görülmüştür. Hz. İsa ve Medine döneminde de Hz. Muhammed'in ilahi davetine karşı muhalefet etmede Yahudi din adamları bürokrasisi etkili olmuştur. Hatta Hz. İsa'nın peygamberliği bile mabet çevresindeki Yahudi din adamları tarafından sakıncalı görülmüştür. Kudüs'teki elit dinî ve politik sınıflar, Hz. İsa'yı, düzeni bozmaya çalışan, Roma ile ilişkileri tehdit eden kişi olarak görülmüştür. Yahudi din adamları, Hz. İsa'ya karşı güçlü bir muhalefet cephesi açıp mücadele etmişlerdir. Hz. İsa'ya karşı en şiddetli davranan Yahudi Ferisi mezhebi

¹⁰⁶ el-İsfahânî, *Müfredât*, 379,380.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/526; 8/451, 452.

¹⁰⁸ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 2/793.

¹⁰⁹ Elmalılı, *Hak Dinî Kur'an Dili*, 2/1197; Karaman v.d., *Kur'an Yolu*, 1/685,686.

¹¹⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 1/273.

¹¹¹ bk. el-Mâide 5/44, 63, 64; Tevbe 9/30; Aydın Mülayimov, *Kur'an'da Din Adamları* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 2016),15.

mensupları olmuştur.¹¹² Allah-kul ilişkisinde Allah'tan başkasına tapmamak, kendi nefislerine tapmamak ve kendilerine de taptırmamak olan tevhid ilkesini koruması gereken din bilginleri, teolojik statüleri ile fetva verip helali haram, haramı helal kılmaları, ğayri meşru yollarla haksız kazanç, menfaat ve çıkar sağlamaları, Allah'tan başka "rabler" edinmeleri, Kur'ân'da kınanmış ve eleştirilmiştir.¹¹³ Ahbâr ve erbâb sınıflarının peygamberleri yalanlamaları, öldürmeleri, kitapları tahrif etmeleri,¹¹⁴ Yahudilerin Hz. Üzeyr peygamberi, Hıristiyanların Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu kabul etmesi,¹¹⁵ bile bile hakkı batılla karıştırmaları,¹¹⁶ Allah'ın hükümlerini gizleyerek, değiştirerek ve bununla az bir menfaat elde etmeleri,¹¹⁷ Kur'ân'ın şiddetli uyarı ve ikazına neden olmuştur.¹¹⁸

Kur'ân'a göre tarih, yeryüzünde doğrusal/ilerlemeci değil, insan ve toplum davranışlarına göre sarmal (inişli-çıkışlı) bir şekilde devam etmektedir. Tarih, ilahi yasalarla objektif bir şekilde gerçekleşmektedir. Toplumsal ilahi yasalarda (sünnetullah) bir değişiklik (tebdil, tahvil) bulunmamaktadır.¹¹⁹ Bu nedenle önceki toplumlar ile sonraki toplumlar arasında dünyevileşme, sınıf, tabakalaşma, toplumsal aktörlerin rolleri ve din adamlarının misyonu yönünden benzerlikler bulunmaktadır. Kur'ân'da eleştirilerek zikredilen toplumsal önder/liderlerin tutum ve davranışları, ilahi kitap verilen Müslüman toplumlarda da tekrar etmeyeceği anlamına gelmemektedir.¹²⁰ Bilakis her toplumda önderlerin tutum davranışları birbirine benzeyerek tekrar edebileceği için batıl yollara sapma, dünyevileşme, sınıflaşma konularında Müslümanlar, geçmiş toplum örnekleriyle Kur'ân'da uyarılmıştır.

Din adamı tanımlaması Kur'ân ve sünnette yer almamıştır. Kur'ân'a göre vahiy karşısında herkes eşit ve bireysel olarak Allah'a, insana/topluma ve evrene karşı sorumludur. İnananların, din adamlarını rab edinecek kadar kayıtsız şartsız itaat etmeleri, ibadet etme anlamına gelmektedir. Rab edinme, ilahi kitaba aykırı hükümleri kabul edip itaat etmektir. Haramı helal, helali haram kabul etmektir.¹²¹ Şeytana itaat, ibadet olarak isimlendirilmiştir.¹²² Din adamlarına bağlılık ve şartsız güven, karizma kavramı ile açıklamak mümkündür. Karizma, toplumsal liderlik için kabul edildiği kadar, dinî liderlik

¹¹² Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/230, 339, 353, 357; Ömer Faruk Harman, "Yahudi Hıristiyanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/184; Christopher Charles Rowland, "İsa ve İlk Kilise", çev. Mahmut Aydın, *İslâmiyât* 3/4 (2000), 39-41; Kürşat Demirci, "Hıristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/330.

¹¹³ bk. el-Bakara 2/85; Âl-i İmrân 3/64; el-En'âm 6/138; et-Tevbe 9/31, 34.

¹¹⁴ el-Bakara 2/75, 79, 87,91; el-Mâide 5/13,70.

¹¹⁵ el-Mâide 5/63, 64; et-Tevbe 9/30; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 16/35.

¹¹⁶ el-Bakara 2/42;146; Âl-i İmrân 3/71.

¹¹⁷ el-Bakara 2/174.

¹¹⁸ İbrahim Hilmi Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 299.

¹¹⁹ bk. el-Ahzâb 33/62; Fâtır 35/43; el-Fetih 48/23; Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan, 2011), 36.

¹²⁰ Karaman v.d., *Kur'ân Yolu*. 4/598.

¹²¹ Elmalılı, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, 1/97; Muhammed b. Ahmet Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkami'l-Kur'ân*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - M. Rıdvan Urkusi (Beyrut: Müessesetü Risâle, 2006), 10/177.

¹²² bk. Sebe 34/40; Meryem 19/44.

(imam) için de kabul görmektedir. Ancak saygınlık ve üstünlük, Allah'a, Rasule, kitaba tabi olma, takva ile gerçekleşmektedir.¹²³

Kur'ân, her insanın Allah'a karşı sorumlulukta eşit olduğunu, kimsenin masum ve ayrıcalıklı olmadığını, denenmediği günahın masumu olamayacağını, hesap vermede kimsenin muaf olmadığını açıklamıştır.¹²⁴ İnsanların üstün olma arzusu, tevhid, adalet, takvaya¹²⁵ ve “veren el (yüksek el) alan elden (düşük elden) daha hayırlıdır, üstündür” hadisine¹²⁶ bağlanmıştır.

2.5. Ahbâr Sınıfı

Kur'ân'da Ahbâr terimi, Yahudilik'teki din adamlarını sınıfını belirten Rabbanîyyun (erbâb) ile birlikte iki defa, Hıristiyanlıktaki din adamı sınıfı ruhbân ile birlikte iki yerde, toplam 4 yerde geçmektedir.¹²⁷

Ahbâr, Yahudi toplumunda dinî konularda hokka, mürekkep, divit kullanarak beğenilen güzel eserler veren, Tevrat'ı ve hükümlerini iyi bilen, ilimde derin bilgi ile sorumluluk sahibi kimselere denilmiştir. Toplumda davranışlarıyla örnek alınan, bilgisi ile insanların zihinlerinde, gönüllerinde etkili ve tesirli olmaları nedeni ile ahbâr denilmiştir.¹²⁸

Ahbâr, Tevratı koruyup gözeten, okuyan, anlatan, onunla hüküm veren, yazılı ve sözlü eser veren, güzel üslup sahibi, âlim kimseler olduğu belirtilmektedir. Tevrat'a şahit ve gözetleyici olmak, tahrif ve değiştirilmemesi için kitabı korumak, ilahi metni yazmak, ezberlemek, anlamını ve hükmünü öğrenmek, öğretmek, öğretirken ücret istememek, Tevrat'a göre, amel etmek, hüküm vermek ve bunları yaparken çıkar ve menfaat elde etmemek, halkı kötü söz söylemekten, haram yemeyi menetmekle görevli olan, hükümleri uygulamak için Allah'tan başka kimseden korkmamakla emrolunmuş kimseler olduğu belirtilmiştir.¹²⁹

Bununla birlikte Kur'ân'da Ahbâr ve Rabbanîyyun din adamı sınıflarının, günah söz söylemekten ve haram yemeye engel olmadıkları, Allah'tan başkasını ilah edinmemek, kendilerine de taptırmamak, ancak tek olan ilaha ibadetle emroldukları halde Ahbâr ve Ruhbân sınıfından çoğunun verdikleri yanlış hükümlere itaatle, rab-erbâb edinildikleri açıklanmıştır. Hakkı batılla karıştırıp hakkı gizledikleri, insanları Allah yolundan saptırdıkları, az bir menfaatle bile verdikleri hükümlerle haramı helal, helali haram yaptıkları belirtilmiştir. Batıl, hileli yollarla insanların mallarını yedikleri, Allah'ın oğulları ve sevgili kulları olduklarını iddia ettikleri, yeryüzünde fesat ve ırkçılık yaptıkları, üstünlük ve ayrıcalık/imtiyaz tasladıkları, dinlerini parça parça ettikleri, faiz ve insanların mallarını

¹²³ Niyazi Akyüz, “Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması”, *Dini Araştırmalar* 1/3 (1999), 56-59; Weber, *Sosyoloji Yazıları*. 93-99.

¹²⁴ bk. el-İsrâ 17/14.

¹²⁵ bk. el-Hucurât 49/13.

¹²⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiü'l-müsnedü's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992. “Zekât”, 18

¹²⁷ el-Mâide 5/44, 63; et-Tevbe 9/31,34.

¹²⁸ el-Bakara 2/42, 55, 79, 80, 85, 159, 174 ; Taberî, *Câmiü'l beyân*, 5/522; 8/453;11/418; Elmalılı, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, 4/2512-2517; el-İsfahânî, *Müfredât*, 239.

¹²⁹ bk. Âl-i İmrân 3/78; en-Nisâ 4/46, 160, 161.

haksız yedikleri, yalan söyleyip haram yedikleri, çok yalan dinleyip her türlü adi işlerden kazanç sağladıkları¹³⁰ haber verilmiştir. Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker yapmadıkları, ilahi kitapla hüküm vermedikleri için kitap yüklü eşeklere benzetildikleri, Allah hakkında delilsiz tartıştıkları, imanda pazarlık yapmaları, ilahi kitabın bir kısmına iman, bir kısmını ise inkâr etmeleri, Allah'ın vahiyle bildirmediği şeyi icat edip bu Allah katındadır diyerek dine ziyadeleştirme/eksiltme yaparak vahyi tahrif etmeleri nedeniyle dalaletle sapmaları ve gazaba uğramaları, böylece insanları Allah'ın yolundan alıkoyup saptırdıkları açıklanmıştır. Altın ve gümüşü biriktirip infak etmedikleri için kınanmış ve eleştirilmiştir.¹³¹ Buna mukabil, Yahudilerin meşhur bilgini, Abdullah İbni Selam gibi iman edip salih amel işleyenler ise övülmüştür.¹³²

Ruhani, aziz, ilahi, kutsal kabul edilen ahhâr, erbâb ve ruhbân sınıfı, elde ettikleri toplumsal statü ile başkaları söz konusu olunca kılı kırk yarararak eleştirip fetva verirken, ayetleri insanların üstüne dökerken, iyiliği emredip kendilerini unutturken, batıl ve hileli yollarla insanların mallarını yemede, hiçbir sorumlulukları yokmuş gibi, hatta bilmiyormuş gibi davranarak Yüce Allah'ın hükümlerini bir kenara bırakmış, geleneğe, cahiliye, cemaat ve aşiret kültürüne bağlı kalmış, çıkar ve menfaati için helali haram, haramı helal yapmada bir sakınca görmemişlerdir.¹³³

Din bilginlerin ilahi kitaptaki emir ve tavsiyelere sınıksız sarılmaları ve haramları nehyetmeleri gerekirken, kurumlaşmış, sınıflaşmış din adamlarının (ahhâr, erbâb, ruhbân) birçoğu, ihtiraslarının peşine düşerek batıl/gayrimeşru yollarla, dini istismar ederek insanların mallarını yemeleri, Allah'ın yoluna engel olmaları, rüşvet karşılığı hüküm vermeleri, ilâhî kitaplarda değişiklik yapıp tahrifle hüküm vermeleri karşılığında menfaatlenmeleri vb. hileli yollarla kazanç sağlamaları eleştirilmiştir. İhtiraslarını ilahi değerlerin üstünde tutarak topluma iyi örnek olmadıkları, verdikleri batıl hükümlerle insanları kendilerine itaat etmelerini sağlayarak rab'lik tasladıkları belirtilmiştir.¹³⁴ Hâlbuki dinî kurum mensuplarının, dini anlatma, açıklama, anlattığına başta kendisinin ihlasla itaat etmesi¹³⁵ yanlışı eleştirerek düzeltme, adil ve ahlaklı olma gibi toplumsal sorumlulukları ve yetkileri bulunmaktadır.

2.6. Ruhbân Sınıfı

Kur'ân'da, Hıristiyan din adamları ve âlimleri için Ruhbân ve Kissîs diye iki sınıftan bahsedilmektedir. Ruhbân sınıfı, Yahudilikteki ahhâr ve erbâb sınıfının bir taklidi¹³⁶ olarak

¹³⁰ el-Mâide 5/42.

¹³¹ bk. el-Fatiha 1/7; el-Mâide 5/13, 18, 41,42, 44, 62; et-Tevbe 9/ 31, 34;Taberî, *Câmiu'l- beyân*, 5/522; 8/453; 11/418; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*. 4/2512-2517; el-İsfahânî, *Müfredât*, 239; Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (mefâtihu'l -ğayb)*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 12/4; Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-islâm*, 6/551;Osman Cilacı, "Ahhâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/485, 486.

¹³² bk. Âl-i İmrân 3/113, 114; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Selam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/134.

¹³³ Kürşat Demirci, "Haham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/134.

¹³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/424-430; Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 2/762.

¹³⁵ el-Bakara 2/44.

¹³⁶ Murat Tural, *Ortaçağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı* (İstanbul: IQ Kültür Sanat, 2011), 29, 33.

İsevî toplum içinden Hz. İsa'dan yaklaşık iki asır sonra oluşmaya başlamıştır. Rehbet sözlükte sakınma, endişe, korkmak, ürpermek anlamındadır. Rehbanîyyet, aşırı korku, kaygı ve endişeden dolayı ibadette aşırıya gitmektir. Rahip, çoğulu Ruhbân, Allah'tan korkan, sakınan, korkuları sebebiyle münzevi, uzlet halinde ibadet eden kimseleri ifade etmektedir.¹³⁷

Kur'an'da ruhbân sınıfı, olumlu ve olumsuz özellikleriyle ahhâr ve kassis sınıfı ile birlikte 4 yerde geçmektedir.¹³⁸ Ruhbânlık, Hıristiyan geleneğinde Allah'a olan korkudan dolayı toplumdaki uzak manastırlarda, dağlarda uzlete çekilerek, nefsi terbiye etmek amacıyla Allah'ın kitapta farz kılmadığı halde kendileri tarafından icat edilen dinî model hayat tarzıdır. Ancak ruhbânlığın gereğinin de hakkıyla yapılmadığı haber verilmiştir.¹³⁹ Kur'an'da ruhbânlık hakkında özet bilgiler verirken, tarihi bilgiler daha fazla aşırı ve olumsuz ayrıntılar nakletmektedir. Hıristiyan ruhbânlığının ilke ve esaslarının öncüsü, Mısır'da Kayyum bölgesinde, Darul-Meymun olarak bilinen Pespîr'de ilk manastırı kuran Sn. Antony (MS. 250-350) kabul edilmektedir. Ruhbânlık Hıristiyanlık geleneğinde zamanla bir zümreye dönüşmüştür.¹⁴⁰

Kur'an, önceki ilahi kitaplardaki tahrifleri tashih ederek tasdik etmiş, ehl-i kitap toplumunun olumlu özelliklerini takdir, olumsuz özelliklerini eleştirmiştir. Kur'an'ın nüzul çağında Medine döneminde Müslümanların eh-i kitap ile ilişkileri, yumuşak ilişkilerden sert ilişkilere doğru bir seyir izlemiştir.¹⁴¹

Ancak konumuz açısından ruhbân sınıfı (ehl-i kitap) hakkı batılla karıştırma, gerçeği gizleme, gayrimeşru, haksız ve hileli yollarla insanları sömürmeleri dikkat çekmektedir.¹⁴² Hıristiyanlar, ruhbânlara ibadet etmiyorlardı ancak helal dediklerini helal, haram dediklerini de haram kabul edip itaat ediyorlardı. Yahudiler ve Hıristiyanlar, din adamlarını (ahbâr ve ruhbân) kutsal bir otorite olarak rabb edinmiş, Allah'ın haram ettiği, günah olan işleri helal sayma, helal olan işleri de haram saymaları ve bu hükümleri kabul edip itaat ederek rab edinmeleri eleştirilmiştir. Bu husus Tevbe sûresindeki 31. âyeti lafzen/literal anlayan, Müslüman olmadan önce mutaassıp bir Hıristiyan olan Tay kabilesinin reisi Adî b. Hâtîm ile Hz. Muhammed arasında geçen bir konuşmada şöyle zikredilmiştir.¹⁴³

– Yâ Rasûlallah, biz onlara ibadet etmiyorduk ki,

– Peki, onlar size istediklerini helâl, istediklerini de haram kılıyorlar ve siz de onlara itaat etmiyor muydunuz?

¹³⁷ el-İsfahânî, *Müfredâat*, 413; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 6/139.

¹³⁸ el-Mâide 5/82; et-Tevbe 9/31, 34; el-Hadîd 57/27.

¹³⁹ el-Hadîd 57/27.

¹⁴⁰ bk. el-Hadîd 57/27; Gürkan, "Ruhbân", 35/204, 205; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 6/139, 147; Bilal Baş, "Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013), 184-187.

¹⁴¹ el-Mâide 5/82; el-Bakara 2/109; et-Tevbe 31, 34; el-Hadîd 57/27; Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Ehli Kitap Anlayışı, Dinler Tarihi Araştırmaları IV (Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları)", *Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları*, (2004), 52-58; Ramazan Barman, *Kur'an'ın Önceki Vahiylerle İlişkisi Musaddik ve Müheymîn* (İstanbul: Çıra, 2016), 139-184.

¹⁴² Âli- İmrân 3/71; et-Tevbe 9/34.

¹⁴³ Ali Yardım, "Adiy b. Hatim et-Taî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/380.

- Evet.

- İşte burada açıklanan itaat ederek helali haram, haramı helal kabul etmedir.¹⁴⁴ Bu açıklama ile Hz. Muhammed, rabb edinme ile din adamlarına ibadet etmenin kastedilmediğini ancak din adamlarının helal ve haram kılma yetkisini, kendilerinde gördüklerini ve diğer inananların da onlara itaat etme ile rabb edindiklerini belirtmiştir. Hüküm koyma konusunda mutlak şâri' Yüce Allah'tır. Hz. Muhammed, söz konusu açıklamasında Allah'ın kitabının dışında helal ve haram koyma ve belirleme yetkisini kendisinde görenlerin, nefislerini ilah ve rab kabul ettiklerini ve buna itaat edenlerin de onları rabb edindiklerini belirtmiştir.¹⁴⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de sevgi bakımından Müslümanlara en yakın olanların Hristiyanların olduğu belirtilirken,¹⁴⁶ Allah'ın rızâsını kazanmak için, ancak gereği de yapılmayan Hristiyanlarca ihdas edilen ruhbânlığın ilahi yetkilerle donatılması eleştirilmiştir.¹⁴⁷

Bir ayette ahbâr ve ruhbân'ın yaptıkları ğayri meşru işler şöyle haber verilmektedir. *"Ey iman edenler, bilin ki, ahbâr (yahudi din bilginleri) ve ruhbân (hristiyan din adamları) birçoğu halkın mallarını haksızlıkla yerler ve Allah yolundan alıkoyarlar."*¹⁴⁸ Yukarıdaki ayette Yahudi ve Hristiyan din adamlarından çoğunun, dini istismar etmek suretiyle sömürü ve haksız kazanç sağladıkları, elde ettikleri nüfuz, statü ve güçle Allah'ın gösterdiği yoldan insanları alıkoyma, kendi çıkarları için yönlendirme, dinî, toplumsal sınıf ve cemaatlerin ekonomik çıkar ve menfaatlerinin hizmetinde sûisti'mal ettikleri haber verilmiştir.¹⁴⁹

3. Müstaz'âf, Erâzîl, Süfehâ, Köle, Miskînler Sınıfı

Müstaz'af sınıfı, ekonomik ve sosyal eşitsizliklerden dolayı toplumda zayıf, güçsüz bırakılmış zümreleri ifade etmektedir. Ayetlerde *"mustaz'af, ustuz'ifuu, ed-zuafau, yestez'afun"* şeklinde geçmektedir. Müstaz'af, toplumda alt tabakada yer alan, toplumun önde gelen zorba, kibirli, (müstekbir) yöneticileri tarafından, hakları gaspedilmiş, zayıf düşürülmüş, sömürülmüş, inkâr etmede, dalalette müstekbirlere tabi olan zümrelerdir.¹⁵⁰

Kur'ân'da, "müstaz'af" kavramı, zorba yönetici, müstekbirler tarafından hakları gasbedilen, zayıf düşürülmüş, korumasız, hor görülen, kimselerin zihni ve ruhi durumunu ifade etmektedir.¹⁵¹ Kur'ân'da istiz'af, kelimesi on altı ayette yer almaktadır. Bunlardan bazıları Firavun ve mele'si karşısında İsrailoğullarının zayıf düşürülmesini konu edinirken, bazıları da dünyada ekâbirlik taslayanlarla ekonomik ve sosyal olarak zayıf duruma

¹⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/453;11/418; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 16/38,39.

¹⁴⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2/222.

¹⁴⁶ bk. el-Mâide 5/82.

¹⁴⁷ Mehmet Aydın, "Hristiyanlık", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/348-353, 364-368.

¹⁴⁸ et-Tevbe 9/34.

¹⁴⁹ bk. el-Bakara 2/41, 113; el-Mâide 5/44; en-Nahl 16/95; Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Dora Yayınları, 2011), 94; Aydın Mülayimov, "İslâm'ın Din Adamlarına Bakışı", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6 (2015), 220.

¹⁵⁰ Abdurrahman Altuntaş, "Kur'ân'ı Kerîm'de Müstaz'af Kavramı", *Türkoloji Araştırmaları* 11/5 (2016), 544; Vecdi Akyüz, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 1998), 227.

¹⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/291.

düşürülen kimselerin ahirette karşılaşacakları azap sırasında, birbirlerini suçlamalarını anlatmaktadır. İki ayette ise ezilenlerin, büyüklük taslayan zalimlerin iktidar ve topraklarına varis olacağı haber verilmektedir. Bir ayette ise zayıf güçsüz erkek kadın ve çocukları kurtarmak için savaşmaya vurgu yapılmaktadır.¹⁵²

Müstaz'af sınıfı, toplumda ekonomik yönden ezilmiş, sosyal bakımdan hor görülmüş, ruhsal ve bilgi-bilinç bakımından mahrum bırakılmış, zayıf düşürülmüş zümreleri ifade etmektedir. Bu sınıfı ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi fiziki veya biyolojik olarak güçlü olmayan çocuk, kadın, yaşlı ve bedensel yönden zayıf kimselerden oluşmaktadır. Allah yolunda savaşmanın amaçlarından biri olarak "mustaz'af" erkek, kadın, çocuk, yaşlılar için savaşa katılmayı öngörmektedir.¹⁵³ İkincisi ise, içinde yaşadıkları toplumsal sistem tarafından ekonomik, politik, dinî ve ideolojik telkin ve propaganda yolu ile psikolojik, bilgi, bilinç ve ekonomik bakımından güçsüz bırakılmış kimselerdir. Modern çağda iktidar elitleri (müstekbirler), kitle iletişim ve sosyal medya ağlarıyla sanat, spor, edebiyat, felsefe, kültür ve ideolojilerle kitleleri propanda ile ahmaklaştırma, alıklaştırma, aklıleştirme yolu ile korkutma, aklı ile oynayıp çökertme yöntemleri ile zayıf düşürebilmektedir.¹⁵⁴ Kur'an, insanların zayıf bırakılmaları nedeniyle sorumluk ve suçun müstekbirlerde olduğunu,¹⁵⁵ kitleleri egemenliği altına alanlara karşı müstaz'af sınıfını uyarmaya, zihni, ruhi ve ahlaki yönden dirilmeye, müstekbirlerin baskı ve zulümlerine direnmeye şu ayetlerle davet etmektedir.

"Biz ise yeryüzünde zayıf düşürülen, ezilen, sömürülenlere lütufta bulunup (nimetlerimizi tattırmak), onları (toplum) önderleri yapmak, böylece (onları ülkelerindeki ve yeryüzündeki imkân ve iktidarlara) mirasçılar yapmayı istiyorduk."¹⁵⁶
"Sonra da zayıf düşürülen topluluğu (mustaz'afları), bereketlendirdiğimiz yerin doğularına ve batılarına iktidar sahipleri olarak mirasçı kıldık. Böylece Rabbinin güzel sözü, İsrailoğullarının sabretmelerine karşılık gerçekleşti. Firavun ve kavminin yaptıklarını ve yükselttiklerini de (köşkerini, saraylarını) yerle bir ettik"¹⁵⁷

"Erâzil", Kur'an'da iki yerde geçmektedir.¹⁵⁸ Sözlük anlamı durumu, görünüşü, kıyafeti, idrak ve eğitim bakımından toplumun üst sınıfı (müstekbir) tarafından zelil, fakir ve güçsüz bırakılmış, alt tabakadaki düşkün kimseleri ifade etmektedir.¹⁵⁹ Hz. Nûh'a iman edenler, mele tarafından horlanarak "erâzil" ayak takımı ve "badiye'r-re'y" akli melekeleri yetersiz, sığ görüşlü, derinlemesine düşünmeden karar veren bilgi ve fikir yoksunu kimseler olarak görülmesi, Mekke toplumunda da benzeri tutumların olduğunu göstermektedir.

¹⁵² Hûd 11/99; İbrâhîm 14/21; el-Mü'min 40/47; en-Nisâ 4/75, 97; el-A'râf 7/75, 137; el-Enfâl 8/26; el-Kasas 28/5, 26; Sebe' 31/31, 33, 34.

¹⁵³ en-Nisâ 4/75.

¹⁵⁴ Botie, *Gönüllü Kulluk Üzerine*, 100.

¹⁵⁵ Bulaç, "Müstekbir", 3/81, 82.

¹⁵⁶ el-Kasas 28/5.

¹⁵⁷ el-A'râf 7/137.

¹⁵⁸ Hûd 11/27; el-Kasas 28/111.

¹⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 11/281.

Mekke'nin ileri gelenleri, Hz. Muhammed'e iman edenleri horlamak için "erâzil" olarak görüyorlardı.¹⁶⁰

Toplumun varlıklı ve imtiyazlı kişileri, kurulu düzeni elinde tutan, üst tabaka mensubu, kent soylu olan mele, mütref ve müstebkirler, peygamberlerden ve gönderilen kitaplardan rahatsız olmuşlardır. Toplumun ileri gelenleri, Hz. Nûh'a iman edenleri, "erâzil" (üstünlük bakımından alçak, aşağılanmış, bayağı aşağı tabakada olan) ve "badiye'r-re'y" (dar görüşlü, çölde yaşayan, bedevi görüşlü) şeklinde tanımlamaları, kentsoylu olan üst tabakanın, alt tabakaya bakışını göstermektedir.¹⁶¹

Kur'ân'da alt tabakadan bir sınıf olarak görülen çoğul formu ile zikredilen "süfehâ" akılsız, cahil, muhakeme zayıflığı, budala, beyinsiz, düşük akıllı, dar kafalı, anlayışı kıt, akli idraki ermez kimseler anlamında beş yerde geçmektedir.¹⁶² Üst tabakadan iman etmeyenler, süfehâ terimini, alt tabakadaki iman eden kimseleri horlamak için kullanmıştır. Kur'ân'da ekâbir-erâzil,¹⁶³ müstebkir-müstaz'af¹⁶⁴ şeklinde ifade edilen bir sınıf mücadelesinden bahsetmek mümkündür.

"Miskîn" yaşamak için hiçbir şeyi olmayan yoksul, zillet ve sefalet içerisinde yaşayan fakir kimseleri ifade etmektedir. Miskîn, sosyo-ekonomik güvencesi olmayan, yaşamak için hiçbir şeye sahip olmayan, can suyuna muhtaç, fakirliğin en kötü seviyesi olarak tanımlanmıştır. Miskîn kavramı Kur'ân'da tekil 12 yerde çoğul olarak genellikle yolcu, fakir ve yetimlerle birlikte 12 yerde geçmektedir.¹⁶⁵

Beled suresinde, "yaşamak için hiçbir şeye malik olmayan toprağa bulanmış fakir" ayetinde¹⁶⁶ miskîn'in toprak ile zikredilmesi, yoksulluğunun trajik halini belirtmektedir. Beled suresinin ilk ayetinin şehre yeminle başlaması kinayeli şekilde Mekke mele'sinin mal ve servetin çokluğu ile övünmeleri eleştirilmiştir. Kur'ân'da servetleriyle övünen, refah içinde yüzen Mekke'nin elit tabakası, fakir, yetim ve miskîn kişilerin haklarına riayet etmedikleri için kınanmış, asıl iftiharın alt tabakadaki erâzil ve süfehâ dedikleri zayıf, fakir, yetim, miskîn'lerin haklarını korumak, yardım etmek, yedirip içirmeye teşvik etmek olduğu vurgulanmıştır.

Köle sınıfı, toplumsal tabakalaşmanın en alt seviyesi olarak tanımlanabilir. Sınıf farkının oldukça yüksek ve katı olduğu Mekke cahiliye toplumunda, kölelik sert kurallarla belirlenmişti. Bu sistemde köle insanlar diğerlerinin mülkiyetindedir. Kölelik, bir insanın başka bir insanın mülkiyetinde olmasıdır. Kölelik çok eski tarihlerde Mezopotamya'da, antik Mısır ve Yunan'da, İslâm öncesi İran ve Arabistan'da yaşayan toplumlarda görülmüştür.

¹⁶⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/45; Seyyid Kutup, *Fi zilâli'l-Kur'ân*, çev. M. E. Saraç - İ. H. Şengüler (İstanbul: Hikmet, 1986), 8/151-154.

¹⁶¹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1/428.

¹⁶² el-Bakara 2/13,142; en-Nisâ 4/5; el-En'âm 6/140; el-A'râf 7/155.

¹⁶³ Hûd 11/27; el-En'âm 6/123; el-Ahzâb 33/67.

¹⁶⁴ el-A'râf 7/75; el-Kasas 28/5; es-Sebe 34/31, 32, 33.

¹⁶⁵ el-Bakara 2/83, 177,184, 215; en-Nisâ 4/8, 36; el-Mâide 5/89, 95; el-Enfâl 8/41; et-Tevbe 9/60; el-Kehf 18/79; el-İsrâ 17/26; Nûr 24/22; er-Rûm 30/38; el-Mücâdele 58/4; el-Haşr 59/7; el-Kalem 68/24; el-Hâkka 69/34; el-Müddessir 74/44; el-İnsan 76/8; el-Fecr 89/18; el-Beled 90/16; el-Mâ'ûn 107/3; Cengiz Kallek, "Miskîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/183, 184.

¹⁶⁶ el-Beled 90/16.

İslam, kölelerin özgür bırakılmasını çeşitli vesilelerle hedeflemiş, aşamalı bir yöntemle köleliği kaldırmayı amaçlamasına rağmen geçen asırlara kadar sürmüştür.¹⁶⁷ Ancak üst sınıflar toplumsal paydan çok daha fazla almaya devam ettikçe sömürülen, ezilen alt sınıflar modern toplumlarda olduğu gibi dijital çağda da varlığı devam edecektir.

Sonuç

Toplumsal tabakalaşma, herhangi bir yaptırıma tâbi olmayan serbest toplumsal yapılanmadır. Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler tabakalaşmayı meydana getirmektedir. Toplumsal tabakalaşma, tüm toplumlarda görülen, sosyolojik bir olgu olması nedeniyle olumsuz etkileri Kur'ân tarafından eleştirilmiştir.

Bütün cemiyet yapılarında sosyal güç, prestij, servet ve toplumsal rollerin kültürel kodlarla hiyerarşik olarak dağıtıldığı sosyal bir düzen bulunmaktadır. Toplumsal yapı, insanların ekonomik ve sosyal statülerine göre şekillenmiştir. Takalaşma düzeni, ekonomik ve sosyal paydan kimin ne kadar alabileceğini de belirlemektedir.

Kur'ân'da, mele, mütref ve müstekbir üst sınıfları, kurdukları ekonomik düzen ve sosyal güçleriyle topluma ve bireylere tahakküm etmesi, sömürmesi, peygamberlere ve ilahi kitaplara karşı tutum ve davranışları eleştirilmiş, dine dayalı sınıflaşma ihdas eden ahbâr, ruhbân erbâb sınıfları da ehl-i kitap toplum içerisinde hâkimiyet ve sosyal güç elde edip haksızlık, çıkar ve menfaat temin etmelerine onay verilmemiştir.

Elit yöneticiler olan mele, mütref ve müstekbir sınıfları, peygamberlerin gönderildiği toplumlarda, statülerinin değişeceği, sosyal ve ekonomik düzenlerinin bozulacağı endişesiyle peygamberlerle mücadele ettikleri, ehl-i kitap toplumlarda ise peygamberlerden sonra oluşan ahbâr, erbâb ve ruhbân sınıfları da peygamberlerin misyonu bozmak için çabaladıkları görülmektedir. Bu nedenle mele, mütref ve müstekbir sınıf tipolojileri ile ahbâr, erbâb ve ruhbân sınıf tipolojileri arasında toplumsal tabakalaşma bağlamında benzerlikler bulunmaktadır.

İlahi mesajlara karşı olan, üst tabakada yer alan egemen sınıflar, ilahi vahye karşı statüsünü, dünyevi menfaat ve çıkarını korumak için her zaman başka bir plan geliştirebilmiştir. Bu planlar uygulanırken meşrulaştırma, kitabına uydurma, te'vil etme, aklileştirme, Allah adına aldatma, hile-şer'iyye, temize çıkarma, cehalete vurma, edebiyat ve felsefe ile ahmaklaştırma yöntemleri kullanılmıştır. Çünkü toplumda yaygın ve geçerli olan fikir ve değerler egemen sınıfların fikir ve düşünceleridir.

Kur'ân, mele, mütref ve müstekbir sınıfları inkârın, zorbalığın, gücün, zülmün temsilcileri olarak eleştirmiştir. Kur'ân, üst tabakanın, toplumsal statü, servet ve zenginliğin gücünü, şirk ve inkâr yolunda harcadıklarını, davet ve tebliği engellemeye çalıştıkları, inkârda direnerek ilahi hakikatlere karşı batıl fikirleriyle karşı koyduklarını, topluma tahakküm ettiklerini, kendi menfaat ve statülerini korumak için iman edenlere ve peygamberlere baskı ve şiddet uyguladıklarını belirtmektedir.

¹⁶⁷ Mehmet Akif Aydın - Muhammed Hamidullah, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/237-246.

Kur'ân, üst sınıfların önceki peygamberlere karşı mücadelelerini, Hz. Muhammed'e ve iman edenlere, dinî bir tecrübe ve moral-motivasyon kaynağı olarak kıssalarda haber vermiştir. Mele, mütref ve müstekbir sınıfı, geleneksel sömürü düzenlerini korumak için peygamberlerin şahsına olmadık iftiralar atarak itibar kaybetmesine yol açmış keza insanların iman etmelerine engel olmak bâtil fikir ve iddialar ileri sürmüşlerdir. Servet ve iktidarın gücü, bir şirk unsuru olarak ilahlaştırılmış, kendileri beşer olmalarına rağmen peygamberleri beşer olmakla suçlayıp, insanların kendilerine tabi olmalarını istemişlerdir.

Tarihsel süreçte ruhbân erbab ahbar sınıfı, elde ettikleri statü ile ilahi metinleri yorumlama yetkisine sahip olmuş, dinde dilediği tasarrufu yapma, kitab-ı mukaddesin yorumlanmasında otoritesini güçlendirmiş, elde ettiği karizma ve ihtirasları ile topluma tahakküm eden haksızlık yapan bir sınıfa dönüşmüştür. Kur'ân, insanlara iyiliği emredip kendilerini unutanları düşünmemekle eleştirmiş, ilahi kitapla yükümlü tutulduğu halde kitap okuyup onunla amel etmeyenleri "kitap yüklü eşeklere" benzetmiştir.

Peygamberler, tevhide dayalı sınıfsız ve adaletin üstün değer olduğu bir toplum inşa etmek için gönderilmiştir. Peygamberler, ilahi tebliğ ve risalet için yakınlarının sevgisi dışında herhangi bir ücret ve dünyevi bir menfaat talep etmemişler, Allah'tan başkasına tapmamış, kimseyi de kendilerine taptırmamış ve buna müsaade etmemişlerdir. Kur'ân, münzevi hayat olan ruhbânlığa onay vermemiş, Hz. Muhammed ve önceki peygamberler insanlarla birlikte toplumsal bir hayat yaşamış, evlenmiş, sosyal bir hayat kurmuştur. Peygamberler toplum içinde statülü ve sınıflı bir insan olduklarını düşünmemiş, özel bir kıyafet tercih etmemişlerdir. Hz. Davûd ve Hz. Süleyman'a lütfedilen saltanat (krallık), onları samimiyetle Allah'a yönelmeye ve güzel bir kul olmaya engel olmamıştır. Toplumsal görev, yetki ve sorumluluğunda samimi, hakkaniyetli, adil, peygamber ahlaklı, mazlumu koruyan, zalime karşı duran yönetici ve din adamları, salih ve hayırlı amelleri nedeniyle en güzel ödül cenneti ve övgüyü hak etmişlerdir. Kur'ân, Allah katında en takvalı olanın en üstün olduğunu, bütün insanların sorumlulukta eşit olduğunu belirtmektedir. Kur'ân'a göre dünyevi ve uhrevi anlamda üstünlük takva ile olup, takva ise sadece Allah ile insan arasında bir değer ölçüsüdür. Takvanın insanlararası üstünlük belirleyici bir araç olarak kullanılması Allah ile aldatmaya ve dinin istismarına yol açmaktadır. Allah-kul ilişkisinde tevhid, Allah'tan başkasına tapmamak, kendi nefesine tapmamak ve başkalarını da kendisine tapmasına müsaade etmemektir.

Mele, mütref müstekbir sınıfları çıkar ve menfaatleri doğrultusunda toplumu yönetmeye kendilerini imtiyaz ve hak sahibi görmüştür. Her devrin egemen fikirleri topluma hâkim olan sınıfların fikirlerinden oluşmaktadır. Egemen sınıflar fikirlerini çeşitli medya araçları ile topluma kabul ettirmişlerdir. Ahbâr, ruhbân ve erbâb sınıfları da dindar toplumsal yapı içinde dinî bir otorite olarak elde ettikleri teolojik konum/statü nedeniyle çıkar ve menfaatleri için haksızlık, adaletsizlik, ilahi hükümleri menfaatleri için gizleme, değiştirme, sû'istimal etme, Allah ile aldatma, hileli ve batıl yollarla insanların mallarını yeme, çıkar ve menfaat için adamına göre ilahi hükümleri değiştirme şeklindeki tutum ve davranışları nedeniyle Kur'ân tarafından kınanmışlardır.

Toplumsal sınıf yapısını oluşturan tabakalaşma, sosyal eşitsizlik olgusudur. Toplumsal tabakalaşma biçimleri birer tahakküm ve sömürü aracı olup alt sınıflara ekonomik, sosyal ve psikolojik baskı mekanizması oluşturmaktadır. Üst sınıf tabakasını oluşturan mele mütref ve müstekbir sınıfları toplumun kaynaklarını sömürmüş, alt tabakadaki müstaz'af sınıfların ezilmesine sebep olmuştur. Kur'ân, peygamberlerle mücadele eden, toplumu sömüren mele, mütref müstekbir, ahbâr, erbâb ve ruhbân sınıfları eleştirmiş, müstaz'af sınıfları desteklemiştir. Müstekbir ve müstaz'af sınıfları ezen ve ezilenler bakımından toplumsal bir olguyu ifade etmektedir. Bu nedenle Kur'ân'da tarihsel ve toplumsal bir vakıa olarak ekâbir-erâzîl, müstekbir-müstaz'af şeklinde belirtilen toplumsal sınıf mücadelesinden, sınıf çatışmasından bahsetmek mümkündür.

Kur'ân'daki Yahudi ve Hıristiyanları eleştiren ayetler, İslam ümmetine de hitap etmektedir. İlahi kitap verilen toplumlara, davet ve tebliğ ayetlerinden ziyade, eleştiri ayetleri ile hitap edilmesi, toplumsal tabakalaşmanın ıslahına katkı sağlayacaktır. Kur'ân, önceki vahyin müntesiplerine kıyasla Müslümanlar için bir eleştiri kitabıdır.

Toplumsal tabakalaşma dinamikleri sadece ekonomik değerlendirmelerle değil, dinî, kültürel analizlerle birlikte kapsamlı ve çok boyutlu köprülerin kurulmasıyla daha iyi anlaşılması mümkündür.

Kaynakça

- Afganî, Said. *Esvâku'l arab fi'l-cahiliyye ve'l-islâm*. Kahire: Daru'l Fıkr, 1984.
- Ahmet, Halil Bin. *Kitâbü'l-'ayn*. ed. Mehdî el-Mahzumi - İbrahim es-Sâmerrâi. Beyrût: Mektebetü'l-Hilal, 1988.
- Akyüz, Niyazi. "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması". *Dini Araştırmalar* 1/3 (1999), 56-59.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 1998.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-islâm*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1993.
- Altuntaş, Abdurrahman. "Kur'ân'ı Kerîm'de Müstaz'af Kavramı". *Türkoloji Araştırmaları* 11/5 (2016), 544.
- Arı, Mehmet Salih. "Cahiliye Toplumundan Medeni Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir sosyal Düzenin Doğuşu". *İstem* 4 (2004),181.
- Aron, Raymond. *Sınıf Mücadelesi*. çev. Erol Güngör. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1973.
- Aslan, Zerrin. "Geçmişten Bugüne Eleştirel Bir Orta Sınıf Değerlendirmesi". *Toplum ve Demokrasi* 13-14 (2012),60.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*. 6 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydın, Mehmet Akif - Hamidullah, Muhammed. "Köle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/237-246. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aydın, Mustafa. *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*. İstanbul: Pınar, 2015.
- Barman, Ramazan. "'Esâtiru'l-Evvelin' Bağlamında Kıssa ve Mitoloji İlişkisi". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 640-652.
- Barman, Ramazan. *Kur'ân'ın Önceki Vahiyle İlişkisi Musaddik ve Müheymin*. İstanbul: Çıra, 2016.
- Baş, Bilal. "Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu". *M.Ü. İ. Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013),184-187
- Beneton, Philippe. *Toplumsal Sınıflar*. çev. Hüsnü Dilli. İstanbul: İletişim, 1991.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Genel Sosyoloji*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Botie, Etienne De La. *Gönüllü Kulluk Üzerine*. çev. Mehmet Ali Ağaoğulları. Ankara: İmge Kitapevi, 2011.
- Botton, Alain de. *Statü Endişesi*. çev. Ahu Sıla Bayer. İstanbul: Sel, 2005.
- Bulaç, Ali. "Müstekbir". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 3/81, 82. 3 Cilt. İstanbul: Risale, 1990.
- Chang, Raylene. "Kendini Gerçekleştiren İnsanın Özellikleri: Doğu ve Batı'dan Görüşler". çev. Müge Demir. *ABMYO Dergisi* 21 (2011),12.
- Cilacı, Osman. "Ahbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.1/485, 486. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Çelik, İbrahim. "Mele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/36, 37. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Demirci, Kürşat. "Haham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/134. 44. Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Demirci, Kürşat. "Hıristiyanlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/330. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Derveze, İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün, 6. Baskı, 2011.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dinî Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü'l-müsnedü's-sahîh*, 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- el-İsfahânî, Râğib. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın, 4. Baskı, 2015.

- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret, 5. Baskı, 1999.
- es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed. *el-Keşfu ve'l-beyân (Tefsîru's-Sa'lebî)*. ed. el-İmam Ebu Muhammed b Aşûr - Nezir es-Saidî. Beyrut: Daru'l-İhyau-Turasi'l-Arabî, 2002.
- Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdillâh. *Ahbâru mekke ve mâ câe fihâ mine'l-asâr*. ed. Rüşdi Es-Salih. Mekke: Mektebetü's-Sekafe, 2002.
- Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Selâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.1/134. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Atilla Kitapevi, 2001.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1964.
- Giddens, Anthony. *İleri Toplumlarda Sınıf Yapısı*. çev. Ömer Baldık. İstanbul: Birey, 1999.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. ed. Cemal Güzel. çev. Hüseyin Güzel. İstanbul: Kırmızı, 2012.
- Günaltay, M. Şemseddin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Günay, Enver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan, 2012.
- Gürkan, Salime Leyla. "Ruhbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/205. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi Hayatı ve Eseri*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan, 5. Baskı, 2008.
- Harman, Ömer Faruk. "Hicr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/454. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. "Yahudi Hıristiyanlığı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/184. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi, 1989.
- Işık, Emin. "Â'râf Suresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/259-261. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- İbni Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Daru Tunusiyye, 1984.
- İbni Manzûr, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Darus-Sadr, trz.
- İbni Kesîr, Ebu'l Fida İmaduddin İsmail b. Şihabiddin Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 21 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975.
- Kallek, Cengiz. "Miskîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/183, 184. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Karaman, Hayreddin v.dğr. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Karslı, İbrahim Hilmi. *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.10/516, 5 17. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kaya, Yunus. *Türkiye'de Toplumsal Değişim*. ed. Lütfi Sunar. Ankara: Nobel, 2014.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Dora Yayınları, 2011.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmet. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - M. Rıdvan Urkusi. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü Risale, 2006.
- Kutup, Seyyid. *Fi zilâli'l-Kur'ân*. çev. M. E. Saraç - İ. H. Şengüler. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet, 1986.

- Laroque, Pierre. *Sosyal Sınıflar*. çev. Yaşar Gürbüz. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1969.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Boynukalın. 18 Cilt. İstanbul: Mizan, 2005.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat, 1999.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'la. *Tefhîmu'l-Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*. çev. Ali Ünal - M. Han Kayani. 7 Cilt. İstanbul: İnsan, 2. Baskı, 1991.
- Moghaddam, M. Fathalı. *Diktatörlüğün Psikolojisi*. çev. Hakan Kabasakal. İstanbul: 3P Yayıncılık, 2014.
- Mülayimov, Aydın. "İslâm'ın Din Adamlarına Bakışı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6 (2015),220.
- Mülayimov, Aydın. *Kur'ân'da Din Adamları*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 2016.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayınodası, 2014.
- Özateşler Ülkücan, Gül. "Toplumsal Tabakalaşma ve Eleştirel Kültür Çalışmalarının Kesişim Noktaları". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* (2017), 130,131.
- Öztürk, Mustafa. "Mele-i A'la". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'ân'da Ehli Kitap Anlayışı, Dinler Tarihi Araştırmaları IV (Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları)". *Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları* (2004),52-58.
- Pazarbaşı, Erdoğan. *Kur'ân ve Medeniyet*. İstanbul: Pınar, 1996.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *et-tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*. 23. Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Rowland, Christopher Charles. "İsa ve İlk Kilise". çev. Mahmut Aydın. *İslâmiyât* 3/4 (2000), 39-41.
- Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerir Ebû Ca'fer. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*. ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Daru Hicr, 2001.
- Taplamacioğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1963.
- Tay, Hekim. "Mekke Toplumunda Sosyal Tabakalaşmanın Mekke Ayetlerdeki İzdüşümü". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2016), 35.
- Tekke, Mustafa. "Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisinin En Son Düzeyleri: Kendini Gerçekleştirme ve Kendini Aşmışlık." *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi- Journal of Qualitative Research in Education* 7/4 (2019), 1706.
- Topaloğlu, Bekir. "Müstekbir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/138. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Tural, Murat. *Ortaçağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat, 2011.
- Turgay, Nurettin. "Kur'ân'da 'Mütref' Kavramı". *Bilimname* 12/1 (2007), 88.
- Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de*. çev. Rami Ayas - Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: İletişim, 1998.
- Yardım, Ali. "Adiy b. Hatim et-Taî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.1/380. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Yücedoğru, Tefik. "Mütref ve İnanç Esaslarına Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2012), 19.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 1
(Mayıs/May 2022)

Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın Manzum Halveti UŐŐaki Silsile-name'si

Poetic Khalwatı Ushshaki Silsilename (Genealogy) of

Kuloğlu Shaykh Hajji İlyas

Faruk Sönmez

Arş. Gör. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı

Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology,
Department of Turkish-Islamic Literature
Van/Turkey

faruksonmez123@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-5336-5300



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 28 Şubat 2022

Date Received: 28 February 2022

Kabul Tarihi: 06 Mayıs 2022

Date Accepted: 06 May 2022

Yayın Tarihi: 31 Mayıs 2022

Date Published: 31 May 2022

Yayın Sezonu: Bahar

Publication Season: Spring

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1080536>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Sönmez, Faruk. "Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın Manzum Halveti UŐŐaki Silsile-name'si". *Dergiabant* 10/1 (Mayıs 2022), 177-192.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1080536>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın Manzum Halvetî Uşşâkî Silsile-nâme'si

Öz

Birbirine icazet veren şeyhlerin, bir meslek gurubunda peşi sıra işi devam ettiren ustaların, aynı soydan gelen kişilerin ve art arda tahta çıkan padişahların sıralı listesini veren eserlere silsile-nâme denir. Yazma eser kütüphanelerimizde manzum veya mensur çok sayıda silsile-nâme mevcuttur. Bu eserlerin ekseriyetini tarikat postnişinlerinin sıralı listelerini oluşturan silsile-nâmeler oluşturmaktadır. Tarikat şeyhlerinin silsilesini veren eserlerden biri de Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın Silsile-nâme adlı manzumesidir. Kuloğlu, 17. yüzyılda Gelibolu ve civarında yaşadığı tahmin edilen mutasavvıf bir şairdir. Altı eseri bulunan şairin akademik çalışmalar ile 27500'ün üzerinde beyiti ortaya konulmuştur. Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas, Silsile-nâme'sinde 34 Halvetî Uşşâkî şeyhinin ismini zikretmiştir. Manevi tarikat lideri kabul ettiği Hasan Basrî'den başlayarak kendi devrine kadar gelen 34 şeyhin silsilesini manzum olarak sıralamıştır. Çalışmamızda, Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Esas konuyu oluşturan Silsile-nâme adlı manzumenin transkripsiyonlu metni ortaya konularak; eserin dil, şekil ve muhteva bakımından incelemesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Kuloğlu, Silsile-nâme, Mesnevi, Tasavvuf.

Poetic Khalwatî Ushshâkî Silsilenâme (Genealogy) of Kuloğlu Shaykh Hajji Ilyas

Abstract

The works presenting the ordered list of shaykhs rewarding each other with a diploma and the masters of a profession continuing the same job and the persons coming from the same family and the sultans succeeding the throne successively are called genealogy. There are a great number of genealogies in our libraries of manuscript either in poetic or prose style. Great majority of these works consist of the ordered lists of religious order head shaykhs. One of the works giving the genealogy of religious order shaykhs is the poetic work called Silsilenâme (Genealogy) by Kuloğlu shaykh Hajji Ilyas. Kuloğlu is a Sûfî estimated to have lived in Gallipoli and nearby vicinity in 17th century. More than 27500 couplets of the poet, who has six works in total, have been revealed through academic studies. In his Silsilenâme, Kuloğlu shaykh Hajji Ilyas mentioned the names of 34 Khalwatî Ushshâkî shaykhs. He mentioned the names of 34 sheiks genealogy poetically starting from Hasan Basrî until his time, whom he thought to be the spiritual religious order leaders. In this study, information about the life of Kuloğlu shaykh Hajji Ilyas, his personality and works has been given. Setting forth the transcribed text of his poetic work Silsilenâme (Genealogy), which makes the subject of the study, the language, form and content of the work have been investigated.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Kuloğlu, Silsilenâme (Genealogy), Mathnawî, Mysticism.

Giriş

Silsile-nâme, Arapçada zincir, zincirleme olan şey, art arda gelen şeylerin meydana getirdiği dizi¹ manasında silsile ile Farsça kitap, mektup anlamına gelen “nâme”² kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Zincir, soy, şecere, bağ, sülâle, nesil ve zürriyet gibi yakınlıkları bir sıra hâlinde manzum veya mensur bir biçimde ortaya koyan eserlerdir. Silsile-nâmeler tomar, şecere veya ensâb olarak da adlandırılmaktadır.³ Silsile, İslâmî kültürde bir terim olarak ilk defa hadis ilminde kullanılmıştır. Özellikle rivayetlerin

¹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitapevi, 2007), 953.

² Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 804.

³ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1948), 226.

bir silsile şeklinde Hz. Peygamber'e kadar götürülmesi büyük bir önem arz etmektedir. Zamanla İslâm toplumunda fitnelerin ortaya çıkması, farklı siyasi fırkaların oluşması, iç savaşların çıkması, uydurma hadislerin yaygınlık kazanması; İslâm âlimlerini, ravîlerin kişilik ve kimlik soruşturmasına sevk etmiş, bu sebeple hadis ilminde silsile bir zorunluluk hâline gelmiştir.⁴ Silsileler başta hadis ilmi olmak üzere megâzî, siyer, tefsir, kelam, fıkıh ve tasavvuf eserlerinde kendisine yer bulmuştur. Dinî ilimlerin yanında tarih, edebiyat, nahiv ve lügat gibi alet ilimlerinde de kullanılmıştır.⁵

Tasavvuftaki genel kanaate göre tarikat silsileleri Hz. Peygamber ile başlamıştır. Geç dönemdeki bazı kaynaklara göre Hz. Muhammed'in ilk dört halifenin her birine zikir öğrettiği ve bu yöntemle ayrı tarikatların oluştuğu kaydedilmiştir. Bunlar içerisinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali ile devam eden silsileler zamanla yaygınlık kazanmış, Hz. Ebû Bekir'den gelen silsile Sıddîkiyye (Bekriyye), Hz. Ali'den gelen silsile ise Aleviyye diye adlandırılmıştır. Diğer tarikatlara bakıldığında Hâcegân tarikatı ve Nakşibendiyye tarikatı hariç diğerlerinin Hz. Ali'nin silsilesinden geldiği görülmektedir. Ca'fer el-Huldî'yi (ö. 348/959) Hz. Peygamber'e ulaştıran silsile tasavvuf tarihinin bilinen ilk silsiledir. Silsilelerin ortaya çıkışı, tarikatların ortaya çıkışı olan 13. yüzyıldan sonra olduğu düşünülmektedir.⁶

Silsile-nâme Batılıların "genelogie" diye isimlendirdikleri, Türklerin şecere ya da soya ağacı diye tanımladıkları "neseb-nâme" diye de anılan, akrabalık veya bir konudaki yakınlıkları belirten bir tür şemadır.⁷ Yazma eser kütüphanelerimizde silsile ya da silsile-nâme adında çok sayıda eser mevcuttur. Bunların ekseriyetini birbiri ardınca postnişin olmuş tarikat şeyhlerinin sıralı listesi olan eserler oluşturmaktadır. Tarikat şeyleri dışında hükümdarlar, vezirler, Hz. Peygamber'in soyundan gelenler, aynı soya ait olanlar, aynı meslek gurubuna mensup olanların da sıralı listesini içeren eserler bulunmaktadır.⁸

Zübdetü't-Tevârîh ya da *Subhatü'l-Ahbâr* diye de adlandırılan bu türün Osmanlı hanedanıyla ilgili ilk örneği Bayâtî Hasan b. Mahmûd (ö. 895/1489-90'dan sonra) tarafından yazılmış olan *Câm-ı Cem-âyîn* adlı eserdir. Müellif 886/1481-82 tarihinde tamamladığı bu eserinde, kendi dönemine kadar gelen Osmanlı sultanlarının her birinin adı, bu adların anlamları, zikredilen padişahların şahsiyetleri hakkında bilgi verdiği gibi peygamberlerden, halifelerden ve ünlü padişahlardan söz etmiştir.⁹

Abdülmeccid el-Buhârî (ö. ?) tarafından kaleme alınan *Tevârîh-i Enbiyâ-yı İzâm ve Evliyâ-yı Kirâm ve Selâtîn-i Mâziyye* Hz. Adem'den başlayıp Osmanlı Devleti'ne kadar olan zaman diliminde gelip geçen bazı peygamber, hükümdar ve şeyhlerin silsilelerini kapsamaktadır.¹⁰

⁴ Muhiddin Usta, *Tabibzâde Mehmed Şükrî Efendi ve Silsilenâme-i Süfiyye İsimli Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 11.

⁵ Usta, *Silsilenâme-i Süfiyye*, 12.

⁶ Necdet Tosun, "Silsile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/206-207.

⁷ Nihat Öztoprak-Mustafa Özkat, "Hâfız Cemâlî'nin Silsile-nâme-i Tarikat-ı Aliyye-i Uşşâkî Adlı Muvaşşah Manzumesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 26 (2021), 456.

⁸ Suat Donuk, "Türk Edebiyatında Silsilenâme ve Seyyid Ahmed Cezbî'nin Câmî'u's-Silsile Silsilenâmesi", *Journal of Turkish Language and Literature*, 6/1 (2020), 18.

⁹ Nihat Öztoprak-Mustafa Özkat, Hâfız Cemâlî'nin Silsile-nâme, 456.

¹⁰ Donuk, Türk Edebiyatında Silsilenâme, 18-19.

Behcetî Seyyid İbrahim (ö. ?) tarafından yazılan *Silsiletü'l-âsafîyye* ise Osmanlı Devleti idaresinde önemli vazifeler ifa eden Köprülü ailesine mensup kişilerin hayatlarını kronolojik olarak vermektedir.¹¹

Tarikat şeyhlerinin sıralamasını gösteren çok sayıda silsile-nâme yazılmıştır. Bu tarikatlar içerisinde Halvetiyye tarikatı önemli bir yer tutmaktadır. Anadolu sahasında bu türün ilk ve en önemli örneklerinden biri olan Hulvî (ö. 1064/1654)'nin *Lemezât-ı Hulvî* 1621 tarihinde yazılmış Halveti silsile-nâmesidir. Eser o döneme kadar yaşamış Halveti şeyhlerinin hayatlarını, halifelerini ve menkıbelerini ihtiva etmektedir.¹²

Biyografik yazılı kaynak hüviyetinde olan silsile-nâmeler Osmanlı mutasavvıf ve şairleri tarafından da ilgi gösterilen bir türdür. Yurtiçi ve yurtdışı yazma eser kütüphanelerinde Osmanlı Devleti'nden günümüze intikal etmiş, manzum-mensur çok sayıda silsile-nâme türü eser mevcuttur. Silsile-nâme türünde yazılmış eserlerden biri de 17. yüzyılda yaşamış Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın (ö. 1068/1658) *Silsile-nâme*'sidir. Eser, Müellifin yaşadığı döneme kadar olan 34 Halvetî-Uşşâkî şeyhinin silsilesini vermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra *Silsile-nâme*'sinin çeviri yazılı metni verilerek incelenmesi yapılacaktır.

1. Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas

1.1. Hayatı

Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas, 17. yüzyılda yaşamış mutasavvıf bir şairdir. Doğum tarihi ve nereli olduğu hakkında kesin bilgiler olmamakla beraber eserlerinden hareketle ömrünün bir kısmını Gelibolu veya civarında geçirdiği tahmin edilmektedir.¹³ Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas 27500 beyitlik geniş bir külliyyatı olmasına rağmen dönemindeki tezkirelerde adı zikredilmemiştir. Kendisinden son dönem kaynakları Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*, Osmân-zâde Hüseyin Vassâf'ın *Sefine-i Evliya* ve Vasfi Mahir Kocatürk'ün *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserleri bahsetmiştir. Mezkûr kaynaklarda Kuloğlu ile ilgili verilen bilgiler birkaç cümleden ibarettir. Bu eserlerde şairin doğumu, eğitimi, memleketi, ailesi, vefatı ve bazı eserleri hakkında bilgi verilmemiştir. *Osmanlı Müellifleri*'nde Kuloğlu İlyas hakkında şu malumatlar verilmiştir: "Sultan Murâd-ı Râbi devri ricâlinden ve Halvetiyye-i Uşşâkiyye meşâyihinden Gelibolulu Âlim Sinân Efendi hulefâsından âşık ve fâzıl bir zattır. *Mesâbîh-i Şerifi* nazmen tercüme eylemiştir. 1045 (1635-36) tarihinde ikmal ederek *Dîvân-ı Hümâyûn* nâmını verdiği dîvân-ı kebîri de vardır ki her ikisinin de nüshâları Kütüphanesi-i Umûmî'de mevcûddur. Bir de *Mevlid-i Nebî* manzumesi vardır."¹⁴ Osmân-zâde Hüseyin Vassâf'ın *Sefine-i Evliya*'sında yine benzer bilgiler yer almaktadır: "Şeyh Sinân-ı Uşşâkî halifesidir. *Mesâbîh*'i nazmen tercüme etmiştir. 1045(1635)'te ikmâl ederek *Dîvân-ı Hümân*

¹¹ Abdülkadir Özcan, "Silsiletü'l-Âsafîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/207-208.

¹² Yunus Emre Uzun, "Giritli Dîvân Şairi Ahmed Meâbi Efendi ve Dîvânındaki Manzum Halvetî Silsile-nâmesi", *Ankara Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi*, ed. Fidan Gasımova-Dilrabo Abdazımova (Ankara: Sosyal ve Beşeri Bilimler Tam Metin Kitabı, 2019), 447.

¹³ Bünyamin Taş, "Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas ve Külliyyatı", *Akademik Bakış Dergisi* 35 (2013), 5.

¹⁴ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2016), 157.

nâmını verdiği *dîvân-ı kebîri* de vardırki her ikisinin de nüshâları Kütüphâne-i Umûmî'de mevcûddur. Bir de *Mevlid-i Nebî* manzumesi vardır.”¹⁵ Vasfi Mahir Kocatürk'ün *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde de yukarıda zikredilen bilgilerin aynısı tekrar etmiştir. Vasfi Mahir Kocatürk, diğer iki kaynaktan farklı olarak sadece Kuloğlu'nun *Bâğ-ı Behişt* adlı eserinin varlığından bahsetmiştir.¹⁶

Yukarıdaki üç kaynakta da müşterek hatalar bulunmaktadır. Üç kaynakta da Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın ismi Kuloğlu Mustafa diye kaydedilmiştir. Zira kaynaklarda Kuloğlu'nun künyesini veren yazmaların tamamında müellifin ismi Şeyh Hacı İlyas olarak belirtilmiştir. Kaynaklarda isminin yanlış kaydedilmesinin sebebi şairin Kuloğlu mahlasını kullanmasından kaynaklanmaktadır.¹⁷ Nitekim aynı devirde yaşamış, Kuloğlu mahlasıyla şiirler yazan Mustafa adında bir saz şairi de vardır. Kuloğlu Mustafa 16. yüzyılın sonlarında doğduğu 17. yüzyılın ortalarında vefat ettiği tahmin edilen, Sultan 4. Murad'la yakın ilişkileri olan, Yeniçeri Ocağı'ndan yetişme, halk şairi olmakla beraber aruzla da şiirler yazmış bir şairdir.¹⁸

Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın hayatı ve eserleri hakkında kaynaklarda verilen bilgiler oldukça sınırlı ve tashihe muhtaçtır. Son zamanlarda Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın eserleri üzerinde yapılan akademik çalışmalar sayesinde, müellifin biyografisi hakkında bazı önemli malumatlar ortaya çıkmıştır. Sınırlı sayıdaki kaynak bilgileri ve eserlerindeki bilgilerden yola çıkılarak şairin 16. yüzyılın sonları ile 17. başlarında doğup, bu asır içerisinde ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği tahmin edilmektedir. Hüseyin Vassaf ve Bursalı Mehmed Tahir, Kuloğlu'nu Âlim Sinân Efendi'nin halifesi olarak zikretmişlerdir. *Silsile-nâme*'sinde de Âlim Sinân Efendi'ye yer vermesi Kuloğlu'nun Halvetî-Uşşâkî tarikatına mensup olduğunu göstermektedir. Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın vefatıyla ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. *Dîvân-ı Hümayûn* adlı eserinin Beyazıt Kütüphanesindeki 281b sayfasında yer alan kayıta Kuloğlu İlyas'ın 1068/1657-1658 tarihinde vefat ettiği bilgisi yer almaktadır.¹⁹

1.2. Şahsiyeti

Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas, hayatı ve eserlerinden de anlaşılacağı üzere mutasavvıf bir şairdir. Halvetiyye tarikatının Ahmediyye kolunun Uşşâkiyye şubesine mensuptur. Kuloğlu, kendi dönemine kadar gelen Halvetî-Uşşâkî şeyhlerin isimlerini sıralamış, Âlim Sinân Efendi'yi de silsilenin son halkası olarak anmıştır.²⁰

Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas, altı eserinin toplamında 27500 beyitlik bir külliyata sahip velut bir şahsiyettir. Mutasavvıf bir şair olan Kuloğlu İlyas'ın şiirlerinde Allah'a ulaşma arzusu ve İlâhî aşk dikkat çekmektedir. Kuloğlu'nun tasavvufi konular ekseninde vücuda getirdiği şiirlerinde dinî remizler ön plandadır. Şiirlerinde dikkat çeken hususlardan biri de

¹⁵ Osmân-zâde Hüseyin Vassâf, *Seffîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), 4/389.

¹⁶ Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970), 475-477.

¹⁷ Bünyamin Taş, *Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas Bâğ-ı Behişt (İnceleme-Tenkitli Metin)* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 25.

¹⁸ Nurettin Albayrak, "Kuloğlu Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 26/360-361.

¹⁹ Taş, *Bâğ-ı Behişt*, 32.

²⁰ Taş, *Bâğ-ı Behişt*, 40.

anlamı güçlendirmek için kullandığı ayet, hadis iktibaslarıdır. Kuloğlu'nun şiirlerinin kahir ekseriyetini kasideler oluşturmaktadır. 1200'ün üzerinde yazdığı kaside ile bu nazım şekliyle tespit edilmiş en yüksek sayıya ulaşmış bir şairdir. Kaside dışında mesnevi nazım biçimi ve az sayıda müstezatla yazılmış şiirleri de vardır.²¹

1.3. Eserleri

Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın tespit edilip üzerinde akademik çalışma yapılan ve kaynaklarda anılanlarla birlikte toplam altı eseri mevcuttur. Tespiti yapılan eserlerin hacmi 27500 beyti aşmaktadır.

1.3.1. Dîvân-ı Mesâbîh

Dîvân-ı Mesâbîh, İslâm âleminde büyük şöhret bulmuş, kırkın üzerinde şerhi yapılan, Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhü's-Sünne* adlı hadis eserinin Âlim Sinân Efendi tarafından yapılan Türkçe tercümesinin nazma çekilmiş hâlidir.²² 1045/1635-36 tarihinde kaleme alınan *Dîvân-ı Mesâbîh*, ilk sekiz manzume haricinde tamamıyla hadislerin izah edildiği 4 mesnevi, 401 kasideden meydana gelmektedir. Eser, kasidelerin revî harflerine göre alfabetik olarak tertip edilmiştir. *Dîvân-ı Mesâbîh*'de Arapça şekliyle hadis verilmiş daha sonra o hadisin nazmen açıklamasına yer verilmiştir. Eser, yaklaşık 7850 beyitten müteşekkildir. *Dîvân-ı Mesâbîh*'in biri Beyazıt Devlet Kütüphanesinde Nu: B1222, diğeri ise Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesinde Nu: 43 Ze 362 olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır. Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesindeki nüsha 1045/1635-36 tarihli olup müellif hattıdır.²³

1.3.2. Dîvân-ı Hümayûn

Tamamı kaside olan 450 manzumeden müteşekkil bir divandır. Eser yaklaşık 8700 beyit hacminindedir. Bu manzumelerden 19 tanesi Farsça geri kalanı ise Türkçedir. *Dîvân-ı Hümayûn*, manzumelerin revî harflerine göre alfabetik sıraya göre tertip edilmiştir. Tasavvufî bir divan olan eserde ağırlıklı olarak aşk konusu ele alınmıştır. 1045/1635 tarihinde tamamlanan eserin tek nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi Nu: 3596'da kayıtlıdır. Mevcut nüshasının ferağ kadından hareketle eserin müellif nüshası olduğu anlaşılmaktadır.²⁴

1.3.3. Bâğ-ı Behişt

Tamamı kasidelerden oluşan 402 manzumeden müteşekkil bir divandır. *Bâğ-ı Behişt*, kasidelerin revî harflerine göre alfabetik olarak tertip edilmiştir. Eserin son iki kasidesi hariç baştan sona ayetler bağlamında nazmedilmiştir. *Bâğ-ı Behişt*'te yer alan kasidelerin her biri bir veya birkaç Kur'an ayetini tefsir etmektedir. Bu bağlamda bakıldığında *Bâğ-ı Behişt*'in manzum bir tefsir örneği olduğu söylenebilir. Bünyamin Taş

²¹ Taş, *Bâğ-ı Behişt*, 33-38.

²² Taş, *Külliyyatı*, 7.

²³ Niyazi Adıgüzel, "Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın Dîvân-ı Mesâbîh Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 247-250.

²⁴ Taş, *Külliyyatı*, 8-11.

tarafından eserin dört nüshası tespit edilmiştir. Bu nüshalar: Birincisi Manisa İl Halk Kütüphanesi Nu: 45 HK 6266, t. 1053/1643, ikincisi Rasim Deniz'in özel kütüphanesinde bulunan nüsha t. 1247/1831-32, üçüncüsü Ankara Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 8111 t. 1262/1846 dördüncüsü ise Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Nu: 3398'de kayıtlıdır.²⁵ *Bâğ-ı Behişt* Bünyamin Taş tarafından 2014 yılında doktora tezi olarak hazırlanmış ve yayımlanmıştır.²⁶

1.3.4. Etvâr-Seb'a

Eser, tasavvufta nefsin yedi mertebesi olarak kabul edilen yedi makam (nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülhime, nefs-i mutmainne, nefs-i râziyye, nefs-i marziyye ve nef-i kâmile) ile ilgilidir. Yedi makamın her biri manzum olarak izah edilmiştir. 1030/1620-21 hacminde olan eser yaklaşık 1000 beyit civarındadır. Eserin tespit edilmiş iki nüshası vardır. Bunlardan ilki Süleymaniye Kütüphanesi Reşit Efendi Koleksiyonunda Nu: 1003 kayıtlı yazmanın 350-392 varakları arasında yer almaktadır. Eserin diğer nüshası ise Manisa İl Halk Kütüphanesi Nu: Hk 4266'da kayıtlı yazmanın 25b-308a varakları arasında yer almaktadır.²⁷ Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın *Etvâr-Seb'a*'sı 2015 yılında Necdet Şengün tarafından yayımlanmıştır.²⁸

1.3.5. Mevlid-i Nebî

Bursalı Mehmed Tahir *Osmanlı Müellifleri*'nde Osmân-zâde Hüseyin Vassâf da *Sefîne-i Evliya*'da bu eserin varlığından haber vermişlerdir. Necla Pekolcay, mevlidlerle ilgili çalışmasında bu eserin *Bâğ-ı Behişt*'in müellifi tarafından yazıldığını ve bir nüshasının olduğunu belirtmiştir.²⁹ Mevlid metinleriyle ilgili çalışma yapan Mehmet Fatih Köksal da *Mevlid-nâme* adlı çalışmasında bu eserle ilgili temel kaynaklar haricinde bir bilgi vermemiştir.³⁰

1.3.6. Silsile-nâme

34 Halvetî-Uşşâkî şeyhinin ismini manzum bir silsile şeklinde veren bu eser çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.

2. Eserin Adı

Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas *Silsile-nâme*'sine herhangi bir isim vermemiştir. Eser, "Hâzâ Silsile-i Meşâyihu'l-Kirâm Bismillâhirrahmânirrahîm" başlığıyla başlamaktadır. Müellif, "bu eser şerefli şeyhlerin silsilesidir" şeklindeki bu ibare ile kendi devrine kadar yaşamış olan Halvetî-Uşşâkî şeyhlerini kastetmiştir.

²⁵ Taş, *Bâğ-ı Behişt*, 49-50.

²⁶ Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas, *Bâğ-ı Behişt*, haz. Bünyamin Taş (Ankara: Serüven Yayınevi, 2015), 2/1082.

²⁷ Taş, *Külliyyatı*, 6.

²⁸ Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas, *Etvâr-Seb'a*, haz. Necdet Şengün (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015), 286.

²⁹ Necla Pekolcay, *Süleyman Çelebi Mevlid* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 40.

³⁰ Mehmet Fatih Köksal, *Mevlid-nâme* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 67.

3. Yazma Nüshası

Kuloğlu *Silsile-nâme*'sinin bilinen tek nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 HK 6266 numarada müellifin *Bâğ-ı Behişt* ve *Etvâr-ı Seb'a* adlı eserleriyle aynı mecmua içerisinde. *Silsile-nâme*, toplam 310 varaktan meydana gelen bu mecmuanın 309a-310a varakları arasındadır. Mecmuanın sayfa ebatları 290x190-21x135 mm şeklindedir. Âbâdî kağıda, talik hatla, her bir sayfada çift sütun şeklinde 17 satır yazılmıştır. Kuloğlu'nun *Silsile-nâme*'si 39 beyitten meydana gelmektedir.

4. Yazılış Tarihi

Eserin tek nüshası olan Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 HK 6266 numaralı mecmuanın sonunda 1053/1643 tarihi yer almaktadır. Bu mecmua içerisinde bulunan manzumeler Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas daha hayattayken istinsah edilmiştir. Bu eserler Kuloğlu'nun el yazmasından kopya edildiği izlenimi vermektedir.³¹

5. Dil ve İmla Hususiyetleri

Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas *Silsile-nâme*'si 17. yüzyılın dil özelliklerini taşımaktadır. Eser, dinî-tasavvufî bir metin olması hasebiyle sade ve anlaşılır bir dile sahiptir. Müellif manzumede Arapça ve Farsça kelimeleri sıkça kullanmıştır. Lakin bu kelimeler uzun tamlama ve terkiplerden uzaktır. *Silsile-nâme*'de Türkçeye özgü bazı kullanımları da görmek mümkündür: 1. Bazı Türkçe kelimelerdeki kapalı "e" ünlüsü "i" ünlüsünü gösterecek şekilde kullanılmıştır: itmek (2), didi (3), dirler (11), idüp (37). 2. Bazı kalın ünlülü kelimelerde "t-d" değişimi olmuştur: turmazdı (19), tutdı (24), tolu (33). 3. İyelik eklerinin çokluk ve teklik üçüncü şahıs çekimlerinde düz-dar ünlülü şekillerin kullanıldığı görülür: kurdı (3), buldı (28), göñli (33).

6. Şekil Hususiyetleri

Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas *Silsile-nâme*'si 39 beyitten müteşekkil bir kıt'a-ı kebîredir. Manzumede birkaç beyit dışında kafiye örgüsü "a-b, c-b, d-b. şeklindedir. Eser aruzun Müstef'ilün/Müstef'ilün/Müstef'ilün/Müstef'ilün kalıbıyla yazılmıştır. Özel isimleri kullanma zaruretinden dolayı vezin genel manada kusurludur. *Silsile-nâme* türünde yazılan eser 34 Halvetî-Uşşâkî şeyhinin ismini zikretmektedir. Son beyitte ise şairin mahlası bulunmaktadır.

7. Muhteva Hususiyetleri

Manzumenin amacı başlığından da anlaşılacağı üzere Halvetî-Uşşâkî şeyhlerinin şeceresini nazmen vermektir. Eserin ilk iki beyti münacat mahiyetinde olup bu beyitlerde Allah'a hamd u senada bulunmuş, üçüncü beyit naat olup Peygamber Efendimiz'in teşrifleri dile getirilmiştir. Dördüncü beyitte ise sırasıyla dört halifeye yer verilmiştir. Devamında gelen beyitlerde ilk olarak şeyhlerin manevi rehberi kabul edilen Hasan Basrî olmak üzere Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas devrine kadar olan 34 Halvetî-Uşşâkî şeyhinin ismi

³¹ Taş, *Bâğ-ı Behişt*, 52.

zikredilmiştir. Her bir beytinde bir şeyhin olduğu silsile kronolojik olarak şöyledir: Hasan Basrî, Habîb-i Acemî, Dâvûd-ı Tâî, Ma'rûf-ı Kerhî, Seriyü's-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Mimşâd Dineverî, Muhammed Dineverî, Kâdî Muhyiddîn, Ebu'n-Necîb, Şeyh Kutbuddîn, Şeyh Rüknüddîn, Şeyh Şihâbüddîn, Şeyh Cemâlüddîn, Şeyh İbrâhîm, Muhammed Halvetî, Pîr Ömer Halvetî, Âhî Mirem, Îsâ Çelebi, Şeyh İzzüddîn, Şeyh Sadrüddîn, Seyyid Yahyâ, Pîr Muhammed, Şeyh Tacüddîn, Şeyh Alaüddîn, Şeyh Yigitbaşı, Hâcî Karamanî, Ümmî Sinân İstanbulî, Nasûh Abdussamed, Şeyh Ahmed, Şeyh Hüsâm Uşşâkî, Şeyh Memican, Ömer Karîbî, Şeyh Sinân.

Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas, şeyhleri rastgele değil, kendilerine has özellikleriyle beyitlere nakşetmiştir. Basralı meşhur tâbîî, zâhid ve âlim olan Hasan Basrî'yi, tâbîînün serveri, evliyanın rehberi olarak zikretmektedir:

Ol tâbî'înüñ serveri oldı Hasan Basrî biri

Hem evliyânüñ rehberi dil-i âsmânında kamer (5)

Aşağıdaki beyitte ise Horasanlı mutasavvîf âlim Dâvûd-ı Tâî'nin faziletine ve fedakarlığına atıfta bulunulmuştur:

Dâvûd-ı Tâî âşikâr itdi bu yola cân-ı nisâr

İdüp Hakka Hakk'dan firâr kıldı du'alemdeñ güzer

Sonuç

Birbirine icazet veren şeyhlerin, bir meslek gurubunda peşi sıra işi devam ettiren ustaların, aynı soydan gelen kişilerin ve art arda tahta çıkan padişahların sıralı listesini veren eserlere silsile-nâme denir. Yazma eser kütüphanelerimizde manzum ya da mensur, telif veya tercüme şeklinde çok sayıda silsile-nâme mevcuttur. Silsile-nâmelerin yekûnunu tarikat şeyhlerinin listelerinden meydana gelen eserler oluşturmaktadır. Bu türde yazılmış silsile-nâmelerden biri de 17. yüzyıl mutasavvîf şairlerinden Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın manzum *Silsile-nâme*'sidir. Kuloğlu, manevi tarikat lideri kabul ettiği Hasan Basrî'den başlayarak kendi devrine kadar gelen 34 Halvetî Uşşâkî şeyhinin silsilesini manzum olarak sıralamıştır. Eserin tespit edilmiş tek nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 HK 6266 numaralı mecmuanın sonundadır. 1053/1643 tarihini taşıyan manzume 39 beyitten müteşekkildir. Kıt'a-ı kebîre nazım biçimiyle kaleme alınan manzume, aruzun "Müstef'ilün/ Müstef'ilün/ Müstef'ilün/ Müstef'ilün" kalıbıyla yazılmıştır. Manzumede Arapça ve Farsça kelimeler olmakla birlikte nispeten sade bir dil hâkimdir. Eser, Hasan Basrî'den başlayıp müellifin yaşadığı 17. yüzyıla kadar yaşamış 34 Halvetî Uşşâkî şeyhinin ismini sıralaması, bu tarikatın belli bir dönemine ait silsileyi ortaya koymasına bakımından önem arz etmektedir.

Silsile-nâme

Müstef'ilün/ Müstef'ilün/ Müstef'ilün/ Müstef'ilün

Hamd u şenâ olsun mudâm ol pâdişâh-ı şubh-ı şâm

Pes Hâlık u Rabbü'l-enâm kullarını gâyet sever

‘Arz itmek için zâtını gönderdi tenzîlâtını

Cibrîl ile âyâtını kıldı Resûl’üne haber

Geldi Muhammed Muştafa kurdı dile bezm-i şafâ

Gördi cihânı bî-vefâ eyledi dünyâdan mefer

Aña Ebû Bekir ol velî taşdıķ idüp didi belî

Buldu ‘Ömer ‘Oşmân ‘Alî sırr-ı hilâfetden eşer

Ol tâbî’inüñ serveri oldı Hasan Başrî biri

Hem evliyânuñ rehberi dil-i âsmânında kamer

Andan Hâbîb-i ‘Acemî dîn yolına çıkdı ğanemi

Olup Hudâ’nuñ maħremi terk eyledi cânıyla ser

Dāvūd-ı Tâî aşikâr itdi bu yola cân-ı nişâr

İdüp haķķa Haķķ’dan firâr kıldı dü-‘âlemden güzer

Ma’rûf-ı Kerhî ol hümâ oldı bu yola reh-nümâ

Birdür aña arz u semâ zîrâ iylür ‘ilm ü kader

Tâ kim Serîrû’l-Saķaķî ol ile kıldı diķķati

Az gelüp ağlar-idi ķatı eyleyüben âh-ı seher

Şeyh Cüneyd-i kâmurân şâhib-i kerâmet-i ‘ayân

Ķılmış nazar bir üstüvân ol sâ‘at olmuş sîm ü zer

Haķķ’uñ yolında hem refîķ deryâ-yı ‘ışķ içre ğarîķ

Dirlere pîrümüz-idi ķarîķ gelmeseydi Mimşâd Dineverî

Muĥammed-i Dineveri meŐāyuhuñ ser-‘askeri
Firdevs-i ‘ālādur yiri Mevlā aña kılmıŐ nazar

Ol Őeyĥ Kāđı Muĥyiddīn ki rāhıdur ĥablü'l-metīn
Sever olur Ĥaĥĥ'a yaĥın merd-i Ĥudā'dur Őırīn

Bilgil ki Őeyĥ Ebü'l-Necīb oldu bu derde çün tabīb
Gülzār-ı vaŐla ‘andelīb olmađmıŐ işi meger

Çün kıldı Őeyĥ Kuĥbuddīn olup emānetde emīn
Allāh aña olup mu‘ayyen meydāna gösterdi hüner

Ol Őeyĥ Rüknuddīn gelüp tāliblelere rehber olup
Pes kenzi lā yefnī bulup Ĥaĥĥ'ı kıldı ĥazer

Őeyĥ Őehābüddīn reŐād yolu sen oldu bir murād
İki cihānda oldu Őād çekmeyüben sū u zarar

Őeyĥ Cemāluddīn ey yār kırdı bu Őaĥra iĥre dār
Bir iki gün kıldı ĥarār göçdi ĥonup ol nāmver

Őol zāhid Őeyĥ İbrāhīm ĥurmazdı ĥarŐu recīm
Sevüp anı Rabbü'l-Raĥīm kıldı ĥatında mu‘teber

Āĥī Muĥammed Ĥalveti bedr-i rızādur ĥal‘atı
MaĥŐerde anuñ himmeti olsaydı bize sāye-ger

Hem Pır ‘Ömer Ĥalveti semā‘da celveti
Dergāh-ı Ĥaĥĥ'da rıf‘atı bī-ĥaddur ser-te-ser

Hem Âhî Mîrim Hâlvetî kıldı bu yolda diğkati
Buldı Cenâb-ı Hâzret'i görmeyüben havf u haşar

Pes Şeyh 'İsâ Çelebi sevdi anı haş çelebi
Kendi nebât idüp âbı na'm sürüp nâm u zehri öldi

Çün Şeyh 'İzzeddîn humâm tutdı t̄ariğatda kıyâm
Oldı biri dârü's-selâm bulup kuşûr u hürîler

Ol Şeyh Şadreddîn 'ayân u vuşlat ilin kıldı
Tîr-i belâya nişân oldı anuñ cānı siper

Gel Seyyid Yağyâ'yı gör her şeb hemân ihyâyı gör
Ol 'ilmiyle deryâyı gör nice haşka buldı zafer

Pîr Muhammed Şeyh'e baş nice anı severdi Haş
'ilm-i ledün-idi sebaş söyler aña seng u meder

Andan gelüp ol Tâcüddîn oldı nişâm-ı mutakķîn
Tâ ki re'îs-i muhtedîn oluben urdılar nefer

Şeyh'Ala'uddîn haşreti buldı çü Haş'dan 'işmeti
Sen dağı gözle kudreti geydi alup tâc u kemer

Şeyh Yigitbaşı emîr Haş'dan bulur bî-ecr-i kebîr
Düşmüşlere ol dest-gîr 'aşıklara cān u ciger

Hâcî Karamanî melâl çekmeyüben bilmişdi hâl
Birdür aña dibâ u şâl gönli tolu bâğ u semer

Ümmî Sinân İstanbulî düşmiş idi bûy-ı güli

Uyan aña oldu veli kadden anuñ bilmediler

Şeyh NaŐuħ 'Abdu'Ő-Őamed gœñli tolu nşr-ı aħad

Ŧaliblere kılur meded olup yetimlere peder

Şeyh Aħmed irdi 'izzete cānı iriŐdi cennete

Ėark eyleyŐp Ėaħ raħmete buldı Ėafi sem' u baŐar

ŐeyħŐ'l-ĖŐsām UŐŐakı pes çokdur anuñ mŐŐtākı pes

Bulup Ėayātı bākı pes açmış ezel cām-ı dŐrer

Şeyh Memicān 'izzet-i riħlete idŐp dergāha tiz

Eyledi rŐħunı temyiz nefsi kılup zir u zeber

Mevlā anı idŐp nŐzŐl buldı Ėaħ'a kurb-ı vŐŐŐl

Ėyān idŐp kurdı uŐŐl Gelibolı'da Şeyh 'Ömer

Diñle bu sözleri ey cān emr eyleyŐp ol MŐste'ān

GelsŐn didi kulum Sinān adı ol sāt bāl u per

Yazıldı iŐbu silsile nā-gehān gelŐp dile

Esrār-ı Ėaħk'ı ne bile Kuloğlu miskīn der-be-der

1053/1643

Kaynakça

- Adıgüzel, Niyazi. "Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın Dîvân-ı Mesâbîh Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 247-250.
- Albayrak, Nurettin. "Kuloğlu Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 26/360/361. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2016.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitapevi, 2007.
- Donuk, Suat. "Türk Edebiyatında Silsilenâme ve Seyyid Ahmed Cezbî'nin Câmi'u's-Silsile Silsilenâmesi", *Journal of Turkish Language and Literature*, 6/1 (2020), 18.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970.
- Köksal, Mehmet Fatih. *Mevlid-nâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas. "Silsile-nâme" Manisa İl Halk Ktp., 45 HK 6266, vr. 309a-310a.
- Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas. *Bâğ-ı Behişt* (2 cilt). haz. Bünyamin Taş. Ankara: Serüven Yayınevi, 2015.
- Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas. *Etvâr-Seb'a*. haz. Necdet Şengün. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015.
- Necla Pekolcay, *Süleyman Çelebi Mevlid*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Osmân-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. 4. Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.
- Özcan, Abdülkadir. "Silsiletü'l-Âsafiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/207-208. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öztoprak, Nihat-Özkat, Mustafa. "Hâfız Cemâlî'nin Silsile-nâme-i Tarîkat-ı Aliyye-i Uşşâkî Adlı Muvaşşah Manzumesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 26 (2021), 456.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1948.
- Taş, Bünyamin. "Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas ve Külliyyatı". *Akademik Bakış Dergisi* 35 (2013), 5.
- Taş, Bünyamin. *Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas Bâğ-ı Behişt (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Tosun, Necdet. "Silsile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/206-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Usta, Muhiddin. *Tabibzâde Mehmed Şükrî Efendi ve Silsilenâme-i Sûfiyye İsimli Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Uzun, Yunus Emre. "Giritli Dîvân Şairi Ahmed Meâbî Efendi ve Dîvânındaki Manzum Halvetî Silsilenâmesi", *Ankara Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi*, ed. Fidan Gasıмова-Dilrabo Abdazıмова. 445-461. Ankara: Sosyal ve Beşeri Bilimler Tam Metin Kitabı, 2019.

Ek-1: Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 HK 6266, 309a-309b.



Ek-2: Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 HK 6266, 310a-310b.





e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 1
(Mayıs/May 2022)

Lahn Meselesinin Hadisçilere Göre Değerlendirilmesi

Evaluation of Lahn Issue According to Muḥaddiths

Hızır Yağcı

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Tekirdağ Namık Kemal University,
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Tekirdağ/Turkey

hiziryagci1@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-3394-7797



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 22 Şubat 2022

Date Received: 22 February 2022

Kabul Tarihi: 31 Mayıs 2022

Date Accepted: 31 May 2022

Yayın Tarihi: 31 Mayıs 2022

Date Published: 31 May 2022

Yayın Sezonu: Bahar

Publication Season: Spring

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1077318>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Yağcı, Hızır. "Lahn Meselesinin Hadisçilere Göre Değerlendirilmesi".
Dergiabant 10/1 (Mayıs 2022), 193-211.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1077318>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Lahn Meselesinin Hadisçilere Göre Değerlendirilmesi

Öz

İlk dönemlerde sözü istikametinden başka bir yöne çekmek, şeklinde kullanılan lahn kavramı, zamanla i'raba aykırı ifadeler için kullanılmaya başlamıştır. Ancak hadis kaynaklarında verilen örneklerde i'raba aykırı ifadeler için lahn kavramı kullanıldığı gibi daha genel anlamda dilbilgisi kusurlarını kapsayacak şekilde de kullanıldığı görülmektedir. Araplar'ın farklı etnik yapıya mensup insanlarla bir arada yaşamaya başlamalarıyla yaygınlaşan lahn, genelde Arapça bilmemek ve tashîften kaynaklanmaktadır. Muhaddisler, ravide lahn bulunmamasını ravinin zabtını kuvvetlendiren bir husus olarak kabul etmekle birlikte, lahnın mevcudiyetinin ravinin adaletine zarar vermediğine hükmetmişlerdir. Bu sebeple dilbilgisi kusuru yaptığı bilinen raviler, aynı zamanda sika kabul edilmiştir. Lehçe farklılıklarından kaynaklanan değişik kullanımların lahn sayılmaması ve i'rab hatası şeklinde gerçekleştiği iddia edilen dilbilgisi kusurlarının farklı yorumlanabilmesi sebebiyle, lahn olduğu varsayılan rivayetin sadece bu nedenle zayıf veya uydurma olduğunu iddia etmek isabetli görünmemektedir. Zira dilbilgisi hatası bulunan rivayetlerin zayıf sayılmalarının başka gerekçeleri olduğu da görülmüştür. Hadiste manayı ihlal eden bir durum bulunması halinde lafızlara itibar edilemeyeceğini savunanların farazî örneklerle başvurmaları da bu düşüncemizi desteklemektedir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Lahn, Galat, Sehv, Tashîf.

Evaluation of Lahn Issue According to Muḥaddiths

Abstract

Lahn which became widespread with the Arabs starting to live together with people from different ethnic origins, usually stems from not knowing Arabic and taṣhîf. The concept of lahn, which was initially used as "taking the word in a different direction", started to be used for expressions contrary to i'rāb over time. In the examples given in the ḥadīth sources, it is seen that the concept of lahn is used for expressions contrary to i'rāb, it is also used to cover grammatical errors in a general sense. Although muḥaddiths accepted the absence of lahn in the narrator as an issue that strengthens the narrator's dhabt, they ruled that the presence of lahn does not harm the narrator's justice. For this reason, even if there is a grammatical defect in the narrations of a narrator, the narrator is accepted as thiqa (reliable). It does not seem appropriate to claim that the narration assumed to be lahn is weak or fabricated just for this reason, since different uses arising from dialect differences are not counted as lahn and grammatical defects claimed to have occurred as i'rāb errors can be interpreted differently. Because, it has been seen that there are other reasons why the narrations with grammatical errors are considered weak. In addition, it has also been determined that those who argue that the words cannot be respected if there is a situation in the ḥadīth that violates the meaning, they also resorted to hypothetical examples.

Keywords: Ḥadīth, Lahn, Ghalat, Sahw, Taṣhîf.

Giriş

Arapça'da zıt anlam taşıyan sözcüklerden biri olan lahn kelimesi,¹ sözlükte yanlış,² doğru,³ lehçe,⁴ nahiv,⁵ kıvrak zekâ,⁶ konuşma tarzı, üslup,⁷ ses, name, terennüm,⁸ tevriye, ta'rîz⁹ ve gramer hatası¹⁰ anlamlarına gelmektedir. Lahn kavramı, ilk dönemlerde sözü istikametinden başka bir yöne çekmek, şeklinde tanımlanırken zamanla i'raba aykırı ifadeler için kullanılmaya başlamıştır.¹¹ Ancak hadis kaynaklarında verilen örneklerde i'raba aykırı ifadeler için lahn kavramı kullanıldığı gibi¹² daha genel anlamda dilbilgisi kusurlarını kapsayacak şekilde de lahn kavramının kullanıldığı görülmektedir.¹³ Bu sebeple seslerde, kelimelerde, cümle yapısında, i'rab hareketlerinde veya anlamda fasih Arapça'ya aykırı rivayette bulunmak lahn kapsamında değerlendirilmiştir. İbn Abbas'ın (öl. 68/688) da lahni, sözü yerli yerinde kullanmamak anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Ebü'l-Âliye er-Riyâhî'nin (öl. 90/709) şöyle dediği nakledilmiştir: "İbn Abbas ile birlikte Kâbe'yi tavaf ediyordum. Elimden tutuyor ve bana lahni/hatalı söz söylememeyi öğretiyor ve diyordu ki: Ey Ebü'l-Âliye! Namazdan (çıktınız mı anlamında) اِنْصَرَفْتُمْ / "Yüz çevirdiniz mi?" deme. Bunun yerine قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ / "Namazı kıldınız mı?"¹⁴ de. Çünkü Allah (c.c.): اِنْصَرَفُوا صَرَفَ اللّٰهِ قُلُوْبِهِمْ / "Onlar sıvışıp giderler. Allah da onların kalplerini ters çevirmiştir"¹⁵ buyurmaktadır.¹⁶ Bazı farklı anlamlar ihtiva etmelerine rağmen¹⁷ galat, hata, vehm ve sehv kelimeleri de lahn anlamında kullanılmıştır.¹⁸

¹ İbnü'l-Esîr, Mecdüddin, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-ĥadîs ve'l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî&Mahmûd Muhammedet-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 4/241.

² Ebü Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Ġarîbü'l-ĥadîs*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Matbaâtü Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1964), 2/233.

³ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luġa ve şîĥâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 6/2194.

⁴ Hattâbî, Ebü Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî, *Ġarîbü'l-ĥadîs*, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbâvî (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1982), 2/540.

⁵ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 4/241.

⁶ Hattâbî, *Ġarîbü'l-ĥadîs*, 2/540; Cevherî, *Tâcü'l-luġa*, 6/2194.

⁷ Kâsım b. Sellâm, *Ġarîbü'l-ĥadîs*, 2/233; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luġa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y: Dârü'l-Fikr, 1979), 5/239.

⁸ Hattâbî, *Ġarîbü'l-ĥadîs*, 2/540.

⁹ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 4/241.

¹⁰ Hattâbî, *Ġarîbü'l-ĥadîs*, 2/538.

¹¹ İbnDüreyd, *Cemheretü'l-luġa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 1/570; Ebü Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luġaviyye*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kahire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfeti, 1997), 55.

¹² Radyüüddin es-Sagânî, *el-Mevzû'ât*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Dimaşk: Dârü'l-Me'mûnli't-Türâs, 1985), 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995), 5/72.

¹³ Bk. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Şiyânetü Şahîhi Müslim mine'l-iĥlâlîve'l-ġalaṭ ve himâyetühû mine'l-işkâtiye's-sakaṭ*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 197; Sehâvî, *el-Maġâsîdü'l-ĥasene fî beyânikeşîrinmine'l-eĥâdîsi'l-müştehire'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huṣṭ (Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 1985), 720; Alî el-Kârî, *el-Maṣnû' fî ma'rifeti'l-ĥadîsi'l-mevzû'*, thk. Abdülfettâh Ebü Gudde (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1978), 206.

¹⁴ el-Cum'a 62/10.

¹⁵ et-Tövbe 9/127.

¹⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîĥayn*, thk. Ebü Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1997), 2/400.

¹⁷ Askerî, *el-Furûku'l-luġaviyye*, 55.

¹⁸ Hatice bnt. Osmân, b. Muallim Yûsuf el-Abbâsî, *İşkâliyyetü'l-lahni fî rivâyeti'l-ĥadîsi'n-nebevî's-şerîf* (Mekke: Cami'atü'l-Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 13-15.

Câhiliye döneminde mevcut olmadığı iddia edilen lahn, Kur'an'dakil kusuru anlamında kullanılmamıştır.¹⁹ Hz. Peygamber'in hatalı konuşan bir kişi hakkında *أُرْشِدُوا أَحَاكُمْ* / *فَاتَّهَ قَدْ ضَلَّ* / "Kardeşinizi irşad edin, çünkü o yanıldı"²⁰ buyurması, asr-ı saâdetten itibaren dil hatalarının az ya da çok mevcudiyetini ortaya koymaktadır. Ondandır nakledilen *أَنَا مِنْ قُرَيْشٍ* ، *وَنَشَأْتُ فِي بَنِي سَعْدِ ، فَأَتَى لِي اللَّحْنُ يَافِرِي*!"²¹ ifadelerinden lahn kavramının, dil kusuru anlamında kullanıldığını göstermektedir. Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) *لَا أَنْ أَفْرَأَ فَاسْقَطَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَفْرَأَ فَالْحَنْ* (Kur'an) okurken atlamak, benim için okuyup lahn yapmaktan daha sevimlidir"²² şeklindeki ifadeleri de bu dönemde lahnın dil kusuru anlamında kullanıldığını desteklemektedir. Aynı döneme ait bazı lahn örneklerinden de bahsetmek mümkündür. Hz. Ömer (öl. 23/644) atış eğitimi yapan bir grubu yaptıkları başarısız atışlardan dolayı uyarınca onlar, henüz eğitim aşamasında olduklarını ifade etmek için *إِنَّا قَوْمٌ مُتَعَلِّمُونَ* yerine, *إِنَّا قَوْمٌ مُتَعَلِّمِينَ* şeklinde i'rab hatası yaparak yanlış bir ifade kullanmışlardır. Bundan rahatsız olan Hz. Ömer, *وَاللَّهِ لَخَطَأَكُمْ فِي كَلَامِكُمْ* / "Vallahi! Sözlerinizdeki hatanız, atışlarınızdaki hatanızdan daha ağırdır"²³ şeklindeki sözleriyle onlara dili iyi kullanmalarına yönelik ikazda bulunmuştur. Hatta Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63) Basra valisi iken kendisine *مِنْ أَبِي مُوسَى* şeklinde başlayan²⁴ bir mektup gönderince Hz. Ömer, ona kâtibini cezalandırmasını ve görevden almasına yönelik bir talimat göndermiştir.²⁵ Bu örneklerin mevcudiyetinden az da olsa İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren dil kusurlarına rastlanmaktadır. Benzer hataların Câhiliye döneminde de mevcut olmasını kaçınılmaz görenler olsa da bunu ortaya koyacak örnekler yer vermemişlerdir. Özellikle fetihler neticesinde Araplar'ın farklı milletlerle bir arada yaşamaya başlaması neticesinde gramer yanlışları ve konuşma hataları yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Ancak lahnı yalnızca yabancı unsurlara bağlamak isabetli bir düşünce değildir. Çünkü lahn, Araplarda da görülen bir durumdur. Hatta zamanla halkın yanı sıra Velîd b. Abdülmelik b. Mervân (öl. 96/715) gibi halifelerin yaptıkları dil hatalarına rastlamak mümkün hale gelmiştir. Kendisine damadını şikâyet eden bir adama, *مَنْ خَتَّنَكَ؟* / "Damadın kim?" demesi gerekirken, *مَنْ خَتَّنَكَ؟* / "Seni kim sünnet etti?"²⁶ şeklinde hatalı bir ifade kullanan Velîd b. Abdülmelik, kayıtlara geçen lahn örneklerinden birini yapmıştır.

1. Hadis Ehline Göre Lahnın Ortaya Çıkış Sebepleri

Hadisçilere göre lahn, pelteklik ve hadis hocasının hızlı okumasından dolayı hadis talebesinin lafızları tam anlamamasından kaynaklanan ikincil derece sebepler dışında temelde Arapça bilmemek ve tashîften kaynaklanmaktadır. Bu sebeple ehl-i hadis Arap olan

¹⁹ Bk. Muhammed 47/30.

²⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'îş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1952-1956), 2/8.

²¹ Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 19.

²² Lugavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn*, 19.

²³ Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ileli'n-naḥv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 96.

²⁴ Doğrusu *مِنْ أَبِي مُوسَى* olması gerekirdi.

²⁵ Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Umdetü'l-küttâb*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), 337.

²⁶ *Câhiz, el-Mehâsinve'l-azdâd* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 25.

olmayan ayırımı yapmaksızın ravilerin lahndan korunacak kadar Arapça bilmelerini teşvik etmişlerdir. Çünkü hadis kitaplarında nakledilen bilgiler, lahnın Arap olanlarla olmayanlar arasında aynı oranda kaynaklandığını göstermektedir.²⁷ Bu nedenle muhaddisler, ilk dönemler itibarı ile Arapça bilmekten kastettikleri, nahiv ilmini öğrenmeyi hadis usûlü ve ıstılahlarını öğrenmeden önce hadis talebesi için elzem görmüşlerdir. Bu gerçekliği ifade eden bir olayı Vekî' b. Cerrâh (öl. 197/812) şöyle anlatıyor: “Hadis dinlemek için A'meş'e gittim. Galiba bir hata yaptım da bana, ey Ebâ Süfyân! Senin için hadis öğrenmekten daha öncelikli olan şeyi terk etmişsin, dedi. Ben ey Ebâ Muhammed! Benim için hadisten daha öncelikli olan şey nedir? dedim. Nahiv, dedi ve bana önce nahiv öğretti, sonra da hadis imlâ ettirdi.²⁸ Bununla birlikte hadis âlimleri, Arapça bilmeyi, ravinin rivayetinin kabul veya reddedilme sebeplerinden biri olarak görmemişler, ancak hadis ilmine talip olan kişi ile hadis ravisi arasında ayırım yapmışlardır. Çünkü her ilmin kendine özel yöntemi olduğu gibi hadis ilminin de kendine has ıstılahları, usûlü ve bir takım kaideleri vardır. Hadis ilmine talip olan kimsenin hadisi doğru anlamak ve sahihini sakiminden ayırmak için bu temel bilgilere ihtiyacı vardır. Bu sebeple hadis talebesinin lahndan/dilbilgisi kurallarına aykırı ifadelerden sakınabilecek kadar Arapça bilmesi vacip görülmüştür.²⁹ Ravi ise hadisi senediyle birlikte Resûlüllah'tan (s.a.v.) nakleden kişidir. Muhaddisler, ravinin rivayetinin geçerli olabilmesi için biri adalet diğeri zapt olmak üzere iki temel şart koşmuşlardır. Adaleti Resûlüllah (s.a.v.) hakkında yalan söylemekten, zaptı ise Allah resûlüne ait olmayan sözleri hadislerle karıştırmaktan onu korumuş olacaktır. Bu sebeple muhaddisler, ravileri Arapça öğrenmeye teşvik etmekle yetinmişler ve onları lahndan sakındırmışlardır. Hatta Resûlüllah'tan (s.a.v.) lahn meydana gelmeyeceğinden böyle bir yanılığa düşenin, “Kim bile bile bana yalan isnad ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın”³⁰ hadisinin kapsamına girme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaklarına dair ikazlarda bulunmuşlardır. Hata ve yanılığın insan için kaçınılmaz bir durum olmakla birlikte, hadis rivayetinde lahnın artması, ravinin zaptını olumsuz etkileyerek cerhine sebep olan “vehm”³¹ ve “sûü'l-hıfz”³² ile itham edilmesine ve zayıf durumuna düşmesine sebep olarak görülmüştür.

Lahnın ortaya çıkışının sebeplerinden biri olan tashîf, İbn Hacer'e (öl. 852/1449) kadar hadisin senedinde veya metninde nokta, hareke veya harf değişikliği yapılması, şeklinde anlaşılmıştır. İbn Hacer ve ondan sonraki muhaddislerin çoğu ona uyararak hadiste nokta hatasını tashîf, hareke ve harf hatasını ise tahrif olarak tanımlamışlardır.³³ Hadisin

²⁷ Hatice bnt. Osmân, *İşkâliyyetü'l-lahni fi rivâyeti'l-hadîs*, 42-43.

²⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-aḥlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, ts.), 2/26.

²⁹ Hattâbî, *Ġarîbü'l-hadîs*, 1/53; İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetüenva'i'ulûmü'l-hadîs*, thk. Abdülatîf el-Hümeym&MâhirYâsin el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 326.

³⁰ Müslim, “Mukaddime”, 2/3; Hatice bnt. Osmân, *İşkâliyyetü'l-lahni fi rivâyeti'l-hadîs*, 43-44.

³¹ Ravinin, hadisi çoğu kez tereddütlü bir şekilde rivayet etmesine denir bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), 331.

³² Ravinin, hadis rivayetinde yanlışları doğrularından fazla olacak kadar hafızasının bozuk olması anlamına gelen bir hadis terimidir bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 293.

³³ İbn Hacer, tanım olarak tashîf ile tahrifin arasını ayırsa da gerek Buharî şerhinde gerek diğere eserlerinde, böyle bir ayırma gitmemiş nokta, hareke veya harf değişikliklerinin hepsini tashîf kavramı altında değerlendirmiştir bk. Kadir Paksoy, “Hadiste tashîf -Lafız ve Anlam Hataları-”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/4 (Aralık 2004), 99. Mehmet Efendioğlu, İbn Hacer'in eserlerinde yaptığı tanıma bağlı kalmayışını, eserlerinin birçoğunu kaleme aldıktan sonra böyle bir ayırım yapma ihtiyacı

senesindeki tashîf metindeki tashîften daha yaygındır. Kelimenin öncesinden veya sonrasında hareketle ya da kıyas yaparak böyle bir lahni tespit etmek mümkün olmadığı için metindeki tashîften daha zararlı görülmüştür. Hadislerin senesindeki tashîf daha çok isimlerde görülür ve bunların lahn ile ilgisi yoktur. Hadis metinlerinde meydana gelen tashîf, sarf ve nahivle ilgili olduğundan lahnın kapsamına girmektedir.³⁴ Resûlullah'ın (s.a.v.) cuma gününde gusül abdesti almaktan hoşlanması ile ilgili rivayet metinde gerçekleşen tashîf örneklerinden biridir. *“أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَسْتَجِبُ الْغُسْلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ”* / “Nebi (s.a.v) cuma günü yıkanmaktan hoşlanırdı”, şeklindeki rivayet *“أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَسْتَجِبُ الْغُسْلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ”* / “Nebi (s.a.v) cuma günü bal yemeyi severdi”,³⁵ şeklinde değiştirilerek tashîf yapılmıştır. Tashîf, çoğunlukla hadis hocasından semâ etmeden veya ona arz etmeden doğrudan sahifelerden rivayet edenlerden kaynaklanmıştır. Muhaddisler, bu kişilere sahâfi adını vererek onlardan hadis rivayet etmekten sakındırmışlar, tashîfleri tespit etmeye çalışmışlar ve bu hataları yapan raviler hakkında uyarıcı bilgiler vermişlerdir. Yaptığı tashîflerle maruf ravilerden biri de İbn Lehîa'dır (öl. 174/790). Müslim, onun yaptığı bir tashîfi şu şekilde nakletmiştir. *“أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخْتَجَرَ فِي الْمَسْجِدِ”* / “Nebi (s.a.v) mescidde bir hücre/oda edinmişti”³⁶ rivayetini İbn Lehîa, *“أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخْتَجَرَ فِي الْمَسْجِدِ”* / “Nebi (s.a.v) mescidde hacamat yaptırdı” şeklinde rivayet etmiştir. İbn Lehîa bu rivayeti Mûsâ b. Ukbe'nin (öl. 141/758) kitabından semâ etmeden aldığı için tashîf yapmıştır. ³⁷Arap alfabesindeki bazı harflerin benzerliği de tashîfe yol açan sebeplerden biridir. Hz. Peygamber'in kuşu ölen bir çocuğa, *“يَا أَبَا عُمَيْرٍ، مَا فَعَلَ النَّعِيرُ؟”* / “Ey Ebû Umeyr serçe ne oldu?”³⁸ şeklindeki ifadelerini, Mahmiş adında birisinin *“يَا أَبَا عُمَيْرٍ، مَا فَعَلَ الْبَعِيرُ؟”* / “Ey Ebû Umeyr deve ne oldu?” şeklinde rivayet etmesi Arap alfabesinin benzerliğinden kaynaklanan bir tashîf çeşidi olarak görülmektedir.³⁹

Hadislerin işitildiği şekilde sonraki nesillere aktarılabilmesi için çaba sarf eden muhaddisler, öncelikle hadisleri senetleri ile birlikte ezberlemiş ve rical tenkidine önem vermişlerdir. Çünkü metnin doğruluğu, metni nakledenin güvenilir olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu sebeple rical ilminin temellerini atmışlar ve bu konuda gayretli çalışmalar yapmışlardır. Ravileri çeşitli yönleriyle tanımak, rivayetleri nasıl, hangi metotla öğrendiklerini ve hafızalarının sağlam olup olmadığını tespit etmek için ciddi uğraşlar vermişlerdir. Yazılı eserlerin aktarılmasında hataya düşülmemesi için bir takım ölçüler

hissetmesine bağlamaktadır bk. Mehmet Efendioğlu, “Musahhaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/229-230. Ancak İbn Hacer, bu kavramların tanımlarını yaptığı *Nüzhetü'n-nazar fi tavâzîhi Nuḥbeti'l-fiker* adlı eserini 1415 yılında, *Fetḥu'l-bârî*'yi ise 1438 yılında tamamlamıştır. Hatta ömrünün sonuna kadar bu eserine çeşitli ilavelerde bulunmuştur. Eserin nüshaları arasındaki farkların en önemli sebebi de budur.

³⁴ Hatice bnt. Osmân, *İşkâliyyetü'l-lahni fi rivâyeti'l-ḥadîs*, 45-47; Tashîfle ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 29-94.

³⁵ Askerî, Hasan b. Abdullah, *Taşhîfâtü'l-muhaddisîn*, thk. Mahmûd Ahmed (Kahire: el-Matbaâtü'l-Arabiyye'l-Hadîse, 1982), 1/362.

³⁶ Buhârî, “Edeb”, 75; Müslim, “Müsâfirîn”, 213.

³⁷ Müslim, *Kitâbü't-Temyîz*, thk. Abdülkâdir Mustafa el-Muhammedî (Dammâm: Dâru İbn Hazm, 2009), 124-125.

³⁸ Buhârî, “Edeb”, 81; Müslim, “Âdâb”, 30; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 77.

³⁹ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü'ulûmi'l-ḥadîs*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1977), 146.

koyan muhaddisler,⁴⁰ kitaptan rivayette bulunmayı, hocanın asıl nüshasıyla karşılaştırma şartıyla caiz görmüşlerdir. Urve b. Zübeyr'in (öl. 94/713) oğlu Hişam'a (öl. 146/763) yazdıklarını karşılaştırıp karşılaştırmadığını sormuş, Hişam, karşılaştırmadığını söyleyince, Urve, o halde yazmamışsın⁴¹ demesi, bu konuda gösterdikleri titizliği ortaya koymaktadır. Hadisçiler, telif ettikleri eserlerini dönemin âlimlerine takdim ederek onların görüşlerini almışlar ve hatalarının tashih edilmesini istemişlerdir. Mâlik b. Enes (öl. 179/795) *el-Muvaţta'* adlı eserini Medineli yetmiş fakihe sunarak onların görüşlerini almıştır.⁴² Buhârî ve Müslim de aynı geleneği sürdürerek eserlerini telif ettikten sonra dönemin ünlü hadisçilerine sunmuşlardır.⁴³ Mana ile rivayeti belli şartlarla caiz gören muhaddislerin, hadis lafızlarının mümkün olduğu kadar doğru bir şekilde nakledilmesi için titizlik gösterdikleri görülmektedir.

Muhaddislerin bu titizliğine rağmen hadislerde dilbilgisi kusuru yapılmış mıdır? sorusuna cevap bulmak zor değildir. Zira hadis kitaplarında anlatılanlar hadis rivayetinde lahnın mevcut olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kaynaklarda bir hadiste i'rab hatası varsa ne yapılması gerektiğine dair tartışmaların yapılmış olması, bazı raviler hakkında *كان يلحن* / "Bazen lahn yapardı", *كثير اللحن* / "Çok hatalı" veya *فاحش اللحن* / "Aşırı hatalı" gibi ifadeler kullanılması lahnın mevcudiyetini destekleyen hususlardandır. Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir (öl. 107/725 [?]),⁴⁴ Nâfi' Mevlâ İbn Ömer (öl. 117/735),⁴⁵ İyâs b. Muâviye (ö. 122/740 [?]), Sâbit el-Bünânî (öl. 127/744), Evzâî (öl. 157/774) ve Hüseyim b. Beşîr (öl. 183/799) gibi birçok muhaddisin lahn yaptıkları nakledilmiştir.⁴⁶ Hatta ravilerin yaptıkları dil kusurlarını anlatan anekdotlar mevcuttur. Abbâs⁴⁷ b. Muğîre b. Abdurrahman'ın anlattığına göre, Abdülazîz b. Muhammed ed-Derâverdî (öl. 187/803), bir grup hadis talebesiyle birlikte bir kitabı babasına arz etmek için gelmişlerdi. Öğrenciler adına kitabı Derâverdî okumaya başlamıştı. Dili kötü kullanıp, i'rab hataları yapınca babası ona, yazıklar olsun! Bu ilme talip olmadan dilini düzeltseydin senin için daha iyi olurdu,⁴⁸ diyerek dili iyi kullanamayan Derâverdî'yi uyarmıştır. Ancak bu kişiler aynı zamanda sika, hüccet ve sadûk gibi ta'dil lafızlarıyla nitelenmişlerdir. Zira muhaddisler, ravide lahn bulunmamasını ravinin zabtını kuvvetlendiren bir husus olarak kabul etseler de lahnın ravinin adaletine zarar vermediğine hükmetmişlerdir. Nesâî'nin (öl. 303/915) lahnın

⁴⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 294-316.

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifetiusûlîlmi'r-rivâye*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2011), 1/492.

⁴² Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî, *Şerhu'z-Zürkânî 'ala Muvaţta'î'l-İmâm Mâlik*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2003), 1/62.

⁴³ İbn Hacer, el-Askalânî, *Hedyü's-sârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz & Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1998), 656.

⁴⁴ Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethü'l-mün'imşerhiŞahîhi Müslim* (Kahire: Dâru's-Şürûk, 2002), 3/192.

⁴⁵ Fars veya Berberî asıllı olması dil hatası yapmasının sebebi olabileceği gibi hadislerdeki gramer hatalarını düzeltmeyi doğru bulmamasından dolayı da lahn yapmakla nitelenmiş olabilir.

⁴⁶ İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânive'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî & Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (Fas: Vizâretü'l-Evkâfve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1967), 13/236.

⁴⁷ İbn Abdülber, Abbâs yerine, Ayyâş olarak nakletmiştir bk. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 1/353.

⁴⁸ Halîlî, Ebü Ya'lâ, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'î'l-hadîs*, thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 1/302.

hadisçiler tarafından ayıplanmadığı⁴⁹ şeklindeki değerlendirmesi de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Zira bu ayıplanmama lahnın manayı değiştirmedeği durumlarda geçerlidir. Ayrıca hadis ilimlerine dair yazılan eserlerde lahn ve ona karşı yapılan uyarılar hakkında bir başlık açmayan bir kitaba rastlamak neredeyse imkânsızdır. Her ne kadar manayı bozmayacak kadar lahnı hadisçiler kınamasa da hadis külliyyatının tamamı dikkate alındığında lahnın önemli bir yekûn tutmadığı da bilinmektedir. Hatta bu hataların, nahiv kaynaklı değil, daha ziyade sarf kaynaklı olduğu ifade edilerek hadislerin nahiv ilminde istişhadını doğru bulmayanların gerekçelerinin isabetli olmadığı da iddia edilmiştir.⁵⁰ Ancak gerçek şu ki, mana ile rivayetin sebep olduğu lahn gibi çeşitli nedenlerle hadislerin lafızlarında meydana gelen değişiklikler nedeniyle özellikle ilk dönem nahiv âlimleri tarafından hadisle istişhada yeterince yer verilmemiştir. Bu sebeple, İslamî ilimlerde delil olması yönüyle Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak niteliği taşıyan hadisler, Arap dili kurallarının belirlenmesinde aynı seviyede delil olarak benimsenmemiştir. Bütün bunlar hadis rivayetinde lahnın mevcudiyetini ortaya koyan bulgular olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Lahnın Düzeltilip Düzeltilemeyeceği Konusunda Hadisçilerin Görüşleri

Hadislerdeki dilbilgisi kusurlarının düzeltilip düzeltilemeyeceği konusunda çeşitli görüşler ileri süren muhaddisler, lahn bulunan rivayetin nasıl okunacağına dair de bazı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu konudaki görüşleri birkaç başlık altında özetlemek mümkündür.

1. Hadislerin Hz. Peygamber'den duyulduğu lafızlarla rivayet edilmesini zaruri gören ve ravilerin yaptığı lahn/dilbilgisi kusurlarının düzeltilmesini doğru bulmayanlar: Bu görüşü benimseyenler, Hz. Peygamber'in, "Benim sözümü işiten, onu anlayıp ezberleyen ve işittiği gibi nakleden kimsenin Allah yüzünü ak etsin!"⁵¹ hadisiyle, bu konudaki uygulamalarını düşüncelerine dayanak olarak göstermişlerdir. Allah resûlü Berâ b. Âzib'e, "Yatağına girmek istediğinde namaz abdesti gibi abdest al! Sonra sağ tarafın üzere yat ve de ki: Allah'ım! Yüzümü Sana çevirdim. İşlerimi Sana havale ettim. Sırtımı Sana dayadım. Gazabından korkuyor ve rahmetini umuyorum. Sana karşı, yine Senden başka ne bir kurtarıcı vardır, ne de bir sığınak! İndirdiğin kitaba ve gönderdiğin Nebî'ne iman ettim. Şayet bu duayı yaparak ölürsen, fitrat üzere ölmüş olursun, son sözlerin bunlar olsun. Berâ b. Âzib şöyle devam etmişti: Ben kendi kendime bu sözleri bir kez daha tekrarlayayım, dedim ve 'Göndermiş olduğun Resûlüne..' şeklinde okuyunca Resûlullah (s.a.v.), "Hayır! Göndermiş olduğun Nebî'ne.." buyurarak⁵² النبى/Nebî kelimesi yerine, الرسول/kelimesinin kullanılmasını doğru bulmamıştır. Aynı titizliği sahabeden de gösterenler olmuştur. İbn Ubeyd'in anlattığına göre, babası Hz. Peygamber'den şöyle bir rivayet nakletmişti: "Kıyamet günü münafık iki koyun ağılı arasında kalan koyun gibidir. Birinin yanına gelse toslanır, diğerinin yanına gitse yine toslanır." Orada bulunan Abdullah b. Ömer, 'Yalan söyledin' dedi.

⁴⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/418.

⁵⁰ Hatice bnt. Osmân, *İşkâliyyetü'l-lahni fi rivâyeti'l-hadîs*, 32-36; Mülf b. Hasan eş-Şehrî, *Lahnu'r-ruvât ve eşeruhu fi rivâyeti'l-hadîs* (Mısır: Dârü'l-Muhaddisîn, 2008), 126-128.

⁵¹ Tirmizî, "İlim", 7; Ebû Dâvûd, "İlim", 10.

⁵² Ebû Dâvûd, "Edeb", 107.

Meclistekiler babam hakkında iyi şeyler söyleyince İbn Ömer: Arkadaşımızın söylediğinizden farklı biri olduğunu düşünmüyorum, ancak Hz. Peygamber'in bu sözü söylediğine bende tanık oldum. Resûlullah (s.a.v.), "İki koyun sürüsü arasında kalan koyun sürüsü gibidir" buyurmuştu, dedi. Babam ikisi de aynı anlama geliyor deyince, İbn Ömer, 'Ben öyle işittim' karşılığını vererek⁵³ hadiste geçen lafızların birebir aktarılmasına itiraz etmiştir. Tâbiünden Ebû Ma'mer Abdullah b. Sahbere (öl. 64/684), Kâsım b. Muhammed (öl. 107/726), İbn Sîrîn (öl. 110/728), Reca' b. Hayve (öl. 112/731) ve İbn Ömer'in azatlısı Nafi' (öl. 117/735) naklettikleri rivayetlerde dil kusuru bulunsa bile aynı lafızla rivayet etmişlerdir. Ziyâd b. Hayseme gibi bazıları da naklettiği rivayette bulunan dilbilgisi kusurunu belirtmişlerdir. Ziyâd, Hz. Peygamber'den kendisine ulaşan bir haberi aktarırken hadiste bulunan dilbilgisi kusurunun farkında olduğunu, ancak rivayet edenden duyduğu gibi naklettiğini belirtmiştir.⁵⁴ Bu durum lahnın sonraki nesillere aktarılmasında ashâb-ı ahrafun⁵⁵ etkisini ortaya koymaktadır.

2. Lahn bulunan rivayetin düzeltilmesini doğru bulmamanın yanı sıra böyle bir rivayetin herhangi bir şekilde nakledilmesini de uygun görmeyenler: Bu görüşü İbn Abdüsselâm (öl. 660/1262) tercih etmiştir. Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin çoğunu terk etmek anlamına gelse de o, hatalı ve hatası düzeltilmiş rivayetlerin terk edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Bu düşünceyi daha önce herhangi bir kişiden duymadığını belirten İbn Dakîkul'îd (öl. 702/1302), hocası İbn Abdüsselâm'ın bu konudaki düşüncesini şu şekilde gerekçelendirdiğini belirtmiştir. Hatalı olan rivayeti düzeltip nakledemez, çünkü hocasından öyle duymamıştır. Düzeltmeden de nakledemez, zira Hz. Peygamber o hatalı ifadeyi kullanmamıştır.⁵⁶

3. Lahnın/dilbilgisi kusurunun düzeltilmesi gerektiğini savunanlar: Şa'bî (öl. 104/722), Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732), A'meş (öl. 148/765), Evzâî (öl. 157/774), Abdullâh b. Mübârek (öl. 181/797), Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), Ali b. Medînî (öl. 234/848-49), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi tabiîn âlimleri ve muhaddislerin çoğu, Hz. Peygamber'in أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ / "Ben Arapların en fasihiyim"⁵⁷ ifadelerini de gerekçe göstererek Allah resûlünden lahnın hasıl olmayacağını savunmuşlardır. Huzeyfe b. Yemân'ın (öl. 36/656) Arapların dillerinin fesahatine dikkat çekip kendilerinden lahn kusuru meydana gelmeyeceğine yönelik ifadelerinden⁵⁸ sahâbeden de böyle bir hata sadır olmayacağını ifade etmişlerdir. Bu sebeple Resûlullah'a (s.a.v.) lahn isnad etmenin "Söylemediğim bir sözü kim bile bile bana isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın"⁵⁹ hadisinin kapsamına gireceğinden, hadislerdeki lahnın

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 9/262.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, 9/327.

⁵⁵ Hadislerin Hz. Peygamber'den duyulduğu gibi rivayet edilmesini ve hatalı da olsa hiçbir lafız değişikliği yapılmaması gerektiğini savunanlar hakkında kullanılan bir hadis ıstılahıdır bk. Abdullah Aydınlı, "Ashâb-ı ahraf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/465.

⁵⁶ İbn Dakîkul'îd, *el-İktirâh fî beyâni'l-İştîlâh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 43-44.

⁵⁷ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlül-İlbâs 'amme'stehere mine'l-eğâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*, thk. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 1/228.

⁵⁸ İbn Asâkir, Ebû'l- Kâsım, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 12/290.

⁵⁹ Buhârî, "Cenâiz", 33; Müslim, "Cenâiz", 28; Tirmizî, "Cenâiz", 23.

düzeltilmesi gerektiğini prensip olarak savunmuşlardır. Ancak hangi lahnın ne şekilde düzeltileceği konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir.

Bazıları açık ve net bir şekilde olması durumunda lahnın düzeltilmesini gerekli görüp, basit bir lahnın düzeltilmesini ise gerekli görmeyenler. Şa'bî⁶⁰ ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedir. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (öl. 290/903), babasının aşırı bir lahna rastladığında onu düzelttiğini, basit bir lahna ise “Şeyh böyle söyledi!” diyerek olduğu gibi bıraktığını nakletmiştir.⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) manaya aykırı olmasa da açık ve net bir şekilde bilinen lahnın değiştirilmesini tercih ederken, manaya muhalif olan lahnın düzeltilmesinin vacip olduğunu savunmuş ve şöyle bir örnek vermiştir. Şayet muhaddis لَا يُؤْمُّ الْمُسَافِرَ الْمَقِيمُ diyerek الْمُسَافِرَ kelimesini fethalı, الْمَقِيمُ kelimesini de zammeli nakletmiş olsa “Mukim, misafire imam olamaz” şeklinde, manayı ihlal eden durumlar rivayetin lafzına itibar edilmez.⁶²

Nesâî (öl. 303/915) gibi bazıları da Kureyş lehçesi olmasa da Arapların kelimelerinde olan bir şeyin değiştirilemeyeceğini, çünkü Hz. Peygamber’in, insanlara kendi dillerine göre konuştuğunu belirtmiştir.⁶³ Mesela, Yemende bir kabile olan Eş’ariler’in lehçesinde ل/lam, م/mime dönüştürülerek kullanıldığı için Hz. Peygamber onlara لَيْسَ مِنَ الْبَيْتِ الصِّيَامِ فِي فِي امِّ سَفَرٍ “Seferde oruç tutmak birr değildir”, yerine لَيْسَ مِنَ امِّ بَيْرٍ ، امِّ صِيَامٍ ، فِي امِّ سَفَرٍ şeklinde⁶⁴ onların lehçesine uygun hitap etmiştir. Birçok ilim adamının Arapça açısından uygun görmediği ve bu sebeple değiştirdiği şeyin aslında sahih bir anlamının bulunduğu görülmüştür. Bu da Arap lehçelerinin çokluğundan kaynaklanmaktadır. Mesela, إِذَا كَبُرَ وَلَدَكَ /وَإِخِيه “Çocuğun büyüdüğünde ona kardeş ol”, rivayetindeki إِخِيه kelimesinin lahn/hatalı bir kullanım olduğu, doğrusunun وَإِخِيه şeklinde olması gerektiği söylenmişse de Aclûnî (öl. 1162/1749), إِخِيه şeklinde illet harfinin düşürülmeden kullanılmasının geçerli bir lehçe olduğuna dair görüşlerin dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir.⁶⁵ Âlimler arasında kitapları düzeltmeye çalışanlar da olmuştur. Bunlardan biri de Ebü'l-Velîd el-Vakkaşî’dir (öl. 489/1096). Derin anlayışı, keskin zekâsı ve meselelere olan vukufiyeti sebebiyle çokça düzeltme yapmış, ancak bir kısmında da yanlışlığa düşmüştür.⁶⁶

Bazıları ise düzeltmenin metin üzerinde değil, sahifenin kenarlarına not düşülerek yapılması gerektiğini savunmuşlardır. İbn Fâris (öl. 395/1004), İbn Mâce’nin (öl. 273/887) râvilerinden biri olan ve kendisinden Halîl b. Ahmed’in (öl. 175/791) *Kitâbü'l-‘Ayn* adlı eserini okuduğu hocası Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kattân’ın lahn/dil kusuru bulunan rivayeti duyduğu gibi yazıp, kitabın hâşiyesinde hadisi sema ettiği gibi yazdığını, ancak

⁶⁰ Kādî İyâz, *İkmâlü'l-Mu‘lim bi-fevâ‘idi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1998), 1/226.

⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/419.

⁶² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/419; Hatice bnt. Osmân, *İşkâliyyetü'l-lahni fi rivâyeti'l-hadîs*, 83-84.

⁶³ İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Şahîhi'l-Buĥârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/186.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, 39/84-85. İbn Hacer, Eş’ariler’in lehçesine uygun olarak Resûlullah’ın (s.a.v.) böyle bir hitapta bulunmasını mümkün görmekle birlikte, bu üslubun, rivayeti nakleden ve bu lehçeyi konuşan Ka'b b. Âsim el-Eş'arî'den ve sonrakilerin de ondan duydukları gibi nakletmelerinden kaynaklanmasını daha muhtemel görmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, *Telĥîşü'l-ĥabîr fi tahricieĥâdîsi'r-Râfi'iyi'l-kebir*, thk. Muhammed es-Sânî b. Ömer b. Mûsâ (b.y: Dâru Advâ-i's-Selef, 2007), 3/1452.

⁶⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-ĥafâ'*, 1/108.

⁶⁶ İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü enva'î'ulûmü'l-ĥadîs*, 329.

doğrusu budur, şeklinde notlar düştüğünü belirtmiştir. İbn Fâris bu konuda bundan daha güzel bir uygulama duymadığını eklemiştir.⁶⁷ İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) da böyle bir durumda hatalı ifadenin üzerine tazbîb⁶⁸ işareti koyup doğrusunu sayfa kenarına kaydetmenin en isabetli uygulama olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ Bu uygulamanın hatalı olmadığı halde, hatalı olduğu zannıyla metinlerde yapılması muhtemel tahriflerin önüne geçilmesi bakımından daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü rivayetlerdeki bazı ifadelerin hatalı olduğu düşünülerek değiştirilmesine teşebbüs edilmiştir. İbn Vaddâh el-Kurtubî'nin (öl. 287/900) *el-Muvatta'*da geçen bir rivayet üzerinde yaptığı düzeltme buna örnektir.

أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ السَّعْدَيْنِ أَنْ يَبِيعَا آيَةَ مِنَ الْمَغَانِمِ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ.

“Resûlullah (s.a.v.) iki Sa'd'a (Sa'd b. Ebû Vakkâs ve Sa 'd b. Ubâde'ye) ganimet olarak ele geçirilen mallardan altın veya gümüş kapları satmalarını emretti.”⁷⁰ İbn Vaddâh, bu rivayetteki السَّعْدَيْنِ / İki Sa'd (Sa'd b. Ebû Vakkâs ile Sa 'd b. Ubâde) ifadesini السَّعْدَيْنِ şeklinde düzeltmeye kalkışarak hata yapmıştır.⁷¹

Lahn bulunan rivayet, eğer şifahi rivayet ediliyorsa önce onun doğru şekli okunmalı sonra ravi kendisine hangi hocadan nasıl bir hata ile nakledildiğini belirtmelidir. Tam tersine önce kendisine ulaşan hatalı şeklini, sonra da doğrusunu okuması gerektiğini daha münasip görenler de vardır.⁷²

3. Hadislerdeki Lahn/Dilbilgisi Kusurlarının Hadislerin Sıhhatine Etkisi

Dil hataları hadislerin yanlış anlaşılmasına ve hatalı hükümler çıkarılmasına sebep olabilir. Hattâbî (öl. 388/998) bu durumu şöyle örneklendirmektedir.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اخْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى، فَقَالَ لَهُ مُوسَى: أَنْتَ آدَمُ الَّذِي أَخْرَجْتَك خَطِيئَتِكَ مِنَ الْجَنَّةِ، فَقَالَ لَهُ آدَمُ: أَنْتَ مُوسَى الَّذِي اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِرِسَالَاتِهِ وَبِكَلَامِهِ، ثُمَّ تَلَّوْنِي عَلَى أَمْرِ قَدِيرٍ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى»

Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Âdem ile Mûsâ tartıştı, Mûsâ: Sen işlediğin günahla insanları cennetten çıkardın ve onları mutsuz ettin, dedi. Âdem de Mûsâ'ya: Sende Allah'ın, 'risalet vermek ve kelamına mazhar kılmak suretiyle seçkin kıldığı' biri olduğun halde, daha ben yaratılmadan Allah'ın (c.c.) benim için takdir ettiği bir şeyden dolayı beni ayıplıyor musun? diye karşılık verdi. Böylece Âdem, Mûsâ'yı susturdu.”⁷³ Hattâbî bu rivayette geçen اخْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى ifadesindeki آدَمُ kelimesinin mansûb, مُوسَى kelimesinin ise merfû okunması halinde anlamın bozulacağını ve

⁶⁷ Sehâvî, Şemseddin, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*, thk. Abdülkerim b. Abdullah el-Hudayr & Muhammed b. Abdullah el-Fuhayd (Riyad: Mektebetü Dârü'l-Minhâc, 2015), 3/159-160.

⁶⁸ İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i'ulûmü'l-hadîs*, 328.

⁶⁹ Nüshaların karşılaştırılması ve tashihi ile ilgili kurallar için bk. Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 94-98.

⁷⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 28.

⁷¹ Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-envâr'alâ şihâhi'l-âsâr* (b.y.: el-Mektebetü'l-'Atîka ve Dârü't-türâs, ts.), 2/236.

⁷² M. Yaşar Kandemir, “Lahn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/57.

⁷³ Buhârî, “Kader”, 11.

bu da kaderin inkâr edilmesi sonucunu doğuracağını⁷⁴ belirtmiştir. İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) verdiği bir başka farazî örnek de şöyledir. Hz. Peygamber'in الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ / "Hayâ imandandır"⁷⁵ hadisini, الْحَيَا مِنَ الْإِيمَانِ şeklinde nakletmek, lahndır ve manayı ihlal eden bir durumdur. Zira الْحَيَاءُ kelimesi, utanma duygusu anlamına gelirken الْحَيَا kelimesi yağmur ve bereket anlamına gelmektedir.⁷⁶ Bu sebeple muhaddisler, hadislerde bulunan müşkil lafızların yanlış anlaşılması için eserler kaleme almışlardır.⁷⁷ Kaldı ki hatalı rivayet olmadan bile i'rab ihtilafları doğmuş ve bunlar fikhî hükümlere de yansımıştır. Mesela, ذَكَاءُ الْجَنِينِ ذَكَاءُ أُمِّهِ "Ceninin kesimi, annesinin kesimidir."⁷⁸ Yani hayvanı kesmekle yavrusu da kesilmiş sayılır. Bu rivayet ذَكَاءُ أُمِّهِ şeklinde merfû okunduğu gibi, ذَكَاءُ أُمِّهِ şeklinde mansub da okunmuştur. Merfû okuyanlar mübtedanın haberi yaparak yukarıdaki anlamı vermişlerdir. Mansub okuyanlar ise ذَكَاءُ الْجَنِينِ كَذَكَاءِ أُمِّهِ şeklinde bir takdir yapmışlar, harfi cer hafzedilince de mansub olmuştur.⁷⁹ Bu okuyuşa göre ise anlam, "Ceninin kesimi, annesinin kesimi gibidir" şeklindedir. Yani cenin, annesi nasıl boğazlanıyorsa öyle boğazlanmalıdır.

Özellikle hadis kitabının başladığı dönemde yazının gelişmemiş olması, yazı malzemesinin yetersizliği, telaffuz hataları, yazım hataları ve mana ile rivayet gibi durumların da etkisiyle lahn diye ifade edilen nahiv/dilbilgisi kurallarına aykırı rivayetler artmaya başlamıştır. Ancak bu durum rivayetlerin sıhhatini etkilemiş midir? veya sadece lahn bulunduğu gerekçesiyle hadislerin sahih olmadığına hükmedilmiş midir? sorularına cevap aramak üzere hadisçilerin lahn bulunduğunu ifade ettikleri aşağıdaki bazı rivayetler örnek olarak değerlendirilecektir.

النَّاسُ كُلُّهُمْ مَوْتَى إِلَّا الْعَالِمُونَ، وَالْعَالِمُونَ كُلُّهُمْ هَلَكَى إِلَّا الْعَامِلُونَ، وَالْعَامِلُونَ كُلُّهُمْ غَرْقَى إِلَّا الْمُخْلِصُونَ، وَالْمُخْلِصُونَ عَلَى خَطَرٍ عَظِيمٍ.

"Âlimler hariç insanların hepsi ölüdür. İlimle amel edenler dışında da âlimlerin hepsi helak olmuştur. Samimi olanlar müstesna ilimleriyle amel edenlerin de hepsi boğulmuştur. Samimi olanlar da büyük bir tehlike içindedir."⁸⁰

Sâgânî, bu rivayeti Resûlullah'a (s.a.v.) yapılmış bir iftira olarak kabul etmekte ve rivayette lahn bulunduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü الْعَالِمُونَ، الْعَامِلُونَ، الْمُخْلِصُونَ kelimelerinin, i'rab bakımından الْعَالِمِينَ وَالْعَامِلِينَ وَالْمُخْلِصِينَ şeklinde kullanılması gerektiğini

⁷⁴ Hattâbî, *Ğarîbü'l-ğadîs*, 1/57.

⁷⁵ Müslim, "İmân", 59.

⁷⁶ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *ŞıyânetüŞahîhi Müslim mine'l-iğlâlîve'l-ğalağ ve himâyetühû mine'l-isğâtive's-sağat*, thk. Muvañak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 197; Cevherî, *Tâcü'l-luğâ*, 6/2324.

⁷⁷ Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'nin (öl. 616/1219) *İ'râbü'l-ğadîsi'n-nebevî*, İbn Mâlik et-Tâî'nin (öl. 672/1274) *Şevâhidü't-tavzîh ve't-taşhîh li-müşkilâti'l-Câmi'i's-şahîh* ve Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Uğûdü'z-zeberced fi i'râbi'l-ğadîs* adlı eserleri bu konuda yapılan en önemli çalışmalardır.

⁷⁸ Tirmizî, "Et'ime", 2; Ebû Dâvûd, "Edâhî", 18.

⁷⁹ Tîbî, *el-Kâşif 'anğakâ'iki's-sünen*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Mekke & Riyad: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1997), 9/2812. ذَكَاءُ الْجَنِينِ كَذَكَاءِ أُمِّهِ şeklindeki takdiri lahn olarak görenler de vardır bk. İbnü'l-Mülakın, *el-Bedrü'l-münîr fi tahricieğadîsi's-Şerhi'l-kebîr*, thk. Mustafa Ebü'l-Ğayt vd. (Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004), 9/402.

⁸⁰ Sâgânî, *el-Mevzû'ât*, 38.

belirtmiştir.⁸¹Sâgânî, rivayetin iftira olduğuna dair lahtan başka bir gerekçe göstermemiş, ancak rivayetin yalnızca i'rab hatası nedeniyle Hz. Peygamber'e yapılan bir iftira olduğunu da sarahaten belirtmemiştir. Aclûnî, bu kullanımın Sâgânî'nin iddia ettiği gibi hatalı olmadığını, bazı Arap lehçelerinde mücep/olumlu istisnanın, bedel olarak kullanıldığının bilindiğini "فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا" / "Çöllerinden pek azı hariç, hepsi ondan içtiler"⁸² ayetinin buna örnek olduğunu ifade etmiştir.⁸³ Zemahşerî (öl. 538/1144) ise, Übey b. Kâ'b (öl. 33/654 [?]) ve A'meş'in (öl. 148/765) bu ayeti "فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا" şeklinde okuduğunu, bunun Araplar'ın manaya odaklanmasının bir sonucu olduğunu söyledikten sonra "فَلَمْ يُطِيعُوهُ إِلَّا قَلِيلًا" / "Onlardan sadece birkaçı ona itaat etmişti" şeklinde bir takdir yapmıştır.⁸⁴Bu takdir ile cümle olumsuz olunca müstesnanın merfû olarak gelmesi de caiz olmuş olmaktadır. Bu değerlendirmelerden anlaşıldığına göre yukarıda geçen ifadeleri merfû veya mansup okumanın gerekçeleri bulunmaktadır. Bu nedenle ifadelerde i'rab hatası mevcut olduğu iddiasıyla rivayetin mevzû olduğunu savunmak isabetli görünmemektedir. Nitekim Elbânî, bu rivayetin Zünnûn el-Mısırî (öl. 245/859) ve Sehl et-Tüsterî'den (öl. 283/896) nakledilen sözlere benzediğini, daha sonra bazı sûfiler tarafından Hz. Peygamber'e ref' edildiğini düşünmektedir.⁸⁵

"لا تُسَيِّدُونِي فِي الصَّلَاةِ" / "Beni namazda seyyid/efendi kelimesiyle anmayın"⁸⁶ hadisinin uydurma olduğunu söyleyenler, bu rivayette lahn bulunduğunu çünkü doğru kullanımın "لَا تُسَيِّدُونِي فِي الصَّلَاةِ" şeklinde olması gerektiğini belirtmişlerdir.⁸⁷Rivayetin dil açısından doğru olmamasının yanı sıra bu konuda Resûlullah'tan (s.a.v.) açık bir nehiy gelmediğini söyleyen Elbânî, tam aksine Hz. Peygamber'in "سيد البشر" / "Beşerin efendisi", "سيد الناس يوم القيامة" / "Kıyamet gününde insanların efendisi" gibi ifadelerle kendisini vasıflamasını rivayetin mevzû olmasının gerekçeleri arasında saymıştır.⁸⁸ Böylece rivayetin tek probleminin dilbilgisi kusuru olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, kaynaklarda lahn olarak değerlendirilen bu hata, bir sarf kusuru olmasına rağmen, lahn olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple lahnın sadece bir i'rab hatası değil, dilbilgisi hatası olarak değerlendirilmesi gerektiğinin örneklerinden biri olduğu görülmektedir. Benzer bir örnek olarak şu rivayeti zikretmek mümkündür. Nadr b. Şümeyl (öl. 204/820)⁸⁹ halife Me'mûn'un (öl. 218/833) yanına girdiğinde halife "إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ لِدِينِهَا وَجَمَالِهَا كَانَ فِيهَا سَدَادٌ مِنْ عَوَزٍ" / "Bir erkek, bir kadınla evlenirken o kadını dini ve güzelliği için tercih ederse fakirlikten korunur" şeklinde bir hadis nakletmiş ve hadiste

⁸¹ Sâgânî, *el-Mevzû'ât*, 39.

⁸² el-Bakara 2/249.

⁸³ Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2/378.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavamizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 1986), 1/295.

⁸⁵ Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-eĥâdi'si'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eșeruhe's-seyyi'üfi'l-ümme* (Riyad: Dârü'l-Maârif, 1992), 1/174.

⁸⁶ Sehâvî, *el-Makâşidü'l-ĥasene fi beyâni keşrin mine'l-eĥâdi'si'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Hušt (Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 1985), 720; Alî el-Kârî, *el-Maşnû' fi ma'rifeti'l-ĥâdi'si'l-mevzû'*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1978), 206.

⁸⁷ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muĥtâr şerhu Tenvîrü'l-eşşâr*, thk. Abdülmünim Halil İbrahim (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2002), 71; Aclûnî, bunun avam tarafından yapılan bir lahn olduğunu bildirmektedir. Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2/436.

⁸⁸ Elbânî, *Tefrîĥ "Eşritetün mütefriketün"*, 57.

⁸⁹ Arap sözlük yazarı ve hadis âlimi olan Nadr b. Şümeyl, tebeu't-tâbi'ndendir.

geçe سَدَاد kelimesini fethalı okumuştur. Bunun üzerine Nadr, bu kelimenin doğru okunuşunun سِدَاد şeklinde kesralı olması gerektiğini, سَدَاد şeklinde okumanın lahn olduğunu söyleyince, Me'mûn iki okuyuş arasındaki farkın ne olduğunu sormuş, Nadr ise, سَدَاد şeklinde fethalı okuyuşun doğru yolda yürümek anlamına geldiğini, سِدَاد şeklinde okunduğunda ise bir şeyi kapatmak veya gidermek anlamlarına geldiğini söylemiştir.⁹⁰

Kaynaklarda i'rab hatasından kaynaklanan bir lahn örneği de Ahmed b. Hanbel'in, Abdullah b. Ömer'den naklettiği şu rivayettir.

خَيْرُتُ بَيْنَ الشَّفَاعَةِ، أَوْ يَدْخُلُ نِصْفُ أُمَّتِي الْجَنَّةَ، فَأَخْتَرْتُ الشَّفَاعَةَ؛ لِأَنَّهَا أَعَمُّ وَأَكْفَى، أَتَرَوْنَهَا لِلْمُنْتَقِينَ؟ لَا، وَلَكِنَّهَا لِلْمُنْتَلَوِينَ، الْخَطَاوُونَ، قَالَ زِيَادٌ: أَمَا إِنَّهَا لَخُنٌّ، وَلَكِنْ هَكَذَا حَدَّثَنَا الَّذِي حَدَّثَنَا.

“Şefaati etme ve ümmetimin yarısının cennete sokulması arasında muhayyer bırakıldım. Ben de şefaati seçtim. Çünkü böylesi daha genel ve daha kapsamlıdır. Sizce şefaati günaha bulaşmamış kimseler için midir? Hayır; o, günaha bulaşmış olan günahkârlar içindir.” Ziyâd, burada lahn vardır. Ancak bize rivayet eden böyle rivayet etti,⁹¹ demiştir. Burada الْخَطَاوُونَ kelimesi, لِلْمُنْتَلَوِينَ kelimesinden bedel veya sıfat olarak الْخَطَاوُونَ şeklinde mecrur olması gerekirken, merfu olarak gelmesini Ziyâd lahn olarak yorumlamıştır. Ancak bunun lahn olmadığını, sahih ve fasih bir kullanım olduğunu ifade eden Ahmed Muhammed Şakir (öl.1958), burada mübtedanın hafzedildiğini savunarak الْخَطَاوُونَ şeklinde bir takdir yapmıştır.⁹² Bu rivayet dilbilgisi hatasından dolayı değil, İbn Ömer'den rivayet eden tabînin müphem olmasından dolayı zayıf kabul edilmiştir.⁹³ Yanlış okumaktan kaynaklanan i'rab hatalarından birinde Câbir b. Abdullah'tan şöyle nakledilmiştir.

“Übey, Hendek Savaşında kolundaki atardamardan bir ok isabet almış, Hz. Peygamber ona dağlama yapmıştı.”⁹⁴ Rivayette geçen أُبَيُّ ismi, أُبَيِّ şeklinde okunmuşsa da bu yanlıştır. Zira bu durumda ok isabet alan kişinin Câbir'in babası Abdullah b. Amr el-Ensârî (öl. 78/697) olması gerekirdi. Hâlbuki Abdullah, Uhud Savaşında ilk şehid düşen sahâbî idi.⁹⁵ Bunun yanlıştığını destekleyen başka bir hadiste Câbir şöyle demiştir:

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى ابْنِ كَعْبٍ طَبِيبًا، فَقَطَعَ مِنْهُ عِرْقًا، ثُمَّ كَوَاهُ /“Resûlullah (s.a.v.) Übey b. Ka'b'a bir doktor gönderdi. O da onun bir damarını kestikten sonra onun üzerine dağladı.”⁹⁶

Sonuç

Hadislerde lahnın/dilbilgisi kusurlarının mevcudiyeti inkâr edilemez bir durumdur. Ancak bunlar, Resûlullah'tan (s.a.v.) bize ulaşan toplam rivayetler arasında oldukça az bir

⁹⁰ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 2/428.

⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/72.

⁹² Ahmed b. Hanbel, (Muhakkikin notu), 5/72.

⁹³ Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî* (b.y.: Dâru'lhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 24/118.

⁹⁴ Müslim, “Selâm”, 74.

⁹⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 7/121; Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şaḥîhi Müslim b. Ḥaccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ-i Türâsi'l-Arabî, 1972), 14/197.

⁹⁶ Müslim, “Selâm”, 73.

yer tutmaktadır. Hadis âlimleri de bu hataları tespit etmiş ve gerekli uyarılarda bulunmuşlardır. Muhaddisler, Hz. Peygamber'in insanların en fasihi olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Bu sebeple ondan lahnın meydana gelmediğini savunmuşlardır. Genel kabule göre, tabiîn dönemine kadar örneklerine nadiren rastlansa da tabiînden sonra dilbilgisi kusurları yaygınlık kazanmaya başlamıştır.

Hadisçilere göre lahn, pelteklik ve hadis hocasının hızlı okumasından dolayı hadis talebesinin lafızları tam anlamamasından kaynaklanan ikincil derece sebepler dışında temelde Arapça bilmemek ve tashîften kaynaklanmaktadır. Hadisçiler bu sebeple, ilk dönemlerde Arapça bilmekten kastettikleri, nahiv ilmini öğrenmeyi hadis usûlü ve ıstılahlarını öğrenmeden önce hadis talebesi için elzem görmüşlerdir. Hadislerdeki dilbilgisi kusurlarının ortaya çıkmasında diğer bir etken olan tashîf, çoğunlukla hadis hocasından semâ etmeden veya ona arz etmeden doğrudan sahifelerden rivayet edenlerden kaynaklanmıştır. Bu kişilere sahâfî adını veren muhaddisler, onlardan hadis rivayet etmekten sakındırmışlar, tashîfleri tespit etmeye çalışmışlar ve bu konuda müstakil eserler kaleme almışlardır. Hadislerin işitildiği şekilde sonraki nesillere aktarılabilmesi için çaba sarf eden muhaddisler, öncelikle hadisleri senetleri ile birlikte ezberlemiş ve rical tenkidine önem vermişlerdir. Yazılı eserlerin aktarılmasında hataya düşülmemesi için bir takım ölçüler koyan muhaddisler, kitaptan rivayette bulunmayı, hocanın asıl nüshasıyla karşılaştırma şartıyla caiz görmüşlerdir. Hadisçiler, telif ettikleri eserlerini dönemin âlimlerine takdim ederek onların görüşlerini almışlar ve hatalarının tashih edilmesini istemişlerdir. Mana ile rivayeti de belli şartlarla caiz gören hadisçilerin, hadis lafızlarının mümkün olduğu kadar doğru bir şekilde nakledilmesi için titizlik gösterdikleri görülmektedir.

Muhaddisler lahn konusunda çeşitli tedbirler olsa da yine de Kâsım b. Muhammed, Nâfi' Mevlâ İbn Ömer, İyâs b. Muâviye, Sâbit el-Bünânî ve Evzâî gibi birçok ünlü muhaddisin lahn yaptıkları tespit edilmiştir. Ancak bu kişiler sika, hüccet ve sadûk gibi lafızlarla ta'dil edilmiştir. Çünkü muhaddisler, ravide lahn bulunmamasını ravinin zabtını kuvvetlendiren bir husus olarak kabul etmekle birlikte, lahnın mevcudiyetinin ravinin adaletine zarar vermediğine hükmetmişlerdir. Bu sebeple dilbilgisi kusuru yaptığı bilinen raviler, aynı zamanda sika kabul edilmiştir.

Lahn bulunan rivayetin düzeltilip düzeltilemeyeceği konusunda farklı görüşler ileri süren muhaddisler, çoğunlukla lahn/dilbilgisi kusuru bulunan rivayetin düzeltilmesini savunmuştur. Bunun yanı sıra hadislerin Hz. Peygamber'den duyulduğu lafızlarla rivayet edilmesini zaruri gören ve ravilerin yaptığı lahn/dilbilgisi kusurlarının düzeltilmesini doğru bulmayanlar olduğu gibi lahn bulunan rivayetin düzeltilmesini doğru bulmamanın yanı sıra böyle bir rivayetin herhangi bir şekilde nakledilmesini uygun görmeyenler de olmuştur.

Lehçe farklılıklarından kaynaklanan değişik kullanımların lahn/dilbilgisi kusuru sayılmaması, özellikle de i'rab hatası şeklinde gerçekleştiği iddia edilen dilbilgisi kusurlarının farklı yorumlarının bulunması sebebiyle, lahn olduğu varsayılan rivayetin sadece bu nedenle zayıf veya uydurma olduğunu iddia etmek isabetli görünmemektedir. Nitekim dilbilgisi hatası bulunan rivayetlerin zayıf sayılmalarının esas itibarı ile başka

gerekçeleri olduğu da görölmüştür. Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü's-Salâh, manayı bozacak ölçüde ifade bozukluklarının lafzına itibar edilemeyeceğine dikkat çekerken farazî örnekler vermeleri de bu düşünceimizi desteklemektedir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-ḥafâ' ve müzîlül-ilbâs'amme'stehere mine'l-eḥâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. thk. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye. 1. Basım. 2000.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Alî el-Kârî. *el-Maşnû' fî ma'rifeti'l-ḥadîsi'l-mevzû'*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 2. Basım. 1978.
- Askerî, Hasan b. Abdullah. *Taşhîfâtü'l-muhaddîsin*. thk. Mahmûd Ahmed. 2 cilt. Kahire: el-Matbaâtü'l-Arabiyye'l-Hadîse. 1. Basım. 1982.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-lugaviyye*. thk. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kahire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfeti. 1997.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 1. Basım. 2006.
- Aydınlı, Abdullah. "Ashâb-ı ahru". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/465. İstanbul: TDV Yayınları. 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's şaḥîḥ*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları. 2. Basım. 1992.
- Câhiz. *el-Meḥâsinve'l-azdâd*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl. 1. Basım. 2002.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcül-luġa ve şihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyin, 4. Basım. 1987.
- Doġanay, Süleyman. *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doġurduġu Problemler*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Ebû Ca'fer, en-Nehhâs. *Umdeti'l-küttâb*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm. 1. Basım. 2004.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları. 2. Basım. 1992.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Ġarîbü'l-ḥadîs*. thk. Muhammed Abdülmûid Han. 4 cilt. Haydarâbâd: Matbaâtü Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye. 1. Basım. 1964.
- Ebû'l-Kâsım, ez-Zeccâcî. *el-İzâḥ fî 'ileli'n-naḥv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dârü'n-Nefâis. 5. Basım. 1986.
- Ebû't-Tayyib el-Lugavî. *Merâtibü'n-naḥviyyîn*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: el-Mektebetü'l-Asriyye. 2009.
- Efendioġlu, Mehmet. "Musahhaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/229-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Elbânî, Nâsirüddin. *Silsiletü'l-eḥâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eṣeruhe's-seyyi'üfi'l-ümme*. 14 cilt. Riyad: Dârü'l-Maârif. 1. Basım. 1992.
- Hâkim en-Nisâbü'rî. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ḥadîs*. thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 2. Basım. 1977.
- Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. 5 cilt. thk. Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'î. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1997.
- Halîlî, Ebû Ya'lâ. *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-ḥadîs*. thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım. 1989.
- Haskefî. *ed-Dürrü'l-muḥtâr şerhu Tenvîrül-ebşâr*. thk. Abdülmünim Halil İbrahim Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 2002.
- Hatîb el-Baġdâdî. *el-Câmi' li-aḥlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd et- Tahnân. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- Hatîb el-Baġdâdî. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 cilt. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî. 1. Basım. 2011.

- Hatice bnt. Osmân, b. Muallim Yûsuf el-Abbâsî. *İşkâliyyetü'l-lahni fî rivâyeti'l-hadîsi'n-nebevî's-şerîf*. Mekke: Cami'atü'l-Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Hattâbî. *Ġarîbü'l-hadîs*. thk. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî. 3 cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fikr. 1982.
- İbn Abdülber, en-Nemerî. *et-Temhîd li mâfi'l-Muvaţta'mine'l-me'ânive'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî & Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 24 cilt. Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Abdülber, en-Nemerî. *Câmi'ubeyânî'l-'ilm ve fazlihî*. thk. Ebü'l-Eşbâl ez- Züheyrî. 2 cilt. Riyad: Dârülbni'l-Cevzî. 1. Basım. 1994.
- İbn Asâkir, Ebü'l- Kâsım. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. MuhibbüddinEbû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 70 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr. 1995.
- İbn Battâl, el-Kurtubî. *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd. 2. Basım. 2003.
- İbn Cinnî. *el-Haşâ'îş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb. 1952-1956.
- İbn Dakîkûl'îd. *el-İktirâh fî beyânî'l-iştîlâh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. ts.
- İbn Düreyd. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn. 1. Basım. 1987.
- İbn Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. y.y: Dârü'l-Fikr. 1979.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Hedyü's-sârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz&Muhammed FuâdAbdülbâkî. Kahire, Dârü'l-Hadîs 1. Basım. 1998.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Telhîşü'l-habîr fî tahrîci eġâdîsi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*. thk. Muhammed es-Sânî b. Ömer b. Mûsâ. 7 cilt. y.y: Dâru Advâ-i's-Selef. 1. Basım. 2007.
- İbnü'l-Esrî, Mecdüddin. *en-Nihâye fî ġarîbi'l-hadîs ve'l-eşer*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî&Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.1979.
- İbnü'l-Mülakkın. *el-Bedrü'l-münîr fî tahrîc eġâdîsi's-Şerġi'l-kebîr*. thk. Mustafa Ebü'l-Ġayt vd. 9 cilt. Riyad: Dârü'l-Hicre, 1. Basım. 2004.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü enva'i 'ulûmü'l-hadîs*. thk. Abdüllatîf el-Hümeym &MâhirYâsin el-Fahl. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1. Basım. 2002.
- İbnü's-Salâh, eş-Şehrezûrî. *Şiyânetü Şahîhi Müslim mine'l-iġlâli ve'l-ġalat ve himâyetühü mine'l-işkâtive's-saġat*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî. 2. Basım. 1988.
- Kâdî İyâz. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. 8 cilt. Mısır: Dârü'l-Vefâ. 1. Basım. 1998.
- Kâdî İyâz. *Meşâriku'l-envâr 'alâ şihâhi'l-âşâr*. 2 cilt. y.y.: el-Mektebetü'l-'tîka ve Dârü't-Türâs, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.27/57 Ankara: TDV Yayınları. 2003.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvaţta'*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.2. Basım. 1992.
- Mûsâ Şâhîn Lâşîn. *Fethü'l-mün'im şerġi Şahîhi Müslim*. 10 cilt. Kahire: Dârü's-Şürûk. 1. Basım. 2002.
- Mülfî b. Hasan, eş-Şehrî. *Laġnu'r-ruvât ve eşeruhu fî rivâyeti'l-hadîs*. Mısır: Dârü'l-Muhaddisîn. 1. Basım. 2008.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Müslim. *Kitâbü't-Temyîz*. thk. Abdülkâdir Mustafa el-Muhammedî. Dammâm: Dâru İbn Hazm 1. Basım. 2009.
- Nevevî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luġât*. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr. 1. Basım. 1996.
- Nevevî. *el-Minhâc fî şerġi Şahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i Türâsi'l-Arabî, 2. Basım,1972.
- Paksoy, Kadir. "Hadiste tashîf -Lafız ve Anlam Hataları-". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (Aralık 2004), 97-116.

- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 2. Basım. 2015.
- Sââtî, Ahmed b. Abdurrahman. *el-Fetħu'r-rabbânî*. 24 cilt. y.y.: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arâbî. 2. Basım. ts.
- Sâgânî, Radiyyüddin. *el-Mevzû'ât*. thk. Necm Abdurrahman Halef. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûnli't-Türâs. 2. Basım. 1985.
- Sehâvî. *el-Maķâşidü'l-ħasene fî beyâni keşîrin mine'l-eħâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Hušt. Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî. 1. Basım. 1985.
- Sehâvî, Şemseddin. *Fetħu'l-muġîs bi-şerħi Elfiyyeti'l-ħadîs li'l-'Irâķî*. thk. Abdülkerim b. Abdullah el-Hudayr-Muhammed b. Abdullah el-Fuhayd. 5 cilt. Riyad: Mektebetü Dârü'l-Minhâc. 4. Basım. 2015.
- Tîbî. *el-Kâşif 'an ħaķâ'iki's-sünen*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 13 cilt. Mekke&Riyad: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz. 1. Basım. 1997.
- Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*. 5 cilt. İstanbul: Çaġrı Yayınları.2. Basım. 1992.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an ħaķâ'iki ġavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî. 3. Basım. 1986.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî. *Şerħu'z- Zürkânî 'ala Muvatta'î'l-İmâm Mâlik*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 4 cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye. 1. Basım. 2003.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 1
(Mayıs/May 2022)

منهج الماتريدي في تفسير المبهمات بالتركيز على رسالة الآية في كتابه التأويلات

Mâtürîdî'nin Te'vîlât'ında Mübhemâta İlişkin Mesaj Odaklı Yorum Anlayışı

Necmettin Çalışkan

Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University,
Faculty of Theology, Department of Tafsir
Hatay/Turkey

ncaliskan@mku.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2877-115X



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 04 Mart 2022

Date Received: 04 March 2022

Kabul Tarihi: 30 Mayıs 2022

Date Accepted: 30 May 2022

Yayın Tarihi: 31 Mayıs 2022

Date Published: 31 May 2022

Yayın Sezonu: Bahar

Publication Season: Spring

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1082708>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Çalışkan, Necmettin. "منهج الماتريدي في تفسير المبهمات بالتركيز على رسالة الآية في كتابه التأويلات". *Dergiabant* 10/1
(Mayıs 2022), 212-236. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1082708>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

منهج الماتريدي في تفسير المبهمات بالتركيز على رسالة الآية في كتابه التأويلات

الملخص

طبيعة ومحتوى بعض الألفاظ في الآيات القرآنية واضحة بينة، بينما بعض الألفاظ الأخرى مبهمة غير واضحة. ولقد بدأت جهود بيان وشرح الألفاظ المبهمة المسماة بمبهمات القرآن منذ عهد الصحابة. ومن التفاسير التي تناولت موضوع المبهمات كتاب *تأويلات القرآن* لأبي منصور محمد الماتريدي (ت. 944/333)، وهو من أوائل أمثال التفسير بالدراية (بالرأي). ويعتمد الماتريدي نحجا في تفسيره للألفاظ المبهمة في القرآن قائلا: "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة". وفي هذه الدراسة، تم تدقيق ودراسة المواضيع التي أبدى فيها الماتريدي هذا النهج. وقد ثبت في هذه الدراسة تفسير الماتريدي للآيات بنقل الروايات المختلفة حول موضوع المبهمات فيها أولا، ثم يعبر بقوله: "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة"، مسلط الضوء على الرسالة الأساسية في الآيات التي تحوي الألفاظ المبهمة. لقد تم التوصل إلى أن الماتريدي فسر القرآن وفق منهج التركيز على الرسالة الأساسية من الآيات، من خلال عرض مثل هذا النهج في 10 مواضيع مختلفة في أكثر من 75 موضعا في كتابه *تأويلات القرآن*. لقد تم تحليل منهج تفسير بالتركيز على الرسالة الأساسية؛ بتقديم أمثلة مندرجة تحت عناوين: كمعرفة الأشخاص والأسماء، والكائنات غير المرئية، المكان والوقت، والمقياس والكمية والعدد، والأحداث والقصص، والمقاصد والأسباب والحكم، وماذا حدث، وحدث أحد الاحتمالين، ومعرفة الصفة والماهية والكيفية.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الماتريدي، تأويلات القرآن، المبهمات، الرسالة.

Mâtürîdî'nin Te'vîlât'ında Mübhemâta İlişkin Mesaj

Odaklı Yorum Anlayışı

Öz

Kur'ân anlatımlarında yer alan bazı lafızların mahiyeti ve muhtevası açık, bazı lafızların ise kapalıdır. Mübhemâtü'l-Kur'ân olarak adlandırılan kapalı lafızların açıklanması ve yorumlanması çabaları, sahâbe döneminden itibaren başlamıştır. Mübhemât konusuna temas eden tefsirlerden birisi de dirâyet tefsirinin ilk örneklerinden olan Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Ķur'ân*'ıdır. Mâtürîdî, tefsirinde Kur'ân'da mübhem lafızlarla anlatılan hususlarda "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة/Bu hususu bilmemize gerek yoktur" şeklinde yaklaşımda bulunur. Bu çalışmada Mâtürîdî'nin bu tavrını hangi konular hakkında sergilediği incelenmiştir. Araştırmada Mâtürîdî'nin mübhemât konusunda, önce o hususla ilgili ihtilaflı rivâyetlere yer verdiği, daha sonra "Bu hususu bilmemize gerek yoktur" şeklinde bir ifadeyle, mübhem lafızların geçtiği ayetlerde asıl anlatılmak istenen mesajlara dikkat çekerek te'viller yaptığı tespit edilmiştir. Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Ķur'ân*'da 10 ayrı konuda 75'ten fazla yerde bu şekilde bir yaklaşım sergileyerek Kur'ân'ı mesaj odaklı tefsir ettiği bulgusuna ulaşılmıştır. Mâtürîdî'nin mesaj odaklı yorum anlayışı; şahıs ve isim, görünmeyen varlık, mekân, zaman, ölçü, miktar ve sayı, olay ve kıssa, maksat, sebep ve hikmet, ne olduğu, iki ihtimalden hangisi olduğu, nitelik, mahiyet, keyfiyet ve nasıllık bilgisi gibi başlıklar altında örnekler verilerek tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Ķur'ân, Mübhemât, Mesaj.

المقدمة

من التفاسير التي تناولت موضوع المبهمات كتاب *تأويلات القرآن* لأبي منصور محمد الماتريدي (ت. 944/333). عاش الماتريدي في الفترة الواقعة ما بين الربع الثاني من القرن 9/3 والربع الثاني من القرن 10/4. جاء في الصدارة بأعماله في مجالات علم الكلام والتفسير والفقه وتاريخ المذاهب. وكما تم قبول الماتريدي مؤسس المذهب الماتريدي إماما في علم الكلام، فهو أيضا مفسر حقق إنجازات مهمة في مجال التفسير. ومن الممكن أن نرى أسلوب الماتريدي الخاص به في التفسير متجليا في كتابه *تأويلات القرآن*، والذي يعد من بين أوائل آثار ومصنفات التي ألفها وفق تفسير الدراية (الرأي)، باستخدام أسلوب تفسير الدراية عند تفسير كافة الآيات تقريبا.

ومن الأساليب التي اعتمدها أبو منصور محمد الماتريدي أثناء تفسيره للآيات في *تأويلات القرآن*، هو منهجية التركيز على الرسالة الأساسية من الآية. ويعتمد التفسير بالتركيز على الرسالة الأساسية من الآية، على فهم اكتشاف الغرض المطلوب بيانه أساسا في الآية والوقوف عليه، بدلا من التعارض والاختلاف، واللجوء إلى التفاصيل غير المهمة والتفسير التأملي¹ حول القضايا التي تركزت مبهمة وغير واضحة في الآية. وقد تجنب وتحفظ الماتريدي الخوض في التعليق والوقوف على القضايا التي اختلف فيها أهل التأويل/المفسرون حول المبهمات² التي أشير إليها بالكلمات والعبارات المبهمة في الآية، وذلك من أجل الوقوف على الرسالة الأساسية للآية. ويعبر الماتريدي عن تحفظه هذا، بذكره جملة: "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة" في كتابه *تأويلات القرآن*. ومن خلال هذا النهج، يعطي الماتريدي الأولوية للمقصد والرسالة المعبر عنها في المحتوى، بدلا من الخوض في التفاصيل غير المجدية. ويتبع الماتريدي هذا النهج وما شابهه من جمل في 10 مواضيع مختلفة في أكثر من 75 موضعا في كتابه *تأويلات القرآن*.

هناك مقالان أكاديميتان تتناول منهجية الماتريدي حول المبهمات في كتابه *تأويلات القرآن*. وفي الدراسة التي قام بها حكيم طي،³ تم بحث الأساليب والطرق التي اتبعها الماتريدي في تحديد المبهمات؛ بينما في دراسة مصطفى جهاد بقال،⁴ تم بحث منهجية الماتريدي في المبهمات في سياق القصص. وفي كلتي الدراستين لم يتم تحليل منهجية الماتريدي التي اعتمدها في التفسير بالتركيز على رسالة الآية. لذلك فانه من الضروري تقديم قضية مهمة مثل التفسير المركز على الرسالة، والذي يقدمه الماتريدي كحل بديل في مسألة المبهمات، بتزويد هذه المسألة بالأمثلة وعرضها. الهدف من البحث هو تحديد المجالات التي يعرض فيها الماتريدي نهجه قائلا: "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة" حول مسألة المبهمات وذلك باستخدام البيانات

1 Ahmet Sait Sıcak, *Tefsirde Spekülatif Yorum Ashâbü'l-Karye Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 33-57.

2 للمزيد من المعلومات حول موضوع المبهمات، انظر: Abdulhamit Bırışık & Hüseyin Abdülhâdi Muhammed, "Mübhemâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/437-439.

3 Hekim Tay, "Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (Ö. 333/944) Örneği", *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019), 751-781.

4 Mustafa Cihat Bakkal, "Kıssalar Bağlamında Mâtürîdî'nin Kur'ân'daki Mübhemlere Yaklaşımı", *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler* 21/72 (2019), 195-214.

العديدة، وكشف ماهية التفسيرات التي تركز على رسالة الآية. بينما الهدف من البحث هو المساهمة والمشاركة في هذا المجال من خلال تحليل منهجية الماتريدي في التفسير بالتركيز على الرسالة في مواضيع المبهمات. تم اجراء تحليلات المنهج الوصفي والإحصائي في الدراسة، وتم استخدام طريقة تحليل المحتوى في إطار عبارات مثل عبارة "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة".

في هذه الدراسة، سيتم تحليل منهج الماتريدي بالتركيز على رسالة الآية عند تفسير مبهمات القرآن، مع طرح أمثلة توضيحية في 10 مواضيع مختلفة. وسيتم تدقيق ودراسة منهج الماتريدي بالتركيز على رسالة الآية؛ بتقديم أمثلة مندرجة تحت عناوين: كمعرفة الأشخاص والأسماء، والكائنات غير المرئية، والمكان والوقت، والمقياس والكمية والعدد، والأحداث والقصص، والمقاصد والاسباب والحكم، وماذا حدث، وحدوث أحد الاحتمالين، ومعرفة الصفة والماهية والكيفية.

1. لا حاجة إلى معرفة الأشخاص

يعتمد الماتريدي نهجاً في تأويلات القرآن عند تفسير الآيات التي تشير إلى الأشخاص بكلمات وعبارات مبهمة، معلقاً على ذلك بقوله: "لا حاجة لمعرفة هؤلاء الأشخاص وأسمائهم". وعدد الآيات التي فسرها الماتريدي وفق هذا النهج بناء على معلومات الأشخاص وأسماء الأشخاص في كتابه *التأويلات* هو 22 آية.⁵ في هذا القسم، سيتم تحليل الأشخاص الذين جاء ذكرهم مبهماً في الآية حسب منهج الماتريدي تحت ثلاثة عناوين: فترة نزول الوحي، وفترة الأنبياء والأمم السابقة، وفترة الأشخاص الذين يمكن نسبتهم إلى كلتا الفترتين.

1.1. روايات فترة نزول الوحي

بعض الأشخاص الذين ورد ذكرهم في آيات القرآن هم من خاطبهم الوحي في فترة نزول الوحي. وعندما يتحدث القرآن عن الأشخاص الذين عاشوا في فترة نزول الوحي، يذكرهم غالباً بكلمات وألفاظ مبهمة. ويؤكد الماتريدي ضرورة التركيز على الرسالة الأساسية عند الحديث عن الأشخاص المذكورين في الآيات بينما لم يتم تحديد هوياتهم بشكل بين، فيبين ذلك بقوله: "لا حاجة لمعرفة هؤلاء الأشخاص وأسمائهم".

والآية الأولى التي فسرها الماتريدي بالتركيز على رسالة الآية حول الأشخاص الذين عاشوا في فترة نزول الوحي هي: "الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ".⁶ ويذكر الماتريدي ثلاثة أقوال مختلفة حول نزول هذه الآية إما في عبد الرحمن بن عوف، او في علي بن أبي طالب، او في ثابت بن قيس بن شماس. وبعد ذكر الماتريدي لتلك الأقوال، يقول: "لا ندرى فيمن نزلت، وليس لنا إلى معرفة المنزل في شأنه حاجة

⁵ للرجوع إلى المواضيع التي استخدم فيها الماتريدي جملة "لا حاجة لمعرفة هؤلاء الأشخاص وأسمائهم" بناء على الأشخاص ومعرفة الأشخاص، انظر: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، *تأويلات القرآن* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005/1425)، 111/2، 246، 267-268، 388/3، 575، 174-173/4، 332، 419، 428، 160/5، 183، 212/6، 229-228، 231، 287، 583، 142/7، 194، 203، 244، 163/8، 511.

⁶ البقرة 274/2.

7. ويرى الماتريدي أن الرسالة الأساسية المراد بيانها في الآية هي: "سوى أنه وصفهم بالجود والسخاء، ونفقتهم على الناس ليلاً ونهاراً سرّاً وعلانية، لا رياء فيها، ولا منّ، ولا أذى. وفيه نفى الرياء عن نفقتهم؛ لأن من عود نفسه الفعل في جميع الأوقات لم يراء".⁸

والمثال الثاني للآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيَهُمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ".⁹ ينقل الماتريدي قولين للمفسرين حول سبب نزول الآية.¹⁰ القول الأول: ذكر أهل التأويل أن قوله: "أَوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ" نزل في مسيلمة الكذاب. وحسب القول الثاني: نزل قول: "وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ" في عبد الله بن سعد بن أبي سرح.¹¹ وبعد نقل الماتريدي لهذين القولين يقول: "لكن ليس لنا إلى معرفة هذا حاجة؛ ويسلط الضوء على الرسالة المراد بيانها في الآية. والمراد في الآية حسب رأيه، أنه سواء من ذكرت أسماءهم أو غيرهم، ومن اختلق الكذب والافتراء على الله، فإنهم جميعاً سواسية في التهديد. ويكمن السبب في قول الماتريدي: "لكن ليس لنا إلى معرفة هذا حاجة"، في منهجه الحذر في الروايات المنقولة حول المسألة.

والمثال الثالث للآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "إِذْ تَسْتَعْجِلُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ".¹² ينقل الماتريدي أقوال بعض المفسرين حول المقصودين بجملة "إِذْ تَسْتَعْجِلُونَ" التي جاءت في الآية، بان المقصود هنا هو النبي¹³ -صلى الله عليه وسلم-.¹⁴ لكنه لم يوافق هذا القول، ويقول: لكن ذلك قولهم عندنا، أعني

7 الماتريدي، تأويلات القرآن، 267/2-268.

8 الماتريدي، تأويلات القرآن، 268/2.

9 الأنعام 93/6.

10 الماتريدي، تأويلات القرآن، 173/4-174.

11 بخصوص كل من الروايتين انظر. مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، تحقيق: عبدالله محمود، (بيروت: دار احياء التراث العربي، 2002/1423)، 548/1؛ أبو جعفر بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 2000/1420).

12 الأنفال 9/8.

13 ويوضح المدافعون عن القول بان الشخص الذي طلب العون هو النبي، مستنديين إلى ذلك في ان تعبير "تستغيثون" جاء اللفظ بصيغة الجمع مستخدماً أسلوب التعظيم. انظر: أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: عبد السلام محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1415)، 296/2.

14 ولقد تم ذكر القول بأن الشخص الذي دعا هو النبي من قبل عمر -رضي الله عنه-. لمراجعة القول المذكور والرواية المذكورة انظر: مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، 102/2؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن ابي بكر بن فرج القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني-أبراهيم اطفيش، (دار الكتب المصرية، 1964/1383)، 370/7.

قول المؤمنین،¹⁵ ويقول معقبا على ذلك: "وليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة"، ويشير إلى الرسالة المراد بياؤها في الآية. ورسالة الآية حسب رأيه: أن البشارة لهم بالنصر والطمأنينة لقلوبهم وإنباء أن حقيقة النصر إنما يكون بالله لا بأحد سواه.¹⁶

والمثال الرابع للآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ".¹⁷ يذكر الماتريدي ثلاثة أقوال حول نزول هذه الآية، قيل: إنها نزلت في أبي لبابة، وقيل: في حاطب بن أبي بلتعة، وقيل في المعاهدة التي تمت بين الرسول -صلى الله عليه وسلم- والقوم الذين يعبدون الأصنام، فيقول: "لا نعرف فيمن نزلت. وليس لنا حاجة بمعرفة ذلك"، ويعمل جاهدا للكشف عن المقصد الأساسي المراد نقله في الآية.¹⁸ ويقف الماتريدي على معنى أن الله -عَزَّ وَجَلَّ- جعل هذه الأمة وسطاً عدلاً؛ ولهذا السبب، وبناء على هذه الأوصاف وجب عليهم أن لا يخونوا الله فيه؛ فكأنه قال: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، قد قبلتم أمانة الله فلا تضيعوها، ولا تخونوا فيها؛ وبين كما جاء في الآية إن أنفسكم وأموالكم لله، وهي عندكم أمانة استحفظكم فيها، فلا تستعملوها في غير ما أذن لكم. لأن من استحفظ أحداً في شيء ووضع عنده أمانة، فاستعملها في غير ما أذن له صار خائناً فيها ضامناً؛ فعلى ذلك أنفسكم وأموالكم لله عندكم أمانة استحفظكم فيها، فإن استعملتموها في غير ما أذن لكم فيها، خنتم الله والرسول فيها، فتخونوا أماناتكم التي لكم عند الله إذا ضيعتم. ويبين الماتريدي عند تفسير الآية، فيقول: فمنهم من ضيَّع تلك الأمانة؛ من نحو المنافقين والمشركين، وخانوا فيها، فلحقهم الوعيد بالتضييع، وهذا من إنكارهم الدين، وأما خيانة المؤمنین تبرز في تصرفاتهم.¹⁹ وحسب النهج الذي ينقله الماتريدي، من الممكن تقييم المواقف والتصرفات السلبية والأمثلة السيئة التي يتبناها المسلمون أثناء تمثيلهم لدين الإسلام على أنها خيانة لله ورسوله ودينه.

1.2. روايات حول الأنبياء والأمم السابقة

ولبعض الأشخاص الذين ورد ذكرهم في الآيات القرآنية صلة بالأنبياء والأمم التي عاشت في فترة ما قبل نزول الوحي. ويخبر القرآن أحياناً بكلمات وعبارات مبهمة عن بعض الأشخاص الذين ورد ذكرهم في الأحداث المتصلة بالأنبياء والأمم/الأمة السابقة. وبشأن هؤلاء الأشخاص الذين ورد ذكرهم في الآيات ولكن لم تُذكر هوياتهم بوضوح، يقول الماتريدي: "لا حاجة لمعرفة هؤلاء الأشخاص وأسمائهم". ويؤكد بالتركيز على الرسالة الأساسية في الآية.

والمثال الأول للآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنْتِ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى جِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ".²⁰ عند تفسير الآية يبين الماتريدي الأقوال المختلفة التي جاءت في

15 الماتريدي، تأويلات القرآن، 160/5.

16 الماتريدي، تأويلات القرآن، 160/5.

17 الأنفال 27/8.

18 الماتريدي، تأويلات القرآن، 183/5.

19 الماتريدي، تأويلات القرآن، 183/5.

20 البقرة 254/2.

"المر على القرية". ويبين ثلاثة أقوال مختلفة حول الشخص "المر على القرية" والذي ترك اسمه مبهما في الآية، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: كافر قال ذلك. وقال آخرون: لا، ولكن قال ذلك مسلم. وقال أكثر أهل التأويل: هو عزيز.²¹ وفيما بعد، لا حاجة لمعرفة من هو الشخص الذي قال: " قَالَ أَنِّي يُجِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِي"، وليس لنا إلى معرفة قائله حاجة، إنما الحاجة إلى معرفة ما ذكر في الآية من أن الله تعالى هو القادر على إحياء الموتى، سواء في الدنيا أو في الآخرة، على نفس الهيئة أو من نفس المادة. بينما يعد ادعاء نمود بقدرته على الإحياء بعد الموت أمام إبراهيم -عليه السلام- مؤشرا على عجزه، حيث إنه دعا برجلين، فقتل أحدهما، وترك الآخر، على ما قيل في القصة، انطلاقا من التصرف بمنطق التشويش والمغالطة بين الكائنات الحية المختلفة.

ويبين الماتريدي أن أسلوب سؤال الشخص في الآية " قَالَ أَنِّي يُجِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِي"، بقوله: "إن كان قائل ذلك كافراً فهو على إنكار البعث والإحياء بعد إمامة. وإن كان مسلماً فهو على معرفة كيفية الإحياء، ليس على الإنكار".²² لكنه لم يتطرق للحديث حول عزيز -عليه السلام-.

والمثال الثاني للآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: " قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْهَ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ".²³ ويبين الماتريدي اختلاف أقوال أهل التأويل حول من هو الشخص الذي قال: "لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ"، وقبل ذكر هذه الأقوال،²⁴ يكتفي قائلا: "قاله فلان أو فلان، فذلك مما لا نعرفه، وليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة".²⁵ وعلى الرغم من عدم إيضاح الماتريدي للرسالة المراد بياحا في الآية بشكل صريح، فبين أنه لا يحتمل أن يكونوا قد عزموا على قتله، ولكن على المشاورة فيما بينهم: نفع فلان أو ذا؛ ليس على العزيمة على واحد، ولكن على المشورة فيما بينهم.²⁶ وحسب رأي الماتريدي، فإن المراد بيانه أساسا في الآية هو أن قرار "لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْهَ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ" وافق عليه الآخرون أيضا. ونستنتج من مثال هذه الآية، أن الماتريدي يعبر عن نهجه قائلا: "لا حاجة لمعرفة ذلك"، خاصة عندما تكون هناك أقوال مختلفة حول تلك المعلومة.

والمثال الثالث للآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: " قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ فُدًّا مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ".²⁷ يبين الماتريدي ثلاثة أقوال للمفسرين ذكروها حول من هو الشاهد الذي جاء ذكره في الآية، "قال بعض أهل التأويل: 'ذلك الشاهد هو ابن عم لها رجل حليم يقال كذا'. وقال

21 الماتريدي، تأويلات القرآن، 246/2.

22 الماتريدي، تأويلات القرآن، 246/2.

23 يوسف 10/12.

24 ويرى ان من اقترح عند الاستشارة قائلا: "لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْهَ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ" هو يهوذا بن يعقوب، او الاخ الاكبر روبييل، او ابن خالة يوسف روبييل و شمعون. للرجوع إلى الروايات في هذا الصدد، انظر: مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، 2/8320؛ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 13/20-21.

25 الماتريدي، تأويلات القرآن، 212/6.

26 الماتريدي، تأويلات القرآن، 211/6.

27 يوسف 26/12.

بَعْضُهُمْ: 'شق القميص من دبر هو الشاهد، وأمثاله'، وقيل: 'صبي في المهدي'. ويقول معقبا على ذلك: "لكن هذا لا يعلم من كان ذلك الشاهد وليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة"، ويلفت الانتباه إلى أن الأهم هو التركيز على الرسالة الأساسية في الآية.²⁸ وحسب رأي الماتريدي، فإن النقطة المهمة هي أن الشاهد قال: "إِنْ كَانَ فَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ فَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ"، فإنه يوضح طريقة حل الحدث من خلال طرح الاستدلال العقلاني. وحسب رأي الماتريدي، هذا لأن القميص إذا كان قد من قبل فهو إنما ينقد من دفعها إياه عن نفسها، وإذا كان القميص مقدودا من دبر فهو إنما ينقد من جرهما إياه إلى نفسها، لا من دفعها إياه عن نفسها؛ هذا هو الظاهر في العرف.²⁹ ونستنتج من تفسير الماتريدي بقوله: "هذا هو الظاهر في العرف أن رواية "الطفل في المهدي" غير متسقة، وأن تعبير "مِنْ أَهْلِهَا/مِنْ أَقْرَابِ الْمَرْأَةِ" في الآية يدل على أن القميص الممزق لن يكون شاهدا. وعلى الرغم من أن الماتريدي لم يرجح قولاً من بين تلك الروايات، فمن الواضح من تفسيره ان الشاهد كان شخصا صاحب تجربة وخبرة في هذا الصدد.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الماتريدي بناء على حادثة يوسف -عليه السلام- يبين بقوله: "فَإِنْ قِيلَ: كَيْفَ هَتَكَ سِتْرَهَا بقوله: 'رَأَوْتَنِي عَنْ نَفْسِي؟' قيل: ليس فيه هتك الستر عليها؛ بل فيه نفي العيب والظن عن نفسه، فالواجب على المرء أن ينفي العيب وما يشينه عن نفسه على ما فعل يوسف".³⁰

والمثال الرابع للآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سَكِينًا وَقَالَتْ اخْرِجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ".³¹ ينقل الماتريدي قولين للمفسرين في صدد هذه الآية، وأما قول أهل التأويل: "إن النسوة كانت امرأة الخباز والساقى"،³² ويقول: "ولا أدري من ماذا، فذلك لا نعلمه، وليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة"،³³ ويسلط الضوء على الرسالة الأساسية المراد نقلها في الآية.³⁴

ويقف الماتريدي على لفظ "بِمَكْرِهِنَّ" الذي جاء في الآية، ويبين أن المراد به "قولهن"، أي ما قلن به النساء. ويعرف الماتريدي المكر، "أي بقولهن المكر: هو الأخذ في حال الأمن، وهو الخيانة فيما أوتمن واستكتم؛ فهذه كأنها استكتمت سرها وحبها ليوسف عن الناس، وأفشت ذلك لنسوة في المدينة، على أن يستكتمن عن الناس، فأفشين عليها ذلك؛ فذلك المكر الذي سمعت". وحسب تفسير الماتريدي هنا، فإن الأشخاص الذين أفشوا السر هن نفس النسوة المدعوات على الطعام. وفي هذه الحالة، فإن كلمة "اللوم" التي جاءت في الآية التي بعدها "فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ"، كانت هي السبب الرئيسي

28 الماتريدي، تأويلات القرآن، 228/6-229.

29 الماتريدي، تأويلات القرآن، 229/6.

30 الماتريدي، تأويلات القرآن، 228/6.

31 يوسف 31/12.

32 ينقل مقاتل بن سليمان بخصوص النساء المدعوات خمس آراء مختلفة، على أنهن زوجات الخبازين، وعمال الماء، وموظفي السجن، وموظفي المزرعة، والحاجب. انظر: مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، 331/2.

33 الماتريدي، تأويلات القرآن، 231/6.

34 الماتريدي، تأويلات القرآن، 231/6.

لإفشاء السر. والسبب الرئيسي للوم هو عدم المساواة الطبقيّة بين امرأة العزيز والخادم. وبما أن النسوة لم يرين أنه من اللائق تقارب الخادم الرجل من امرأة العزيز وبينهما هذا الفارق الطبقي، فأفشين سرها عند نسوة المدينة، ليلغ ذلك الخبر الملك.³⁵ ولو رأت النسوة يوسف من قبل ذلك، فلربما برّزن فعلة امرأة العزيز، ولما قمن بإفشاء سرها.

ويفسر الماتريدي كلمة "ضلال" التي جاءت في الجزء الأخير من الآية التي قبلها "إِنَّا لَنَرِيهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ"، على أنها "ضلال العشق". وإنما ورد النقد حول كلمة "الضلال" التي جاءت في الآية، ليس في الواقع بتسبب العشق في ضلال الشخص، ولكن جاءت بسبب عدم المساواة الطبقيّة بينها وبين "فَتَاهَا/عَبْدَهَا، خادمها". وحسب رأي امرأة العزيز، فإن البعد العاطفي الذي يقضي على عدم المساواة الطبقيّة هو جمال سيدنا يوسف. وإظهار امرأة العزيز سيدنا يوسف لنساء أخريات وأمره بالخروج عليهن، إنما يكشف عن تبريرها في البعد العاطفي لذلك.

1.3. روايات من الممكن حملها على كلتا الفترتين

بالنسبة للأشخاص الذين ذكروا بشكل مبهم في الآيات القرآنية، من الممكن حملهم على الأشخاص الذين عاشوا في فترة ما قبل نزول الوحي وأثناء فترة النزول أيضاً. ويبين الماتريدي بشأن أولئك الذين ورد ذكرهم في الآيات ولكن لم يتم تحديد هويتهم بوضوح، قائلاً: "لا حاجة لمعرفة هؤلاء الأشخاص وأسمائهم".

والمثال الأول للآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا".³⁶ يذكر الماتريدي ثلاثة أقوال مختلفة حول فيمن نزلت الآية. القول الأول عن ابن عباس -رضي الله عنه- قال: نزلت الآية في الذين ذكرهم الله تعالى في سورة آل عمران (الآية 86): "كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرُّسُولَ حَقٌّ".³⁷ وكما جاء عن ابن عباس فهناك روايتان في صدد الآية المذكورة، إحداهما: إن هذا الشخص هو من الأنصار كان قد أسلم ثم كفر وندم على ذلك³⁸ وفي الرواية الثانية: إنه من أهل الكتاب.³⁹ والقول الثاني الذي ذكره الماتريدي كما يلي: إنها نزلت في الذين آمنوا بموسى -عليه السلام- ثم كفروا بعد موسى، ثم آمنوا بعزير، ثم كفروا بعده، ثم آمنوا بعبسى -عليه السلام- وبالإنجيل، ثم كفروا من بعده، ثم ازدادوا كُفْرًا بِمُحَمَّدٍ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وبالقرآن الكريم.⁴⁰ وأما القول الذي ذكره الماتريدي عبارة عن الأقوال عدا هذه الأقوال، ولا يذكر الروايات الواردة عدا هذين القولين.

وبعد ذكر الماتريدي لتلك الأقوال، يعقب قائلاً: "لكن ليس بنا إلى أنها فيهم نزلت حاجة"، ويركز على رسالة الآية. وعلى حد قوله فإن هذه الرسالة، في قوم علم الله أنهم لا يؤمنون أبداً ولا يتوبون. وإلا لو آمنوا وتابوا قبلت توبتهم؛

35 الماتريدي، تأويلات القرآن، 231/6.

36 النساء 137/4.

37 الماتريدي، تأويلات القرآن، 388/3.

38 الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 557/5.

39 الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 560/5.

40 الماتريدي، تأويلات القرآن، 388/3.

فعلى ذلك الأول؛ لما علم الله أنهم لا يتوبون، ويموتون على ذلك أخبر أنه لا يغفر لهم.⁴¹ وبهذا التفسير يسلط الماتريدي الضوء على الرسالة التي تستدعي ضرورة بذل كل ما في وسعنا لكي لا ينغلق باب التوبة، بدلا من تحديد هوية الأشخاص المذكورين في الآية. ويبين الماتريدي هذه الرسالة بمفهوم التوفيق. إذا أصر العبد على عناد البيان الذي بلغه وعدم قبوله، في هذه الحالة يقطع الله عز وجل عونه عن عبده العاصي، ولأنه لن يوفقه، لن يصل هذا العبد لباب الهداية.⁴²

والمثال الثاني للآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِبَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ".⁴³ ينقل الماتريدي أربعة أقوال حول "الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِبَعًا". ويستند قولان من هذه الأقوال إلى رواية عائشة وأبي هريرة -رضي الله عنهما- قال أحدهما: فتلكم في الكفرة، وقال الآخر: في أهل الصلاة (الضالين). وعلى الرغم من عدم تحديد اصحاب الأقوال في كتاب التأويلات، فلقد تم نقل رواية الضلالة عن عائشة وأبي هريرة -رضي الله عنهما-⁴⁴ ولم ترد في المصادر معلومات تفيد بأن الرواية التي تذكر أن الآية تتحدث عن الكفار قد تم نقلها عن عائشة وأبي هريرة -رضي الله عنهما-. وهناك رواية عن حسن البصري⁴⁵ تذكر أن هذه الآية حول المشركين كافة. واستنادا إلى هذه الرواية، فمن الممكن القول بأنه قد جاء في المصادر ذكر معرفة نزول هذه الآية في الكفار. والقول الثالث الذي نقله الماتريدي، أن الآية تتحدث عن الحورية، وحسب القول الرابع، هم اليهود والنصارى.⁴⁶ وبعدهما ذكر الماتريدي هذه الأقوال، يقول: "ولكن لا ندري من هم، وليس بنا إلى معرفة من كان حاجة"،⁴⁷ ويسلط الضوء على رسالة مضمون الآية، معرضا عن الترجيح بين الروايات والأقوال المختلفة. ويقف الماتريدي على جملة "فَرَّقُوا دِينَهُمْ" ويقول يحتمل وجوهاً ثلاثة، الأول: يحتمل: "فارقوا دينهم حقيقة"؛ لأن جميع أهل الأديان عند أنفسهم أنهم يدينون بدين الله، لا أحد يقول: "إنه يدين بدين غير الله". الثاني: ويحتمل قوله: "فارقوا دينهم الذي أمروا به ودعا إليه الرسل والأنبياء - صلوات الله عليهم- فارقوا ذلك الدين". الثالث: ويحتمل: "فارقوا دينهم الذي دانوا به في عهد الأنبياء والرسل بدين الله، ففارقوا ذلك الدين".

تشمل هذه التأويلات التي أدلى بها الماتريدي بشأن جملة "فَرَّقُوا دِينَهُمْ"، فترة ما قبل النبي -عليه السلام- وعصر النبي -عليه السلام- وفترة ما بعد النبي -عليه السلام-. ويبين الماتريدي مضمون آية: "لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ"، فيقول: يحتمل: "لست من دينهم في شيء"؛ لأن دينهم كان تقليداً لأبائهم، ودينك دين بالحجج والبراهين؛ فلست منهم، أي: من دينهم في شيء. ويبين الماتريدي أنه يحتمل أن تحمل هذا المعنى أيضا: "لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ"، أي: لا تسأل أنت عن دينهم

41 الماتريدي، تأويلات القرآن، 388/3.

42 الماتريدي، تأويلات القرآن، 389-390/3.

43 الأنعام 159/6.

44 القرطي، الجامع لأحكام القرآن، 150/7.

45 أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية،

198/4، (1994/1415).

46 الماتريدي، تأويلات القرآن، 332/4.

47 الماتريدي، تأويلات القرآن، 332/4.

ولا تحاسب على ذلك.⁴⁸ وبشكل عام، يكشف لنا هذا التفسير عن رسالة مفادها أنه لا يوجد نبي مسؤول عن أولئك الذين يخالفون دينهم. في هذا السياق، يمكن تضمين هذه الآية ان 70 طائفة من اليهود و71 طائفة من المسيحيين و72 طائفة من المسلمين قد غيروا دينهم.⁴⁹

2. لا حاجة إلى معرفة من هي الكائنات غير المرئية

هناك مبهمات في الآيات القرآنية يتم تفسيرها على أن الفاعل في الجملة هم الملائكة. ويفسر الماتريدي المبهمات التي جاءت في الآيات ولكنها لم تبين من هم هؤلاء الأشخاص، بقوله: "لا حاجة لنا لمعرفة هؤلاء الأشخاص وأسمائهم".

والمثال الأول للآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَيْتُمْ لِأَوْلِيئِهِمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٍ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ".⁵⁰ ينقل الماتريدي ثلاثة أقوال حول المتحدث في آخر جزء من الآية "قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٍ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ"، قيل: ملك، وقيل: خازن النار، وقيل: أحدهم هناك.⁵¹ ويذكر المؤلف معقبا: "وليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة بعد أن يقال لهم ذلك"، ويسلط الضوء على رسالة الآية. ورسالة الآية حسب رأي الماتريدي هي العبارة الواردة في آية "وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ". ولقد بين الله عز وجل في القرآن، أن جهنم مكان مليء باضعاف مضاعفة من العذاب. وما يجب العمل به هو العمل في الدنيا مع العلم أن العذاب في جهنم سيكون أضعافا مضاعفة. وبناء عليه تأتي عبارة "وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ"، بمعنى "أنكم ما علمتم هذا في الدنيا- في الدنيا أن لكم ضعفاً منها".⁵² وأنه لا جدوى لأي شخص من الأتباع الذين اتبعوا القادة في الدنيا، من لوم بعضهم البعض في جهنم وطلب أضعافا مضاعفة من العذاب في جهنم، بعد عدم رؤيتهم وفهمهم للحقيقة. ووفقا لنهج الماتريدي هذا، فإن الآية هذه تنطوي على تحذير للمشركين المكيين. ويبين أن كلا من قادة مكة وأتباعهم سيكون لهم مسؤوليات منفردة كل على حدة في ارتكاب جريمة الإنكار والضلالة. تدعو الآية المكذابين/المنكرين إلى التفكير الصائب والاتعاظ قبل فوات الأوان، فالفرصة متاحة، وقبل أن يندموا يوم لا ينفع ندمهم.

48 الماتريدي، تأويلات القرآن، 332/4.

49 للرجوع إلى حديث: "ستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة"، انظر: ابو داود سليمان بن الأشعث بن اسحاق بن بشير بن شداد بن عمر الأزدي السجستاني، السنن، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد (بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ)، كتاب السنة، 1؛ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، السلمى الترمذي، الجامع الصحيح، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1975/1395)، كتاب الايمان، 18؛ ابن ماجة أبو عبدالله محمد بن يزيد الربيعي القزويني، سنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار احياء التراث العربي، 1975/1395)، كتاب الفتن، 17.

50 الأعراف 38/7.

51 الماتريدي، تأويلات القرآن، 419/4.

52 الماتريدي، تأويلات القرآن، 419/4.

والمثال الثاني للآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ".⁵³ يبين الماتريدي حول المتحدث الذي جاء ذكره في آخر جزء من الآية "لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ"، فيقول: "يحتمل الملك، ويحتمل غيره"، وليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة".⁵⁴ وعندما صرح الماتريدي بأنه ليس يعرف ذلك إلا بالخبر، يركز الماتريدي على كيفية نقل الحوارات في الآية بقوله: "وليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة". ويحلل الماتريدي السؤال الذي يرد إلى الذهن حول نداء أهل الجنة أهل النار، وأهل النار أهل الجنة، كما ورد في الآية، وأن نداء بعضهم بعضا لا يكون إلا بحيث يكون بعضهم قريبا من بعض، فإذا كان بعضهم قريب من بعض بحيث يسمعون بعضهم نداء بعض، ألا يتأذى أهل الجنة بالنار، وألا ينتفع أهل النار بنعيم الجنة، وكيف يعرف ذلك؟ ويظهر لنا أربعة تفاسير مختلفة بناء على تحليل الماتريدي. الأول: "إن الله قادر على أن يوقع نداء هؤلاء بمسامع أولئك ونداء أولئك بمسامع هؤلاء، مع بعد ما بينهما؛ فيسمع كل فريق نداء الفريق الآخر". والثاني: "أو أن يكون الله تعالى ينقض بنية هذا الخلق، وينشئهم في الآخرة على غير هذه البنية، مع ارتفاع الآفاق أو الحجب فيسمع بعضهم بعضا، وينظر بعضهم بعضا، مع بعد المسافة." والثالث: "أو يقرب الجنة من النار والنار من الجنة؛ بحيث يسمع بعضهم من بعض ما ذكر من النداء". والرابع: "أو يجعل ذلك في مسامعهم بما شاء وكيف شاء".⁵⁵

3. لا حاجة إلى معرفة المكان

يتبع الماتريدي نهجا عند تفسير الآيات التي تشير إلى الأماكن بكلمات وعبارات مبهمه حيث جرت الأحداث والقصص، فيقول: "لا نعرف اين جرت أحداث هذه القصة. ولا حاجة لنا لمعرفة أي مدينة هذه المدينة، وأي كهف هذا الكهف، وأي مكان هذا المكان". وعدد الآيات التي فسرها الماتريدي بقوله: "ليس لنا إلى معرفة المكان حاجة" هو ست آيات.⁵⁶ في هذا القسم، سيتم تحليل أمثلة تفسير الماتريدي بالتركيز على الرسالة الأساسية حول الأماكن التي تركت مبهمه في الآية.

مثال الآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ".⁵⁷ يبين الماتريدي اختلاف أهل التأويل حول الجنة التي أسكن الله عز وجل فيها آدم عليه السلام وحواء قبل خروجهما منها كما ورد في الآية، وينقل قولين في هذا الصدد. القول الأول: هي الجنة التي وعد الله -عز وجل- المسلمين دخولها في الآخرة. والقول الثاني: هي جنة أنشأها لآدم ليسكن فيها في السماء. وبعد ذكر الماتريدي لهذين القولين، ينهج نهجه بقوله: "ولكن لا ندري ما تلك الجنة، وليس لنا إلى معرفة تلك الجنة حاجة، إنما الحاجة

53 الأعراف 44/7.

54 الماتريدي، تأويلات القرآن، 428/4.

55 الماتريدي، تأويلات القرآن، 429/4.

56 للنظر في الآيات التي فسرها الماتريدي قائلا إنه لا حاجة لنا لمعرفة المكان، انظر: الماتريدي، تأويلات القرآن، 468/1، 376/4،

70/5، 139/7، 510/8، 456/10.

57 الأعراف 19/7.

إلى ما ذكر من الحن "58. ويسلط الماتريدي الضوء على قول ثالث اضافة إلى القولين هذين، فيقول: "أو هي جنة من جنات الدنيا" 59.

وحسب رأي الماتريدي فإن المسألة الأساسية المراد بيانه في الآية والنقطة التي يجب التركيز عليها ليست مكان الجنة، وإنما هي الحوادث والحن التي تسببت في خروج آدم وحواء من الجنة. ويبين الماتريدي، أن الحنة والابتلاء من الله لعباده إنما يكون بالإنعام والإفضال عليهم أولاً، ثم بالجزاء (العقاب) والعدل بسوء ما ارتكبوا. 60 وبناء على هذه القاعدة، فقد امتحن الله عز وجل سيدنا آدم أولاً بالانعام والافضال عليه بكثير من النعم، حيث أسجد له ملائكته، وأسكنه جنته ووسع عليه نعمه. ثم امتحنه بالشدائد وأنواع المشقة؛ جزاء ما ارتكبوا من تناول من الشجرة التي نهاه عن قربانها. ويستدل هنا الماتريدي بالآية: "وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيَكُمْ". 61 شاهداً على تفسير الآية على هذا النحو "الإنعام، المخالفة والجزاء (العقاب)". 62.

ونلاحظ في التفسير هنا، أن الماتريدي عندما يفسر الآية يركز على فكرة أن الجنة هي إحسان لسيدنا آدم، والامتحان يبدأ بالإنعام والافضال، بدلا من الجدل حول مكان الجنة.

ويؤول الماتريدي ثلاثة تأويلات حول احتمال معنى النهي الوارد عن تناول من الشجرة. الأول: إيثار الآخر عليه. وقد يكون هذا أن ينهي الرجل عن تناول من شيء إيثارا لآخر عليه. الثاني: النهي عن تناول من الشيء لداء يكون فيه لما يخاف الضرر به، لا على جهة الإيثار، ولكن إشفاقاً عليه ورحمة. الثالث: ويحتمل أيضاً النهي عن تناول من الشيء على جهة الحرمة. وحسب رأي الماتريدي، "إذا كان ممكناً هذا محتملاً حمل آدم وحواء على تناول منها لما اشبهه عليهما، ولم يعرفا معنى النهي بأنه نهي حرمة، أو نهي إيثار غيره عليهما، أو نهي داء؛ لأنهما لو كانا يعلمان أن ذلك النهي نهي حرمة لكانا لا يأتیان ولا يتناولان". 63

4. لا حاجة إلى معرفة الوقت

يتبع الماتريدي نهجا عند تفسير الآيات التي تشير إلى الوقت بكلمات وعبارات مبهمه حيث جرت الأحداث والقصص، على النحو التالي بقوله: "ليس لنا حاجة إلى معرفة متى بدأ أمر الصائمين بصيام شهر رمضان، 64 وكم سنة

58 الماتريدي، تأويلات القرآن، 376/4.

59 يعرض الماتريدي الرأي الثالث هذا الذي سلط عليه الضوء بقول: "أو هي جنة من جنات الدنيا"، في تفسير الآية 35 من سورة البقرة،

الماتريدي، تأويلات القرآن، 425/1.

60 الماتريدي، تأويلات القرآن، 376/4.

61 الشعراء 30/42.

62 الماتريدي، تأويلات القرآن، 376-375/4.

63 الماتريدي، تأويلات القرآن، 427-426/1، 376-375/4.

64 الماتريدي، تأويلات القرآن، 2825.

مكث سيدنا يوسف في السجن،⁶⁵ ومن الذي جاء قبل الآخر من الذين علوا في الارض فسادا مرتين،⁶⁶ وأي الأيام هو يوم الزينة،⁶⁷ وكم مكث سيدنا يونس في بطن الحوت.⁶⁸ وعدد الآيات التي فسرها الماتريدي بقوله: "لا حاجة لمعرفة الوقت" هو خمس آيات. في هذا القسم، سيتم تحليل أمثلة تفسير الماتريدي بالتركيز على الرسالة الأساسية حول الأوقات التي تركت مبهمة في الآية.

ومثال الآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا".⁶⁹ يبين الماتريدي الأقوال المختلفة حول كلمة "مَرَّتَيْنِ" المذكورة في الآية وينقل قولين في هذا الصدد. القول الأول: قال بعض أهل التأويل: "إن بني إسرائيل عصوا ربه. ولذلك سلط الله عليهم الحاكم الذي يدعى جالوت، فقتلهم، وسبى ذراريهم وأموالهم. فكانوا كذلك زمانا، ثم تابوا ورجعوا عن ذلك (عن عصيانهم). ثم بعث الله داودا، فقتل جالوت، واستنقذ بني إسرائيل من يديه، وردهم إلى مكائهم. ثم عادوا إلى ما كانوا عليه من قبل (من عصيانهم وفسادهم)، ثم سلط عليهم بختنصر، ففعل بهم كما فعل جالوت بهم، ثم تابوا مرة أخرى، فبعث محمد -صلى الله عليه وسلم-. والقول الثاني: قال بعضهم: بعث أولا بختنصر، ثم فلانا وفلانا. وبعد ذكر الماتريدي لهذين القولين، يقول: "إنه لا حاجة لمعرفة أيهما جاء قبل وأيهما بعد" حول كلمة "مرتين" وعبارة "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا"⁷⁰ أيضا، فيقول: "ولكن ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة سوى ما فيه من وجوه الحكمة والدلالة"، ويؤكد على الرسالة المراد نقلها في الآية.⁷¹

وحسب رأي الماتريدي، فإن الآية التي تنقل معلومات عن بني إسرائيل تشير إلى ثلاثة معان مختلفة:

الأول: فيه دلالة إثبات رسالة محمد -صلى الله عليه وسلم-، لأنه أخبر عما كان في كتبهم من معلومات صحيحة من غير علمه ما في كتبهم، ومن غير حصوله على معلومات ممن يعلمون الكتاب، ولا اختلف إلى أحد منهم. فكان -على ما أخبر- دل أنه إنما عرف ذلك بالله بما أخبره في كتابه عن طريق الوحي.

الثاني: وفيه أنه لم يهلك قوم بنفس الكفر إهلاك استئصال، حتى كان منهم مع الكفر السعوي في الأرض بالفساد، والعناد للآيات/المعجزات. وحسب رأي الماتريدي، أن سبب الهلاك العام ليس الكفر بحد ذاته.

الثالث: وفيه أن ليس على الله حفظ (الأصلح) لهم وإعطاؤه في الدين. حيث لم يمتهم على الإيمان، ولكن تركهم حتى عصوا ربه. ثم سلط عليهم من قتلهم على تلك الحال، ودعاهم إلى دينه بالرغم من كفرهم. فلو كان عليه إعطاء

65 الماتريدي، تأويلات القرآن، 245/6.

66 الماتريدي، تأويلات القرآن، 7/7.

67 الماتريدي، تأويلات القرآن، 288/7.

68 الماتريدي، تأويلات القرآن، 371/7.

69 الاسراء 4/17.

70 الاسراء 5/17.

71 الماتريدي، تأويلات القرآن، 7-6/7.

الأصلح لأمانهم على الإسلام؛ لأن ذلك أصلح لهم في الدين.⁷² ويستدل الماتريدي بهذه الآية كدليل يرد به على المعتزلة في قولهم: (أن خلق "الصلاح والاصلاح" واجب على الله).

5. لا حاجة إلى معرفة المقياس والمقدار والعدد

يتبع الماتريدي نهجا عند تفسير الآيات التي تشير إلى المقياس والمقدار والعدد بكلمات وعبارات مبهمة، على النحو التالي بقوله: "ليس لنا إلى معرفة قدره حاجة ولا فائدة، قائلا: 'لا حاجة إلى معرفة عدد اصحاب الكهف، وعدد جنود فرعون، وعدد طبقات الارض، ومقدار قوة جبريل -عليه السلام-'". وعدد الآيات التي فسرها الماتريدي بقوله: "لا حاجة إلى معرفة المقدار والعدد" هو خمس آيات.⁷³ في هذا القسم، سيتم تحليل أمثلة تفسير الماتريدي بالتركيز على الرسالة الأساسية حول معلومات الأعداد التي تُركت مبهمة في الآيات القرآنية.

ومثال الآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَنَفِتْ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا".⁷⁴ يبين الماتريدي أثناء تفسيره للآية، اختلاف الأقوال حول عدد الصحابة، وفي أي فترة عاشوا وما هي أسماءهم. وينقل الماتريدي قول ابن عباس حيث قال: "أنا من القليل الذين استثناهم الله. وكان أصحاب الكهف سبعة والثامن الكلب". وقيم الماتريدي قول ابن عباس: "أنا من القليل" على النحو التالي: "لعل ابن عباس قال: 'أنا من القليل' ظنا واستدلالا بالذي ذكر، أو كان سمعا سمع من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ذلك". وينقل الماتريدي أقوال الحسن البصري وأبو بكر الأصبم وغيرها في لفظ "قَلِيلٌ" المستثنى من الآية: "ما يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ"، فلا نعلم بأن أولئك القليل من الملائكة أو من البشر أو منهم (أصحاب الكهف)". ويعد هذا النقل في الواقع سببا مهما يدل على عدم ترجيح الماتريدي لقول ابن عباس". ويذكر الماتريدي معقبا حول تفسيرات أهل التأويل في أصحاب الكهف: "كان أساميهم وعددهم كذا، ليس لنا إلى معرفة أساميهم وعددهم حاجة. ولو كانت لتولى الله بيان ذلك في الكتاب".⁷⁵ ومن خلال أقواله هذه، يبين الماتريدي المعلومات التي يجب متابعتها وأي المعلومات التي يجب عدم متابعتها، ويركز على رسالة الآية. ويتضح لنا من التعبير الذي جاء في هذه الآية "فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا" موضوع بحثنا حول أقوال الماتريدي في "المعلومات الضرورية والمعلومات غير الضرورية وضرورة التركيز على الرسالة الأساسية". ويبين الماتريدي أنه من المحتمل أن يكون الخطاب في الآية موجه لكل البشر، دون الترجيح بين الأشخاص. فيخرج ذلك مخرج التعليم لهم في ترك المراء مع الكفرة إلا مراء ظاهراً، وكذلك في ترك الاستفتاء في عدد أصحاب الكهف. ويحتمل أيضا أن يكون الخطاب به لرسول الله، لكن ليس لأنه قد كان منه ما ذكر من المراء والاستفتاء والوعد بغير ثنيا، ولكن خاطب به رسول الله ليتأدب غيره من الناس بذلك الأدب.

72 الماتريدي، تأويلات القرآن، 7/7.

73 للرجوع للآيات التي فسرها الماتريدي قائلا: "ليس لنا حاجة لمعرفة المقدار والعدد"، انظر: الماتريدي، تأويلات القرآن، 327/2، 156/7، 296، 73/10، 436.

74 الكهف 22/18.

75 الماتريدي، تأويلات القرآن، 156/7.

وتبدو لنا آثار منهج الماتريدي عند تأويله الآيات المبهمة جلية واضحة عند تأويل آية "مِرَاءَ ظَاهِرًا". لأنه يتحفظ في الترجيح ما بين الأقوال التي لا تستند إلى الوحي من الأقوال المختلفة التي ينقلها. ويرجع السبب لذلك حسب رأي الماتريدي، في الترجيح ما بين الأقوال المذكورة حول المبهمات كما قال: "فلا يجب أن يتكلف معرفته وتفسيره؛ لأنه إن أخطأ لحقه الضرر، وإن أصابه لم ينفع كثير نفع".⁷⁶ عادة ما تكون ترجيحات الماتريدي حول التفسيرات، وليس في القضايا الخلافية حول المعلومة. يتبنى الماتريدي نهجا في عدم الترجيح ما بين الروايات، وخاصة في الترجيح ما بين أقوال أهل التأويل المستندة إلى الروايات، فيقول: "نحن لا نعرف أيهما حدث". يعني أنه يتحفظ في الترجيح ما بين الروايات المتضاربة التي لا تستند إلى الوحي. ويمكننا القول بأن تحفظ الماتريدي هذا متعلقا بعبارات "مِرَاءَ ظَاهِرًا" و "رَجْمًا بِالْعَيْبِ". لأن كلا العبارتين تذكران بوجود تجنب التخمين والمعلومات البعيدة عن الحقيقة.

6. لا حاجة إلى معرفة الحدث والقصة

يتبع الماتريدي نهجا عند تأويل الآيات التي تشير إلى كيفية جريان الحدث والقصة بكلمات وعبارات مبهمه، فيقول: "ولكن لا ندري كيف كانت، وفيما كانت القصة، ولا حاجة لمعرفة ذلك". وعدد الآيات التي فسرها الماتريدي قائلا: "ليس لنا إلى معرفة تلك القصة حاجة" هو سبع آيات.⁷⁷ في هذا القسم، سيتم تحليل امثلة تفسير الماتريدي بالتركيز على الرسالة الأساسية حول معلومات القصة التي تركت مبهمه في الآيات القرآنية.

ومثال الآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "وَأَنْتَ عَلَيْهِمْ نَبَأٌ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ".⁷⁸ يذكر الماتريدي عند تأويل الآية قولين حول من هما ابني آدم اللذان جاء ذكرهما في الآية. القول الأول: قال الحسن البصري وغيره: "لم يكونا ابني آدم من صلبه، ولكن كانا رجلين من بني إسرائيل قريا قربانا؛ فتقبل قربان أحدهما، ولم يتقبل قربان الآخر، وقد نسبهما إلى آدم؛ لأن كل البشر ولد آدم ينسب إليه، كقوله تعالى: "يَا بَنِي آدَمَ" افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا، ليس يريد به ولد آدم لصلبه، ولكن البشر كله؛ فعلى ذلك الأول". القول الثاني: قول ابن عَبَّاسٍ -رضي الله عنه- والكلي وغيرهما من أهل التأويل قالوا: "إنهما كانا ابني آدم لصلبه، أحدهما يسمى قابيل، والآخر هابيل، وكان لكل واحد منهما أخت ولدت معه في بطن واحد، وكانت إحداهما جميلة، والأخرى دميمة، فأراد كل واحد منهما نكاح الجميلة منهما، فتنازعا في ذلك؛ فقال أحدهما لصاحبه: تعال حتى نقرب قربانا، فإن تقبل قربانك فأنت أحق بها، وإن تقبل قرباني فأنا أحق بها، فقربا قربانهما، فقبل قربان هابيل، ولم يتقبل قربان قابيل؛ فحسده؛ فهم أن يقتله".⁷⁹ ويذكر الماتريدي معقبا حول ما اذا كانا هذين الشخصين ابني آدم من صلبه أم لا، وحول أحداث القصة، فيقول: "ولكن لا ندري كيف كانت، وفيما كانت القصة؟ وكانا ابني آدم لصلبه، أو لم يكونا، وليس

76 الماتريدي، تأويلات القرآن، 627/10.

77 للرجوع إلى الآيات التي فسرها الماتريدي قائلا: "ليس لنا إلى معرفة تلك القصة حاجة"، انظر: الماتريدي، تأويلات القرآن، 468/1،

376/، 70/5، 139/7، 510/8، 456/10.

78 المائدة 27/5.

79 الماتريدي، تأويلات القرآن، 496/3.

لنا إلى معرفة هذا حاجة، إنما الحاجة في هذا إلى معرفة ما فيه من الحكمة والعلم؛ ليعلم ذلك ويعمل به".⁸⁰ ويسلط الماتريدي الضوء على الرسالة الأساسية من هذه القصة بتأويلاته هذه. وحسب رأيه، هناك رسائل مستنبطة من القصة في هذه الآية. بعضها مرتبط بالاستنباطات من طريق المناسبة بين الآيات، وبعضها الآخر مرتبط بالمعاني المبينة في الآية. وحول ما يتعلق بالمناسبة بين الآيات، كما جاء ذكره سابقاً، في المناسبة بين آية "يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين"،⁸¹ وآية "يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شيء قدير"،⁸² فهذا يدل أن نبأ بني آدم كان في كتبهم. "فأمر- عز وجل- رسوله أن يتلو عليهم ذلك على ما كان، ويبين لهم ما في كتبهم؛ ليعلموا أنه إنما علم ذلك بالله، لا بأحد من البشر؛ لأنه إنما بعث عند دروس آثار الرسل، وانقطاع العلوم، فبين لهم واحداً بعد واحد، ففيه دليل إثبات رسالة سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم-". وهذا يعني، انه فقط من يتلقى وحياً من الله يمكنه أن يخبر عن حدث قد جاء ذكره في كتب أهل الكتاب وفقاً لأصل الحدث، ولا يستطيع أي بشر الإخبار بذلك. وإذا كان البشر يخبر بذلك، فهذا يدل دلالة بينة على أنه نبي مرسل من الله .

ويبين الماتريدي أن كلمة "بالْحَقِّ" التي جاءت في آية: "وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ"، يهتم وجهين: "بالْحَقِّ" على ما نزل، ويهتم "بالْحَقِّ" المعلوم المعروف على ما كانوا. والرسالة المشتركة المستنبطة من هذين المعنيين، "ليعلموا انه بالله علم، وأنه علم سماوي".⁸³ وكما نرى في هذا المثال، فإن رسالة الآية حسب نهج الماتريدي، قبول أهل الكتاب ومشركي مكة لنبوة النبي -عليه السلام-.

7. لا حاجة إلى معرفة المقصد والسبب والحكمة

يتبع الماتريدي نهجاً عند تأويل الآيات التي تشير إلى المقاصد والأسباب وحكم الأحداث بكلمات وعبارة مبهما، فيقول: "ليس لنا حاجة إلى معرفة المقصود بالذكر في الآية من حكمة الزلّة،⁸⁴ ومن ذكر كلمة (فاحشة)،⁸⁵ وسبب قتل العبد الصالح للغلام،⁸⁶ وسبب تسمية ذي القرنين بهذا الاسم،⁸⁷ وسبب تسمية ذي الكفل والياس بهذه الأسماء،⁸⁸ والسبب الذي وقع به التحريم، ولا إلى تعيين الشيء الذي حرمه النبي -عليه السلام- على نفسه".⁸⁹ وعدد الآيات التي

80 الماتريدي، تأويلات القرآن، 496/3.

81 المائدة 15/5.

82 المائدة 19/5.

83 الماتريدي، تأويلات القرآن، 49/3.

84 الماتريدي، تأويلات القرآن، 444/1.

85 الماتريدي، تأويلات القرآن، 488/2.

86 الماتريدي، تأويلات القرآن، 200/7.

87 الماتريدي، تأويلات القرآن، 206/7.

88 الماتريدي، تأويلات القرآن، 638/8.

89 الماتريدي، تأويلات القرآن، 77/10.

فسرها الماتريدي وفق هذا النهج هو ست آيات. في هذا القسم، سيتم تحليل أمثلة تفسير الماتريدي بالتركيز على الرسالة الأساسية حول الأحداث التي لم يتم بيان سببها في الآية.

ومثال الآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ".⁹⁰ يبين الماتريدي اختلاف أهل التأويل في سبب التحريم عند تفسيره للآية، ويذكر أربعة أقوال لهم في هذا الصدد.⁹¹ الأول: أن حفصة -رضي الله عنها- زارت أهلها، والنبي -عليه السلام- في بيت حفصة، فجاءت أم إبراهيم مارية القبطية حتى دخلت على رسول الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فواقعها، فجاءت حفصة، وهما نائمان فرجعت إلى بيت أهلها، فمكثت عامة الليل ... القصة، وقالت حفصة في آخر هذا الخبر: "ما رأيت لي حرمة، وما عرفت لي حقاً"، فقال لها النبي -عليه السلام-: "اكتمي عليّ، وهي عليّ حرام"، فنزلت هذه الآية.⁹² الثاني: أن ذلك اليوم كان يوم عائشة -رضي الله عنها- فاطلعت حفصة على رسول الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وجاريتها مارية، فأمرها رسول الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أن تكتم عليه، فأخبرت حفصة بما رأت عائشة -رضي الله عنها- فغضبت عائشة، فلم تنزل بنبي الله حتى حرّمها، فأنزل الله تعالى هذه الآية.⁹³ الثالث⁹⁴: نزلت الآية في امرأة يقال لها: أم شريك وهبت نفسها للنبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-؛ فلم يقبلها النبي -عليه السلام- طلباً مرضاة أزواجه؛ فنزلت الآية.⁹⁵ الرابع: إن الذي حرّمه النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كان عسلاً، كان رسول الله -عليه السلام- شربه عند بعض نسائه، فقالت امرأة من نسائه لصاحبتهما: إذا جاءك النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فقولي له: ما ريح المغافير فيك؟ فقالت للنبي -عليه السلام- فنزلت هذه الآية.⁹⁶ وبعد نقل الماتريدي هذه الروايات، يقول: "وليس لنا إلى تعرف السبب الذي وقع التحريم به، ولا إلى تعيين الشيء الذي حرّمه النبي -عليه السلام- حاجة، ولكننا نعلم أن الأمر الذي كان فهو جرى بينه وبين زوجاته"، ويسلط الضوء على الرسالة الأساسية من الآية.⁹⁷

يبين الماتريدي أن رسول الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كان ندب إلى حسن العشرة مع أزواجه، وإلى الشفقة عليهن، والرحمة بهن. وحسب رأي الماتريدي، فإن الرسول عليه السلام بلغ في حسن العشرة والصحة معهن مبلغاً امتنع عن الانتفاع

- 90 التحريم 1/66.
- 91 الماتريدي، تأويلات القرآن، 76/10-77.
- 92 للرجوع إلى مصدر هذه الرواية، انظر: مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، 375/4؛ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن 83/23.
- 93 للرجوع إلى مصدر هذه الرواية، انظر: مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، 375/4؛ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 83/23.
- 94 الرأي الثالث هو رأي عكرمة. الماتريدي، تأويلات القرآن، 77/10.
- 95 للرجوع إلى مصدر هذه الرواية، انظر: احمد بن محمد بن ابراهيم الثعلبي النيسابوري، الكشف والبيان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد بن عاشور، (بيروت: دار احياء التراث العربي، 2002/1422)، 344/9.
- 96 للرجوع إلى مصدر هذه الرواية، انظر: أبو بكر عبدالرزاق بن همام بن نافع الصنعائي الحميري، تفسير عبدالرزاق، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، (الرياض: مكتبة الرشد، 1990/1410)، 302-301/3.
- 97 الماتريدي، تأويلات القرآن، 77/10.

بما أحل الله له، وأباح له التلذذ به. ينتغي به حسن عشرتهن، ويطلب به مرضاتهن. وحسب رأي الماتريدي يأتي معنى آية "لم تُحَرِّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ"، أي لا يبلغن بك الشفقة عليهن وحسن العشرة معهن مبلغاً تمتنع عن الانتفاع بما أحل الله لك؛ فيخرج هذا مخرج تخفيف المؤنة على رسول الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- في حسن العشرة معهن، لا مخرج النهي والعتاب عن الزلة. على العكس، يخفف العبء الناجم عن حسن معاملته وحساسيته تجاه زوجاته. وتخفيفاً للأمر عليه هنا كما هو الحال في الآيات: "فَلَا تَدْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ"،⁹⁸ و"وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ".⁹⁹ ليس في الحقيقة نهيًا عن السخاء على النهاية، لكن تخفيفاً للأمر عليه. ويبين الماتريدي معنى كلمة تحريم التي جاءت في الآية: "وَحَرِّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ"¹⁰⁰ فيبين انه لم يرد به تحريم عينه، ولا التحريم الشرعي، إنما الامتناع بجد ذاته.¹⁰¹

ويبين الماتريدي معنى كلمة التحريم التي جاءت في الآية، فيقول: هذا في الظاهر فظيع بأن يحرم رسول الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- ما أحل الله له، ومن قال بأنه حرم ما أحل الله، فقد قال قولاً منكراً ولو اعتقد ذلك كان كفراً منه؛ إذ من حرم ما أحل الله تعالى كان كافراً، ومن كان اعتقاده في رسول الله -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- هذا، فهو كافر. وقال أبو بكر الأصبم من علماء معتزلة البصرة: دلت هذه الآية على أن ليس لأحد أن يحرم ما أحله الله تعالى؛ لأن الله تعالى منع رسوله عن ذلك، ويعارض الماتريدي قول أبي بكر ويقول: لكن الأمر عندنا ليس على ما ظنه أبو بكر.¹⁰²

8. لا حاجة إلى معرفة ماذا حدث

يتبع الماتريدي نهجاً عند تأويل الآيات التي تشير إلى الأسئلة التي بدأت بما وماذا وعبر عنها بأجوبة مبهمة، بقوله: "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة"، كما هو الحال في المواضيع التالية، "القول المبدل"،¹⁰³ و"السكينة"،¹⁰⁴ والأطعمة المحرمة على اليهود،¹⁰⁵ ومضمون الرسائل التي قام نوح بتبليغها،¹⁰⁶ والآيات التي أعطاهها الله عز وجل لهود عليه السلام،¹⁰⁷ وكلمة الكفر التي قالها المنافقون،¹⁰⁸ والعذاب الذي حل بقوم لوط،¹⁰⁹ واصحاب الكهف والرقيم،¹¹⁰ والكنز تحت

98 فاطر 8/35.

99 الإسراء 29/17.

100 القصص 12/28.

101 الماتريدي، تأويلات القرآن، 76/10.

102 الماتريدي، تأويلات القرآن، 75/10.

103 الماتريدي، تأويلات القرآن، 470/1.

104 الماتريدي، تأويلات القرآن، 225/2.

105 الماتريدي، تأويلات القرآن، 303/4.

106 الماتريدي، تأويلات القرآن، 470/4.

107 الماتريدي، تأويلات القرآن، 478/4.

108 الماتريدي، تأويلات القرآن، 430/5.

109 الماتريدي، تأويلات القرآن، 458/6.

110 الماتريدي، تأويلات القرآن، 141/7.

الجدار،¹¹¹ وزينة قارون،¹¹² والحديث الذي أسره النبي -صلى الله عليه وسلم-.¹¹³ وعدد الآيات التي فسرها الماتريدي وفق نجه: "ليس لنا إلى معرفة ماذا حدث حاجة"، هو 11 آية. في هذا القسم، سيتم تحليل أمثلة تفسير الماتريدي بالتركيز على الرسالة الأساسية حول الأحداث التي تركت مبهمة حول ماذا حدث في الآية.

ومثال الآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرْفًا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْعَنَمِ حَرْفًا عَلَيْهِمْ شَحُومُهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَعْضِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ".¹¹⁴ و بعدما بين الماتريدي اختلاف الأقاويل حول ما تم تحريمه على اليهود من شحوم ولحوم الحيوانات من البقر والغنم، يقول: "لكن ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة؛ لأن تلك شريعة قد نسخت، والعمل بالمنسوخ حرام، فإذا لم يكن علينا العمل بذلك فليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة كان ذا أو ذا "كُلَّ ذِي ظُفْرٍ" (والشحوم غير المحرمة)، وإنما علينا أن نعرف: لم كان ذلك التحريم عليهم؟ وبم كان تحريم هذه الأشياء عليهم."¹¹⁵ ويسلط الماتريدي الضوء على الرسالة الأساسية المراد منها في هذه الآية، وإنما علينا أن نعرف: لم كان ذلك التحريم عليهم؟ وبم كان تحريم هذه الأشياء عليهم؟ ويبين الماتريدي سبب تحريم الطعام الطيب والحلال من قبل على اليهود على وجهين، ما ذكر في قوله: الأول: الآية 160 من سورة النساء "فَيُظْلَمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرْفًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدَّيْهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا..."¹¹⁶، أخبر أن ما حرم عليهم من الطيبات؛ بظلمهم للذين ظلموا؛ ولذلك قال الله تعالى "ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَعْضِهِمْ" أخبر أن ذلك جزاء بغيهم الذي بغوا. الثاني: أنهم كانوا يدعون ويقولون: "نَحْنُ أُنْبَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ"¹¹⁷ يقول: "لو كنتم صادقين في زعمكم أنكم أبناء الله وأحبائه، لكن لا أحد يعاقب ولده أو حبيبه بأدنى ظلم، ولا يجرم عليه الطيبات"، فإذا كان الله حرم عليكم الطيبات، وجزاكم بتحريم أشياء؛ عقوبة لكم بظلمكم وبغيكم - ظهر أنكم كذبتكم في دعاويكم، وافترتكم بذلك على الله.¹¹⁸ ويبين الماتريدي أن هذه الآية أيضا فيها دليل إثبات رسالة مُحَمَّدٍ وَنُبُوته -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لأن اليهود كانوا يجرمون هذه الأشياء فيما بينهم، ولا يقولون: إنهم ظلمة، وإن ما حرم عليهم كان بظلم كان منهم وبغي، ثم أخبرهم النبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أن ما حرم عليهم من الطيبات إنما حرم بظلمهم وبغيهم؛ دل أنه إنما أخبر بذلك عن الله، وبه عرف ذلك؛ فدل أنه آية من آيات نبوته -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.¹¹⁹

111 الماتريدي، تأويلات القرآن، 202/7.

112 الماتريدي، تأويلات القرآن، 200/8.

113 الماتريدي، تأويلات القرآن، 82/10.

114 الأنعام 146/6.

115 الماتريدي، تأويلات القرآن، 303/4.

116 النساء 160/4.

117 المائدة 18/5.

118 الماتريدي، تأويلات القرآن، 303/4.

119 الماتريدي، تأويلات القرآن، 304/4.

9. لا حاجة لمعرفة أي الاحتمالين وقع

يتبع الماتريدي نهجا عند تأويل الآيات التي تشير إلى وقوع أحد الاحتمالين بكلمات وعبارات مبهمة في الحوادث والقصص، بقوله: "لا نعلم ما هو اسم آزر، هل هو اسم أبا إبراهيم، ام انه اسم صنم،¹²⁰ وهل أرسل نبي إلى الجن من بينهم أو من البشر؛¹²¹ والذين سألوهم من جاء ذكرهم في الآية "لَمْ نَعْظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَدِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا"، ولكننا لسنا نعلم أنهم من سألوا هل كانوا في الهلكى أو في الناجين.¹²² وأمر "فُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ"، هل حول أجسامهم أم طباعهم،¹²³ وهل الرعد عبارة عن ملك أم شيء آخر،¹²⁴ وهل الحوت كان مشويا أم طريا،¹²⁵ وتفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر - فإننا لا نتكلم في شيء من ذلك؛ لما لا نعلم ذلك، وليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة".¹²⁶ وعدد الآيات التي فسرها الماتريدي بقوله: "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة"، حول وقوع أحد الاحتمالين أو وقوع حادثة أو عدم وقوعها، هو 7 آيات.¹²⁷ في هذا القسم، سيتم تحليل أمثلة تفسير الماتريدي بالتركيز على الرسالة الأساسية حول المواضيع التي تركت مبهمة في الآيات.

ومثال الآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ".¹²⁸ يذكر الماتريدي قولين حول آية: "فُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ" التي قيلت في اليهود الذين انتهكوا حرمة يوم السبت. الأول: قَالَ بَعْضُهُمْ: حولت صورتهم وجسدهم صورة القردة، وكانت عقولهم على حالها عقول البشر لم تحول؛ ليعلموا تعذيب الله إياهم وما أصابهم بمتكهم حرم الله. الثاني: وقال قائلون: حول طباعهم صورة القردة، وأما الصورة والجسد على حاله. ويقول الماتريدي بعد نقل هذين القولين: "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة"، ويسلط الضوء على الرسالة الأساسية في الآية.¹²⁹

ويبين الماتريدي أن الآيات التي بدأت القصة فيها بآية: "وإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ" إلى نهاية الآيات تتضمن رسالتين. الأولى: دليل إثبات الرسالة والنبوة له؛ حيث أخبر عما كان من غير نظر له في كتبهم، ولا اختلاف إلى أحد ممن له علم في

120 الماتريدي، تأويلات القرآن، 129/4.

121 الماتريدي، تأويلات القرآن، 260/4.

122 الماتريدي، تأويلات القرآن، 73/5.

123 الماتريدي، تأويلات القرآن، 74/5.

124 الماتريدي، تأويلات القرآن، 319/6.

125 الماتريدي، تأويلات القرآن، 191/7.

126 الماتريدي، تأويلات القرآن، 87/7.

127 للرجوع إلى الآيات التي فسرها الماتريدي قائلا: ليس لنا إلى معرفة المكان حاجة، انظر: الماتريدي، تأويلات القرآن، 468/1، 376/4،

70/5، 139/7، 510/8، 456/10.

128 الأعراف 166/7.

129 الماتريدي، تأويلات القرآن، 74/5.

ذلك؛ دل أنه عرف ذلك بالله تعالً. والثانية: إنباء عن عواقب الظلمة والفسقة، وما حل بهم بظلمهم وانتهاكهم حرم الله؛ ليكون ذلك زجرًا لنا عن ارتكاب مثله.¹³⁰

10. لا حاجة إلى معرفة الكيفية والصفة والماهية

يتبع الماتريدي نُهجا عند تأويل الآيات التي تشير إلى العبارات والكلمات المبهمة ولم يتم ذكر ماهيتها، فيقول: "ليس لنا حاجة إلى معرفة ماهية ذلك"، كحقيقة الشجرة التي أكل منها سيدنا آدم وحواء،¹³¹ وماهية الصور،¹³² وكيفية قبض أرواح البشر عند الموت،¹³³ وماهية حقيقة قول سيدنا إبراهيم: "هَذَا رَبِّي"،¹³⁴ وكيفية استهزاء المنافقين،¹³⁵ وشكل سفينة سيدنا نوح،¹³⁶ وماهية النار التي خلق منها الجن.¹³⁷ وعدد الآيات التي يفسرها الماتريدي بقوله "ليس لنا حاجة لمعرفة ماهية وكيفية" الأحداث التي ذكرت في القرآن والتي تم ذكرها بكلمات وعبارات مبهمه هو سبع آيات. في هذا القسم، سيتم تحليل أمثلة تفسير الماتريدي بالتركيز على الرسالة الأساسية حول معرفة الماهية والكيفية التي تُركت مبهمه في الآية.

مثال الآية التي قدمها الماتريدي حول هذا الموضوع: "وَحَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ".¹³⁸ يذكر الماتريدي عند تفسير هذه الآية أربعة أقوال وردت حول كلمة "مارج" التي تقدم لنا معلومة حول ماهية النار التي خلق الجن منها. الأول: المارج: هو لهب النار صافياً لا دخان فيه؛ الثاني: من قولك: مرج الشيء؛ إذا اضطرب، ولم يستقر.¹³⁹ الثالث: أي: من خلط من النار.¹⁴⁰ الرابع: نار منقطعة من الحطب. وبعد نقل الماتريدي لهذه الأقوال، يذكر قائلاً: "وليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة (لمعرفة ماهية النار التي خلق منها الجن)، إنما الحاجة إلى معرفة ما أودع من الحكمة فيما ذكر من خلق آدم -عليه السلام- من تراب، وخلق الجن من نار"، ويسلط الضوء بذلك على الرسالة الأساسية من الآية.¹⁴¹ ويسلط الماتريدي الضوء على الرسالتين في الآية. فيقول: "الفائدة في ذلك يخبر عن قدرته: أن من قدر على خلق الإنسان من ذلك التراب وإخراج جميع ما في الدنيا من الناس من نفس واحدة، لا يحتمل أن يعجزه شيء، وكذلك ما ذكر من خلق ألوان من النار، وإخراج ما أخرج منه من النسل حتى أخذ الدنيا بأسرها لا يعجزه شيء، ولا ما لو اجتمع حكماء البشر والجن، أدركوا المعنى

130 الماتريدي، تأويلات القرآن، 75/5.

131 الماتريدي، تأويلات القرآن، 434/1.

132 الماتريدي، تأويلات القرآن، 128/4.

133 الماتريدي، تأويلات القرآن، 108/4.

134 الماتريدي، تأويلات القرآن، 141/4.

135 الماتريدي، تأويلات القرآن، 420/5.

136 الماتريدي، تأويلات القرآن، 131/6.

137 الماتريدي، تأويلات القرآن، 468./9.

138 الرحمن 15/55.

139 ينقل الماتريدي هذا القول عن أبي عوسجة، انظر: الماتريدي، تأويلات القرآن، 468/9.

140 ينقل الماتريدي هذا القول عن أبي عبيد، انظر: الماتريدي، تأويلات القرآن، 468/9.

141 الماتريدي، تأويلات القرآن، 468/9.

الذي به أنشأ الإنسان منه، وخرج هذا الخلق منه، وفي ذلك وجهان من الحكمة: أحدهما: ما ذكرنا من القدرة على البعث، والثاني: أن كل ما ذكر من النقل والتغير من حال إلى حال، وإخراج ما أخرج منه، لا يحتمل أن يفعل ذلك عبثا باطلا، ولو لم يكن بعث، لكان إنشاء هذا الخلق عبثا باطلا.¹⁴²

الخاتمة

اتبع الماتريدي بعض الأساليب في الآيات القرآنية المذكورة بكلمات وعبارات مبهمة في كتابه *تأويلات القرآن*، وبين أنه من الضروري التركيز على الرسالة والحكمة الأساسية للقرآن. ذكر الماتريدي أقوال الصحابة والتابعين والمفسرين عند تفسير الكلمات والألفاظ المبهمة، وحرص على عدم الترجيح ما بين الأقوال بقوله "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة". وبين أنه إذا كان الترجيح خاطئا، فقد يؤدي ذلك إلى عواقب سلبية. ويعتقد الماتريدي أنه إذا كان الترجيح بين الأقوال المختلفة صحيحا وصائبا، فلن يكون ذا نفع كبير. ولهذا السبب، تجدر الإشارة هنا إلى أن ذكر الماتريدي للأقوال المختلفة وتضمينها عند تفسير المبهمات هو لغرض التزويد والإثراء بالمعلومات أكثر من أنه لغرض التفسير/التأويل. ونرى أيضا أنه لا يرحح أقوال الصحابة في مثل هذه الأحوال.

ويعتمد الماتريدي المعلومات المبنية على الأخبار في شرح موضوع المبهمات. وحسب رأي الماتريدي، فإن الأخبار هي وحي يعتمد على الروايات الصحيحة من القرآن والنبي -صلى الله عليه وسلم-، والتي تزودنا بمعلومات من عالم الغيب. والمواضيع المبهمة التي ينهج فيها الماتريدي نهجا بقوله: "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة"، هي المواضيع التي تحوي معلومات مبنية على الأخبار (الوحي). لهذا السبب، لا يتطرق إلى المعلومات التي تستند إلى الأخبار من خلال إنشاء العلاقة المحتملة حول القضايا المذكورة. ويمكن القول أن موقف الماتريدي هذا نابع من تعريفه للتفسير على أنه تفسير مبني على معرفة قطعية في التمييز بين التفسير والتأويل.¹⁴³ ومع ذلك، فهو على إلمام تام بجميع الأقوال التي تم ذكرها حول المبهمات من قبله. ويذكر الماتريدي الأقوال التي جاءت في المصنفات والمؤلفات التفسيرية حول هذا الموضوع، في جميع الآيات تقريبا التي يتعامل فيها مع ألفاظ المبهمات.

ومن أسباب التي ينهج الماتريدي نهجا بقوله: "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة"، يمكن ذكر ما يلي:

أ. كون الروايات مختلفة،

ب. كون الروايات ظنية،

ت. الخوض في التفاصيل غير الضرورية أن يؤدي إلى إهمال التركيز على الرسائل الأساسية،

ث. تشوه الإدراك العقلي عند التوغل في الخلافات،

142 الماتريدي، *تأويلات القرآن*، 468/9.

143 Enes Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 222.

ج. فهم الرسائل الأساسية والحكمة حتى بدون الروايات،

ح. التركز على الرسالة الرئيسية.

عدد المبهمات التي تم تفسيرها من خلال التركيز على مفهوم "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة" في كتاب *تأويلات القرآن* ما يزيد عن 75. إن توزيع مواضع وأعداد المبهمات التي فسرها الماتريدي بناء على تفسير الرسالة والحكمة المقصودة هو كما يلي: معرفة الاشخاص والكائنات غير المرئية 22، معرفة المكان ستة، معرفة الوقت خمسة، والمقياس والكمية والعدد خمسة، والحدث والقصة سبعة، والسبب والحكمة ستة، ومعرفة ما حدث 11، ومعرفة أي الاحتمالين حدث سبعة، ومعرفة الماهية والكيفية سبعة. العدد الإجمالي للمبهمات المسجلة "ليس لنا إلى معرفة ذلك حاجة" هو 76.

تبني الماتريدي منهج التفسير الذي يركز على فحوى الرسالة والحكمة في موضوع المبهمات في كتابه *تأويلات القرآن*. والأهم حسب رأي الماتريدي الذي يتبنى وجهة النظر القائلة بأن موضوع المبهمات لا يمكن أن يعرف إلا من خلال الوحي فقط، هو اكتشاف الرسائل الأساسية من الآيات التي تتضمن الألفاظ المبهمة. ركز الماتريدي كل جهوده على اكتشاف هذه الرسائل بدلا من اكتشاف المبهمات. وفي هذا السياق، يمكن القول أن *تأويلات الماتريدي* تركز إلى اكتشاف هذه الرسائل.

المصادر والمراجع

- Bakkal, Mustafa Cihat. "Kıssalar Bağlamında Mâtürîdî'nin Kur'ân'daki Mübhemlere Yaklaşımı". *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler* 21/72 (2019), 195-214.
- Birişik, Abdulhamit & Muhammed, Hüseyin Abdülhâdî. "Mübhemâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/437-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 213-232.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Tefsirde Spekülatif Yorum Ashâbü'l-Karye Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Tay, Hekim. "Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (Ö. 333/944) Örneği". *Diyanet İlmi Dergi* 55/3 (2019), 751-781.
- عبدالرزاق، أبو بكر بن همام بن نافع الصنعائي الحميري. تفسير عبدالرزاق. تحقيق: مصطفى مسلم محمد. الرياض: مكتبة الرشد، 1990/1410.
- جصاص، أبو بكر أحمد بن علي. أحكام القرآن. تحقيق: عبدالسلام محمد علي شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن اسحاق بن بشير بن شداد بن عمر الأزدي السجستاني. السنن. تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد. بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ.
- الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن ابراهيم البغدادي. لباب التأويل في معاني التنزيل. تصحيح: عبدالسلام محمد علي شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1415.
- ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد الربيعي القزويني. سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. القاهرة: دار احياء التراث العربي، 1975/1395.
- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني-ابراهيم اطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964/1383.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي. تأويلات القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005/1425.
- مقاتل بن سليمان. تفسير مقاتل. تحقيق: عبدالله محمود. بيروت: دار احياء التراث العربي، 2002/1423.
- الثعلبي، أحمد بن محمد بن ابراهيم النيسابوري. الكشف والبيان في تفسير القرآن. تحقيق: محمد ابن عاشور. بيروت: دار احياء التراث العربي، 2002/1422.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبو جعفر. جامع البيان عن تأويل القرآن. تحقيق: عبدالله بن عبدالحسن التركي. القاهرة: دار هجرة، 2001.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، السلمي. الجامع الصحيح. تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1975/1395.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 1
(Mayıs/May 2022)

Edeb-Ahlâk Türü Eserlerde Âyetlerin Yorumlanma Biçimi: Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i Özelinde

The Method of Interpreting the Verses of the Qur'ân in Works of Ethics and
Morality Genre: An Analysis of *Kitâb al-Adab al-Dunyâ w'al-Dîn* by al-Mâwardî

Fatih Kanca

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Qur'ân Reciting and Qirâ'at Science
Ankara/Turkey

fkanca@aybu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3486-9364

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 17 Mart 2022

Kabul Tarihi: 30 Mayıs 2022

Yayın Tarihi: 31 Mayıs 2022

Yayın Sezonu: Bahar

Article Information

Article Type: Research Article

Date Received: 17 March 2022

Date Accepted: 30 May 2022

Date Published: 31 May 2022

Publication Season: Spring

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1089214>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Kanca, Fatih. "Edeb-Ahlâk Türü Eserlerde Âyetlerin Yorumlanma Biçimi: Mâverdî'nin
Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'i Özelinde". *Dergiabant* 10/1 (Mayıs 2022), 237-265.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1089214>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Edeb-Ahlâk Türü Eserlerde Âyetlerin Yorumlanma Biçimi: Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i Özelinde

Öz

Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, 11. yüzyılda yaşayan Basralı âlim Mâverdî'nin kaleme aldığı bir eserdir. Özelde bir tefsir çalışması olmayan bu eser tefsire dair görüşler içermesi itibarıyla çalışmamıza konu olmuştur. Teorik ve pratik ahlâk konularının sistematik bir şekilde ve zengin bir muhteva ile ele alındığı bu kitapta, neredeyse tüm konuların âyetler çerçevesinde işlendiği görülmektedir. Eserde, âyetin âyetle ya da hadislerle izahına öncelik verilmesinin yanı sıra, sahâbe, tâbiûn ya da sonraki âlimlerden aktarılan yorumlar eşliğinde Kur'ân'da bir konuyu anlama çabası, tefsir metodolojisinin ana çizgisini oluşturmaktadır. Müellifin değerlendirme ve tercihlerinin de yansıdığı bu eser, bireysel ve toplumsal ahlâkın genel çerçevesinin Kur'ân ve sünnet kriterleriyle çizildiğini göstermeyi hedeflemektedir. Mâverdî'ye göre dünya ve ahiret kazanımları için gerekli olan, birey ve toplumdan ayırt edilemez erdemlerin temel belirleyicileri, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sözleridir. Müellif, âyetlerin yorumlanmasında *en-Nüket ve'l-'uyûn* adlı eserindeki tefsir yöntemini bu eserinde de tekrarlamıştır. O, rivâyetleri temel referans kabul etse de dirâyet tefsir metodunu kullanmayı da ihmal etmemiştir. Bu çalışmadaki temel amaç müellifin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eseri özelinde edeb-ahlak türü eserlerde âyetlerin ele alınış biçimini tespit etmektir. Konulu tefsir örneği olarak görülebilecek bu tür çalışmalar, tefsir tekniği bakımından sonraki dönem eserleri için de referans kabul edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Edeb, Ahlâk, Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*.

The Method of Interpreting the Verses of the Qur'ân in Works of Ethics and Morality Genre: An Analysis of *Kitâb al-Adab al-Dunyâ w'al-Dîn* by al-Mâwardî

Abstract

Kitâb al-Adab al-Dunyâ wa al-Dîn is a work written by an 11th century Başran scholar, al-Mâwardî. This work was not originally written in tafsîr genre but contains so many opinions that fall into the field of tafsîr. That is the reason why it has been chosen as the subject of our study. This book examines theoretical and practical moral issues systematically and with a rich content, and supports almost all topics in the light of the Qur'anic verses. In his work, the author tries to understand any particular subject in the Qur'ân by giving priority to the interpreting a verse through other verses or hadîth but not neglecting the comments of the companions, followers or later scholars, and this constitutes the main aspect of his tafsîr methodology. This work reflects the author's original views and preferences, and aims to demonstrate that how the Qur'ân and the Sunnah determine the general boundaries of the individual and social morality. In this work, the author follows the similar tafsîr method in his work titled *al Nukat wa al 'Uyûn*. Although he takes the narrations as the prime reference, he does not neglect to resort the method of dirâyah tafsîr. The main purpose of this study is to determine the way in which the verses are interpreted in the works of akhlâq and adab with special reference to al-Mâwardî's *Kitâb al-Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*. It seems that such studies, which can be considered as examples of thematic tafsîr, were also accepted as references for later works in terms of tafsîr methodology.

Keywords: Qur'ân, Tafsîr, Adab (Ethics), Akhlâq (Morality), al-Mâwardî, *Adab al-Dunyâ w'al-Dîn*.

Giriş

Makale daha çok ahlâk ve siyaset nazariyeleriyle bilinen Şâfiî fakîhi Mâverdî'nin (öl. 450/1058) *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı kitabında farklı sâiklerle yer verdiği Kur'ân âyetlerini kullanma ve yorumlama biçimini ele alacaktır. *el-Buğyetü'l-'ulyâ fi edebi'd-dîn ve'd-dünyâ* isimleriyle de bilinen eser genelde edeb-ahlâk merkezinde ilmî, siyasî, dünyevî ve uhrevî konuları âyet ve hadisler ışığında ele almış, ayrıca bilginler, edipler ve şâirlerden yapılan pek çok naklin yanında müellifin özgün görüşlerini de içermiştir. Ele alınan konular genelde âyetlerle, bazen hadislerle, bazen sahâbe ve tabiûn sözleriyle, kimi zaman da müellifin özgün yorumlarıyla açıklanmıştır.

Teorik ve pratik ahlâk konularını Kur'ân perspektifinde ele alan müellif genelde âyetlerin lafzına bağlı kalıp literal anlama yöntemini tercih etmiştir. Şii-Sünnî mezhepleri arasında itikâdî çatışmaların yoğun olduğu dönemde yaşayan Mâverdî, hocaları ve bazı görüşleri nedeniyle Mu'tezilî olarak görülse de Şafii-Eş'arî çizgide kendine zemin bulmuş fakih, edebiyatçı, müfessir ve siyaset bilimci bir âlimdir.¹

Edeb-ahlâk kitapları her ne kadar bir Kur'ân tefsiri faaliyeti olarak görülmesi de konuların âyetler ışığında ele alınması Kur'ân'ın söz konusu alanlara ilişkin temel oluşturucu etkisini de yansıtmaktadır.² Bu bağlamda bu tür eserleri konulu tefsir eseri olarak değerlendirmek mümkündür. Zira bu tür tematik eserler bir taraftan Kur'ân'ın ahlâk-birey-toplum ilişkilerini ortaya koyarken diğer taraftan Kur'ân'ın sosyal bilimlerle bağını göstermektedir. Bu eserin de Kur'ân'ın insan-ahlâk ve toplum-ahlâk ilişkilerinin sağlam bir zeminde gelişmesine rehberlik ettiğini söyleyebiliriz.

Bu çalışmada Mâverdî'nin genel tefsir yöntemini ortaya koymak değil de İslam ahlâk düşüncesi alanındaki eserinden hareketle âyetleri tefsir kaynağı olarak ele alma biçimi tespit edilecektir. Zira bir tefsir eseri de olan müellifin tefsir anlayışını edeb-ahlâk türü kitabı üzerinden belirlemeye çalışmak araştırmacıları kapsayıcı bir sonuca ulaştırmayabilir. Ancak Mâverdî'nin istişhâd amaçlı çok sayıda âyeti zikretmesi, bazı âyetlere dair özgün yorumlarına yer vermesi, tefsir eserinden bağımsız olarak bu eser üzerinden de tespitlerde bulunmaya imkan verecek potansiyeli taşımaktadır.

1. Mâverdî'nin Hayatı

Hicrî 364 (974-975) tarihinde Basra'da dünyaya gelen³ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (öl. 450/1058), ailesinin gül suyu

¹ Murat Oral, "el-Mâverdî'nin Mu'tezilîliği İthamının Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2017), 234, 236, 252.

² Edeb türü (Belles-Lettres) eserlerin genel bir değerlendirmesi için bk. Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 183-190.

³ Ebû 'Amr Takiyyuddîn Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, thk. Muhyiddîn Alî Necîb (Beyrut: Dârü'l-Bişâirü'l-İslâmiyye, 1992), 2/637; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb

işiyile iştigalinden dolayı Mâverdî (mâü'l-verd) ismiyle meşhur olmuştur.⁴ Basra ve Bağdat'ta, aralarında Mu'tezilî Abdülvâhid b. Hüseyin es-Saymerî (öl. 386?/996?)⁵ başta olmak üzere Ebû Hâmid el-İsferâyînî (öl. 406/1016), Hanefî fakîhi Kudûrî (öl. 428/1037) gibi pek çok meşhur âlimden ders almıştır.⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (öl. 463/1071) ve Basra kadısı Ebü'l-Ferec İbn Ebü'l-Bekâ (öl. 499/1106) gibi şahsiyetler onun öğrencilerindedir.⁷

Şîf-Büveyhîler ile Sünnî-Selçukîler döneminde yaşayan müellif,⁸ farklı ilim dallarında eserler telif etmiştir. Onun yaşadığı zaman aralığı, İslâm dünyasında din ile devlet arasında yaşanmış en gergin dönem şeklinde nitelenmiştir.⁹ Devlet işleriyle de yakından ilgilenen Mâverdî, farklı şehirlerde kadılık görevini yürütmüş,¹⁰ Abbâsî halifeleri Kâdir-Billâh (381-422/991-1030) ile Kâim-Biemrillâh (1031-1075) tarafından devlet kademelerinde kendisine görevler verilmiş ve diplomatik heyetler içerisinde yer almıştır.¹¹

Mâverdî, insanın toplumla ilişkisini İslâmî bakış açısına göre ele alan ilk dönem İslâm âlimlerinden biri olarak değerlendirilmiştir.¹² Aynı zamanda Müslüman siyâsî düşüncesinin şekillenmesine katkıda bulunan öncülerden biri hatta bazı görüşlere göre Sünnî düşüncede hilâfet veya imâmet anlayışının kurucusudur.¹³

Mâverdî, Mu'tezilî âlimlerden ders alması, eserlerinde ve nakillerinde Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine yer vermesi ve yaşadığı dönemin karmaşık yapısını eserlerine¹⁴ taşıması gibi nedenlerle Mu'tezilî bir âlim olarak

b. Ali b. Abdilkâfî es-Subkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (b.y. Hecer li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1413), 5/269; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts.), 13/587.

⁴ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'i'z-zamân*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 3/284.

⁵ İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, 2/636.

⁶ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 7/189; Yahya Solmaz, *Ahkâm-ı Sultâniyye Türü Eserlerde Yürütme ve Yargı Erkleri (Mâverdî, Ebû Ya'La ve Cüveynî Örneği)* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 13.

⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût – Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 18/64; 19/558; İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Henâbile* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/204-205.

⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî el-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 15/226; İbrahim İlhan, *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin El-Hâvi'l-Kebîr Adlı Eserinde Fıkâh Metodolojisi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt, Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 8.

⁹ Osman Zahit Çiftçi, "Mâverdî Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2012), 83.

¹⁰ Ebû Ğays Hayruddîn Muhammed b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 4/327.

¹¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/327.

¹² Ahmed Mübarek el-Bağdâdî, "Mâverdî'nin Siyasi Düşüncesinde İnsan ve Toplum", çev. Mustafa Sarıbiyık, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2003), 77.

¹³ Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Studies on the Civilization of İslâm* (New Jersey: Princeton University Press, 1982), 141, vd.

¹⁴ Mâverdî'nin özellikle *en-Nüket ve'l-uyûn* adlı eserinde itizâlî düşüncelere yer verdiği ifade edilmiştir.

değerlendirilmiştir. Bu iddianın çıkış kaynağının İbnü's-Salâh¹⁵ (öl. 643/1245), akabinde de İbn Hacer (öl. 852/1449) olduğu, sonrasında da yaygınlık kazandığı bilinmektedir.¹⁶ Ancak bu nispetin İbnü's-Salâh'ın öncesine ait olduğuna dair görüşler de mevcuttur.¹⁷

Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn adlı eserinin yanında Fıkıhta *el-Hâvi'l-kebîr, el-iknâ'*; tefsirde *en-Nüket ve'l-'uyûn, Emsâlül-Kur'ân*; idâri, mâli ve hukukî sahalarda *el-Ahkâmü's-sultâniyye, Kavânînü'l-vizâre ve Siyâsetü'l-mülk (Edebü'l-vezîr), Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer, Nasîhatü'l-mülûk; el-Emsâl ve'l-hikem, a'lâmü'n-nübüvve (Delâilü'n-nübüvve)* en önemli eserlerindedir.¹⁸

2. Edeb-Ahlâk Literatürü ve *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*

İslâm'ın ilk döneminde, Müslüman ahlâkının temelini Kur'ân ve sünnet öğretileri oluşturmuştur. Erken dönemlerden itibaren Hz. Peygamber'in “*Size iki şey bırakıyorum, onlara sınıksız sarıldığınız sürece yolunuzu şaşırmayacaksınız. Bunlar, Allah'ın Kitabı ve Peygamberi'nin sünnetidir.*”¹⁹ hadisi Müslüman toplum tarafından müşterek ilke olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in etrafında şekillenmekte olan yeni dini ve toplumsal hayat tüm yönleriyle, ashâbın davranışlarına yansımış ve bu yaşam tarzı sonraki nesillere sözlü olarak aktarılmıştır. Tüm bu gelişmeler esnasında yazılı bir edeb-ahlâk literatürü oluşmasa da Kur'ân ahlâkı ve sünnet pratiklerinden oluşan şifâhî bir kültür varlığını devam ettirmiştir. Hicrî II. asırdan itibaren genel ahlâk türünden eserler gerek müstakil kitaplarda,²⁰ gerek hadis kitaplarının “Kitâbü'l-edeb”, “Kitâbü'l-birr”, “Kitâbü hüsnî'l-hulk” gibi bablarında ya da kelim eserlerinde kader ve kulların ef'âli gibi nazarî tartışmalarda veya tasavvuf eserlerinde yer almıştır.

İslâm coğrafyasında edeb-ahlâk kültürünün en eski kaynaklarından biri, dil ve nefsin edebine dair konuları muhtevi olan İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Edebü'l-kâtib* adlı eseridir. Daha sonra kaleme alınan ve ilk eserlerden biri olarak değerlendirilen Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (öl. 243/857) *Âdâbü'n-nüfûs* adlı eserinde de daha çok nefsin edebine yoğunlaşmıştır. Abdullah b. el-Mukaffâ'nın (öl. 142/759) *el-Edebü'l-kebîr ve el-Edebü's-sağîr* adlı risaleleri İslâm kültür tarihinde “edeb” başlığı altında yazılmış ilk eserlerdir. Dokuzuncu yüzyılda ise edeb literatürünün en önemli müellifi Câhız (öl. 255/869)

¹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 18/67.

¹⁶ Ebü'l-Fadl Ahmed b. Alî İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânü'l-mîzân* (Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî, 1971), 4/260.

¹⁷ İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, 2/638-639.

¹⁸ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-muellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 7/189; İlhan, *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin el-Hâvi'l-Kebrî Adlı Eserinde Fıkıh Metodolojisi*, 19-30.

¹⁹ “تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، أَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ” Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Beşşâr 'Avvâd - Mahmud Halîl (b.y. Müessesetü'r-Risâle, 1412), “Kader”, 3.

²⁰ Abdullah b. Mübârek'in (öl. 181/707) *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*'i, Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/1855) *ez-Zühd*'ü, İmam Buhârî'nin (öl. 256/877) *el-Edebü'l-müfred*'i bunlara örnektir.

olmuştur. Onun öğrencileri Ebû Hayyân et-Tevhîdî (öl. 413/1023) ve Ebû Ali et-Tenûhî de (öl. 384/994) bu asrın önemli simalarındandır.²¹

Bu dönemde kaleme alınan edeb-ahlâk türü eserler nefsin, dilin ve ahlâkın güzelleştirilmesi, erdemlere ulaşılması, kişisel değerleri edinme vb. unsurların yanında, kişisel ya da toplumsal iletişim kuralları, kişilerin birbirleriyle ilişki biçimleri ve karşılıklı sorumluluklarını anlatan muhtevaya da sahip olmuştur. Geç dönem literatürde devlet-halk ya da hükümdar-halk ilişkilerine dair öğretilere de yer verildiği görülmüştür. Üst düzey devlet memurları için yazılan *Edebü'l-kâtib* gibi eserlerin yanında, İshak b. Ali er-Ruhavî'nin (öl. 319/931'den önce) *Edebü't-tabîb*'i meslek ahlâkının öğretilerini ortaya koymayı amaçlamıştır. İslâm kültür tarihinde edeb-ahlâk türü eserlerin en meşhuru Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eseri kabul edilmiştir.²²

Mâverdî'nin edeb-ahlak türü içerisinde mütâlaâ edilebilecek *Teshîlü'n-nazar ve Ta'cîlü'z-zafer, Nasîhatü'l-mülûk, Edebü'l-vezîr* gibi eserleri de vardır. Ancak *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eseri bu saha da en çok bilinen kitabıdır.²³ Müellifin, kitabını kadılığa getirilişinden sonra kaleme aldığı düşünülmektedir.²⁴ Teorik olarak da ele aldığı ahlâkın, daha çok pratik yönüyle ilgili yorumları ağırlık kazanmıştır. Eser bu bakımdan genelde ahlâk kitabı olarak değer görmüştür. Bu tür eserlerde Kur'ân âyetlerinin yoğunluk noktası kitabın türünü de ortaya koymaktadır. Bu kitapta da ahlâk konularında âyetlere sık sık atıflar yapıldığı ve âyetlerin ahlâkî müeyyidelerin birer şahidi olarak değerlendirildiği görülmektedir. Hatta âyetlerin daha çok bu maksatla ele alındığını söylemek mümkündür. Onun bu tutumu, Kur'ân'ın İslâm ahlâk anlayışının inşasındaki rolüne işaret etmektedir.

2.1. Eserin Muhtevasının Özeti

Eserin ilk bölümü daha çok akıl ve hevâ çatışmasıyla ilgilidir. Müellif aklı tarif ederek tecrübeyle bağlantısını kurmuş, aklın olgunlaşmasını, hızlı kavrayışın önemini, akıllı ile ahmakların özelliklerini delil ve örnekleriyle izah etmiştir. İkinci bölümün ana teması ilimdir. Yazının kökenleri, ilim-din ve ilim-cehalet ilişkisi, ilmin mutluluğa etkisi, eğitim ve öğretimin adap ve ilkeleri, söz söyleme üslûp ve sanatları ve hocanın öğrenciye muamele biçimleri gibi pek çok konu etkileyici bir dil ve üslûpla anlatılmıştır. “Edebü'd-Dîn” başlığını taşıyan üçüncü bölümde din kelimesine geniş anlam yüklenmiş ve din kavramı kanunlar sistemi şeklinde değerlendirilmiştir. İslâm'ın bu dünyada iman, ibadetler, emir ve yasaklar konusunda yüklediği mükellefiyetlerin yanında,

²¹ Mustafa Çağrı, “İslâm Ahlâkı'nın Temel Kaynakları”, *Türkiye IV. Dinî Yayınlar Kongresi* (2011), 211.

²² Edeb-Ahlâk türü eserlerin literatürü için bk. Çağrı, “İslâm Ahlâkı'nın Temel Kaynakları”, 209-235.

²³ Onun *Teshîlü'n-nazar ve Ta'cîlü'z-zafer, Nasîhatü'l-mülûk, Edebü'l-vezîr* gibi eserleri de bu türün çalışmaları olarak literatürde yerini almıştır.

²⁴ Mustafa Çağrı, “Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 10/406.

insanın hem dünyasını hem ahiretini tanzim eden dini, inkâr eden ya da dinin yasaklarını ihlal eden günahkarların olumsuz kıbetlerinden bahsedilmiştir. “Edebü’-d-Dünyâ” ismini verdiği dördüncü bölüm kitabın omurgası mahiyetinde değerlendirilebilir. Sosyal yaşamın tüm yönleriyle ele alındığı bu bölümde, nesep, evlilik, insanlar arası ilişkilerde ülfet, dostluk ve cömertlik gibi muamelat konuları sıralanmıştır. “Edebü’n-nefs” adlı beşinci bölümde ise, ahlâk eğitimi merkeze alınmış, haya-edeb, hilm, sabır, meşveret gibi güzel; kibir, haset, yalan vb. nahoş davranışlardan bahsedilmiştir. Ayrıca başkalarının tecrübelerinden istifade etmenin ve bireysel gayretin önemine değinilmiştir.²⁵

Mâverdî eserinde, âyet ve hadislerle ilgili geçmişteki âlimlerin görüşlerini nakletmiş; yanı sıra kendi görüş ve açıklamalarını da paylaşmıştır. Yani sadece nakilci bir tutum sergilememiştir. O, kendi ifadesiyle bu eserini fakihlere özgü muhakkik ve müdekkik titizliğiyle ele almış ve her defasında aklın yetkinliğini vurgulamaktan geri durmamıştır. Bu sebeple o, fakih sıfatıyla, akli muhatap alan şeriatı, tasavvufun ilham kaynaklı hakikatine tercih eden bir âlim olarak nitelendirilmiştir.²⁶

2.2. Eserdeki Bazı Temel Kavramlar

Mâverdî bu eserinde bazı kavramlara odaklanmıştır. Bunların arasında *akıl, ilim, din ve ahlâk* kavramları öne çıkmaktadır. Bunun yanında, sabır, hilm, haya, haset, kibir, gazab vb. kavramlar da eserde işlenmiştir. Burada dikkat çeken konu, müellifin bu kavramları âyetler ışığında ele almış olmasıdır.

2.2.1. Akıl

Mâverdî önce bazı âlimlerin akıl tanımlarına yer verdikten sonra kendisinin de katıldığı yaklaşımla akli şöyle tarif etmiştir: Akıl zarûrî olarak idrak edilmesi gereken şeyleri bilmektir. Bunların ilki görmek, duymak, tatmak, koklamak dokunmak gibi beş duyu organının algılamasıyla elde edilen bilgilerdir. Diğer grubu da ‘Bir ikiden azdır’ örneğinde olduğu gibi insanda doğuştan var olan bilgilerdir. Bu tür bilgiyi akli yerinde olan herkes fitrat gereği bilir.²⁷ Mâverdî’ye göre bir insan, her iki gruptaki zarûrî bilgiye sahipse o kişi akıllı insan kabul edilir.

Mâverdî’nin epistemolojisinde aklın özel bir yeri vardır. Ona göre olayların hakikati ancak akılla bilinebilir ve bütün erdemlerin esası akıl olduğu gibi edebın kaynağı da akıldır. Allah Teâlâ’nın akli hem din hem de dünya için doğrudan kaynak olarak kabul ettiğini vurgulamıştır. Ayrıca Allah insanı akli melekelerine göre sorumlu tutmuş, dünyayı aklın esaslarına göre düzenlemiş, tüm farklılıklarına rağmen insanların arasındaki uzlaşmayı da akılla sağlamıştır.

²⁵ Mâverdî, *Edebü’-d-dünyâ ve’-d-dîn*, 292-293.

²⁶ Kallek, “Mâverdî’nin Ahlâkî, İçtimai, Siyasî ve İktisadî Görüşleri”, 234.

²⁷ Mâverdî, *Edebü’-d-dünyâ ve’-d-dîn*, 20-21.

Ayrıca Allah'ın insanları sorumlu tuttuğu iman ve amel konusundaki bağlayıcı hükümleri de akılla ilişkilendirmiştir.²⁸

Mâverdî bu açıklamalarından sonra hadislerin yanında pek çok edibin sözüne de yer vererek aklın önemine, insanın Allah'la ilişkisindeki etki ve rolüne dikkat çekmiştir. Gerçeklerin sadece akılla anlaşılabilmesine, ancak akıllı kişinin kâmil bir ahlâka sahip olabileceğine ve bu sayede ihtiyaçlarının karşılanabileceğine işaret etmiştir.²⁹ Hac sûresinin 46. âyetinin tefsirinde geçen “يَعْقِلُونَ” ifadesinin, ilim olduğunu ve aklın mahallinin de kalp olduğunu söylemiş ve âyetteki “akletmek” kelimesinin “o kalplerle bilirler” ya da “o kalplerle ibret alırlar.” şeklinde iki yorumunun olduğunu ifade etmiştir.³⁰ Burada akıllı ilimle eşleştirip onun da merkezinin kalp olduğunu ifade ederek insanın anlama ve kavrama merkezinin kalp olduğuna işaret etmiştir. Akleden merkezin kalp mi beyin/zihin mi olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Bazı âlimlere göre düşünmenin merkezi kalp iken bazı âlimler akletme eyleminin öznesinin beyin/zihin olduğu kanaatini taşır. Örneğin Razî (öl. 606/1210) Hac sûresinin 46. âyetinde geçen “kalp” kelimesinin göğüste bulunan organ olduğunu ifade ederken³¹ Pezdevî (öl. 493/1100) gibi bazı âlimler “kalp” kavramını beyin olarak yorumlayarak idrak ve düşünme merkezinin beyin olduğunu savunur.³² Mâverdî'nin akla yüklediği büyük sorumluluğu İsrâ sûresinin 84. âyetinin³³ tefsirinde de görmekteyiz. “Herkes kendi mizacına göre hareket eder.” âyetini “aklına göre hareket eder” şeklinde yorumlayarak³⁴ aklın insanın rehberi olduğuna dikkat çekmiştir.

Mâverdî aklın mı şeriatın mı daha önce vaz edildiği hususunda âlimlerin farklı görüşte olduklarını kaydetmiştir. Bir grup âlimin her ikisinin eş zamanlı olarak vaz edildiklerini savunduğunu, diğer grubun ise aklın önce gelip şeriatın müteakiben geldiğini, zira dinin sağlıklı olarak anlaşılabilmesi için kâmil bir aklın esas olduğunu ileri sürdüklerini nakletmiştir. Buna delil olarak da “*İnsan başıboş bırakılacağı mı zanneder?*”³⁵ meâlindeki âyete işaret etmiş ve insanın başıboş bırakılmayacağına ve bir nizama bağlı kalacağına göre bu nizamın da ancak sağlıklı bir akılla bilinebileceğine işaret etmiştir.³⁶ Bu yaklaşım biçimiyle onun akla yüklemiş olduğu anlamla nassı bir tarafa ittiği ya da nassa ikincil

²⁸ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 19.

²⁹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 21.

³⁰ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 22.

³¹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1420), 23/234.

³² Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003), 212-216. Bu konudaki tartışmalar için bk. Muammer Esen, Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 85-96.

³³ قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ

³⁴ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 29.

³⁵ el-Kiyâme 75/36.

³⁶ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 135-136.

derecede önem atfettiği anlamının çıkartılması doğru olmaz.³⁷ Zira nassın olduğu yerde onun ilk esası nassı almak ve nassı da akılla değerlendirmektir. İnsanın muhtaç olduğu malları temin etmek için ilham ile istemenin yeterli olmadığını, menfaat kesbedilmek için dinin hakemliğinde aklın kullanılmasının şart olduğunu ileri sürmüştür.³⁸ O, bu yaklaşımıyla ataleti terk ederek ve çalışarak Allah'ın nimetlerini aramayı, bunu yaparken ölçüsüz ve ilkesiz davranmamayı, her zaman dinin hakemliğinde akli kullanmayı önermiş, böylelikle bir emek ve iktisap dengesinin kurulabileceğini göstermiştir. Müellif bu yaklaşımıyla din-akıl dengesine net bir şekilde işaret etmiştir. Onun akla yüklediği anlamdan akılla-dini naslar arasında uzlaşmayı sağlayan bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.2. Dîn

Mâverdî din mefhumunun pratik yönlerini dikkate alarak bir din tanımlaması yapmıştır. Ona göre din Allah Teâlâ'nın insanların faydasını düşünerek onları sorumlu tutmasıdır. Bu sorumluluktan ortaya çıkacak nimet de her nimeten daha büyüktür. Zira diğer nimet kategorileri sadece bu dünyaya hastır. Oysa dinin kapsadığı nimetler hem dünyaya hem de ahirete yönelik menfaat içermektedir.³⁹ Mâverdî'ye göre din sadece ibadetler manzumesi değildir. O, insanların diğer insanlarla kaynaşması için de bir din ve düzene muhtaç olduklarını söyler. Bu da dininin toplumu tanzim eden tarafına işaret eder.⁴⁰ Dünya halinin düzelmesinin ilk şartı olarak uyulan bir dini öne süren Mâverdî, bu tür bir din duygusunun insanı şehvî arzularından uzaklaştıracağını, insanın manevî dünyasını koruyacağını, vicdanları kötülüklerden engelleyeceğini ve nefisleri murakabe altında tutacağını kaydeder.⁴¹ Onun düşünce sisteminde dünya ve ahiret saadeti için yegâne nizam dindir.

Mâverdî, dinin sağladığı kardeşlik bağına da dikkat çekerek bu bağın insanlar arasında ülfet sebebi olduğunu söylemiştir. Evs ve Hazrec kabilelerinin düşmanlığının bu bağ vesilesiyle kardeşliğe dönüştüğünü Âl-i İmrân sûresinin 103. âyetiyle açıklamıştır. Cahiliye dönemindeki düşmanlığa atıfla Allah'ın kalpleri din sayesinde birleştirdiğini söylemiştir. Meryem sûresi 96. âyete atıfla da insanın dinine bağlılık seviyesine göre muhalif olanlarla aralarındaki mesafenin o denli açılacağını hatta dini uğruna kendisine iyiliği dokunan kişilerle dahi mesafeli olacağına dikkat çekmiştir.⁴² Aile içi ilişkiler dahi olsa din duygusunun insanı dinden yana tavır almaya sevk ettiğini de şu âyetle ortaya koymuştur: *“Allah'a ve âhiret gününe iman eden bir topluluğun, Allah'a ve*

³⁷ Murat Oral, *Mâverdî ve İbnü'l-Cevzî'nin Tefsir Yaklaşımlarının Mukayesesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 26.

³⁸ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 209.

³⁹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 94-95.

⁴⁰ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 45.

⁴¹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 135-136.

⁴² Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 150.

peygamberine düşmanlık eden kimselere -babaları, oğulları, kardeşleri yahut diğer akrabaları da olsa-sevgiyle bağlandıklarını göremezsın.”⁴³ Mâverdî'nin, bu ve benzeri örneklerde dinin bireysel boyutunun yanında toplumsal veçhelerine de dikkat çetdiği görülmektedir. Onun değerler düzleminde din, nefsi terbiye eden ve toplumu düzenleyen bir esastır. Bunu da ortaya koyarken temel referansı Kur'ân'ın mezkur olaylara bakışı olmuştur. Yani müellifin değerler hiyerarşisini Kur'ân'ın belirlediğini söylemek mümkündür.

2.2.3. İlim

Kitabın odak kavramlarından bir diğeri de ilimdir. Akılla ilişkili olarak ele aldığı konulardan olan ilim, onun erdem anlayışında en kilit kavramlardan biridir. Mâverdî, ilim kavranmını da, diğer kavramlarda olduğu gibi daha çok paratik yönleriyle tarif etmiştir. Ona göre, rağbet edilmeye en layık, talebi en değerli ve insanın kazanacağı en faydalı şey ilimdir. İlim, âlimin yanında meyve verir ve isteği fazilet olan kişinin yanında da her daim gelişir.”⁴⁴ Müellif, “Bilenlerle bilmeyen bir olur mu?”⁴⁵ âyetini âlim ile cahil arasında eşitsizliğe; yine “...ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır.”⁴⁶ âyetini Allah'ın emir ve yasaklarını ancak âlimlerin anlayabileceğine delil göstermiştir.

Müellif, ilmin önemine dair yaptığı açıklamalardan sonra öğrenilmesi gereken ilmi, *farz-ı ayn* ve *farz-ı kifâye* şeklinde taksim eder ve ilme verdiği önemi göstermesi bakımından Tevbe 9/122. âyeti delil gösterir. Düşüncelerini destekleme sadedinde “İlmin fazileti ibadetin faziletinden üstündür.”⁴⁷ ve “Öğrenmek her Müslümana farzdır.”⁴⁸ anlamındaki hadislerle atıfta bulunur.⁴⁹

Müellife göre ilmin pratik faydalarından biri de insanları ibadete sevk etmesidir. Zira ibadetlerin yapılış şekilleri ancak ilimle öğrenilir. İbadet mükellefiyeti olan herkesin o konulardaki din ilmini bilmesi gerekir.⁵⁰

Mâverdî ilimle hatta daha özel olarak fıkıh ilmiyle ilişkilendirilen Tevbe sûresinin 22. âyetini de bu bağlamda ele almıştır: “Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.” O bu âyeti, lafzına uygun düşecek şekilde yorumlar ve ilmi farz-ı ayn ve farz-ı kifaye olarak iki kısım şeklinde kategorize eder. Bundan sonra bazı hadisleri de kaydederek ilmin

43 el-Mücâdele 58/22.

44 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 41.

45 ez-Zümer 39/9.

46 el-Ankebût 29/43.

47 (فَضَّلَ الْعِلْمَ خَيْرٌ مِنْ فَضْلِ الْعِبَادَةِ) Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*, nşr. Muhammed 'Avvâme (Beyrut: Dârü'l-Yüsr, 2017/1437), 2/719.

48 (طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ) Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (b.y: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, ts.), “Bâbü İtibâ'i Sünneti Rasûlillâh, 17 (No. 224).

49 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 43-44.

50 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 44.

önemini ve ilim öğrenenlerin zikirle meşgul olanlara üstünlüğünü kanıtlamaya çalışır.⁵¹ İlim bahsinde âlimlerin önemini vurguladığı satırlarda Hz. Peygamber'in "*Âlimler peygamberlerin varisleridir.*" hadisini nakleder.⁵²

2.2.4. Ahlâk

İnsanlığın tarih boyunca her zaman varlığına ihtiyaç duyduğu unsurlardan biri de ahlâktır. İnsan ve toplumlar, ahlâk bakımından sınıflandırılırken ahlâklı ve ahlâksız şeklinde kategoriye tabi tutulmuştur. Ahlâksızlığı da bir tür ahlâk olarak değerlendirenlere göre, ahlâksızlık ahlâki, toplumca belirlenmiş ahlâkî değerleri değiştirmek isteyen görüşlerin genel adıdır.⁵³ İnsan ya da insanlık mutlaka bir ahlâk yolu tutmuştur. Kur'ân'ın nüzûlünden önceki devirde yaşayan Arapların da ahlâkî telakkileri, neyin iyi neyin kötü olduğunu ölçmelerine yarayan ilkeleri, erdem ve erdemsizlik anlayışları vardı.⁵⁴ İnsanlık Kur'ân'ın gelişiyle birlikte kısmen değişen, ama daha çok gelişen bir insan-ahlâk ilişkilerine şahitlik etmiştir. Gerek âyetlerde gerekse hadislerde ahlâkî değerlere ilişkin pek çok atıflar yer almıştır. Bu atıflardan hareketle edeb-ahlâk konuları bazı müelleflerin kitaplarının bir kısmını teşkil ederken bazı âlimler bu alana has eserler ortaya koymuştur. Müellifin bu eserde en temel vurgusu da ahlâkadır. Daha çok pratik ahlâki işlediği eserde âyetlerin onun için ilk başvuru kaynağı olmuştur.

2.3. Eserin Hadis Kaynakları

Özellikle Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah İbn Abbâs, İbn Mesûd gibi rivâyeti çok olan sahâbîler başta olmak üzere, Ebû Hureyre, Abbâs b. Abdülmuttalib, Muâviye b. Ebî Süfyân, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Amr İbnü'l-Âs gibi pek çok sahâbîden nakiller yapmıştır. Saîd b. Cubeyr (öl. 94/713), Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), Âmir eş-Şa'bî (öl. 104/722), İkrime (öl. 105/723), Hasen b. Yesâr el-Basrî (öl. 110/728), Katâde b. Diâme (öl. 117/735), İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Abdullah İbnü'l-Mübârek (öl. 181/797), İmâm Şâfiî, Ebû'l-Esved ed-Duelî (öl. 69/688) gibi tâbiûn ve tebe-i tâbiûn âlimlerin yanı sıra Halîl b. Ahmed (öl. 175/791), Câhız (öl. 255/869), İbni Kuteybe (öl. 276/889) gibi dil âlimlerinden de nakillerde bulunmuştur.

Müellifin, senet ve metin açısından hadis kritiğine başvurmadığı, eserde çok sayıda zayıf ve uydurma hadise yer verdiği görülmüştür. Hadisleri genelde isnadsız zikretmiş, isnad verdiğinde de tam olarak aktarmamıştır.⁵⁵

⁵¹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 44-45.

⁵² (وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا، وَلَا دِرْهَمًا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ) Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Kitâbü'l-İlm" 1, (No. 3641).

⁵³ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi* (Konya: Hü-er Yayınları, 2002), 49.

⁵⁴ Mustafa Çağrıncı, *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: Kuramer, 2017), 197.

⁵⁵ Mâverdî, zikrettiği toplam 406 merfû rivâyetin 285'ini isnadsız olarak nakleder. Isnadlarını verdiği rivâyetlerde, "Rasulullah dedi ki", "Rasulullah'tan rivâyet edilir ki" şeklinde rivâyetin Hz. Peygamber'e

2.4. Eserin Dil Kaynakları

Mâverdî, eserinde Ferazdak (öl. 114/732), Ebü'l-Atâhiyye (öl. 210/825), Esmâ'î (öl. 216/831) ve Buhtürî (öl. 284/897) gibi şairlerin şiirlerine yer vermiştir. Sanat ve estetik alanlarında, İslâm öncesi İran, Rum ve Yunan kültürüne de referans yapmış, bu bağlamda Aristo, İskender,⁵⁶ Pisagor⁵⁷ gibi yabancı kültürlerle ait düşünür ve kaynaklardan da faydalanmıştır.

Mâverdî kendi ifadesiyle, bu kitabı din ve dünya adabını tanımlamak yani erdemli yaşam biçimini ortaya koymak üzere kaleme almıştır. O, yazım üslûbu olarak muhtasar ve şerh türünün arası bir yol tercih ederek fakihlerin müdekkikliği, ediplerin de zarafet üslubunu kendine örnek almıştır.⁵⁸ Ayrıca eser müellifin fakih, kadı, mütefekkir ve edebiyatçı kişiliğinin zengin bir ürünü olup konular kazuistik bir metotla ve sistematik bir şekilde ele alınmıştır.⁵⁹

2.5. Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar

Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Üveys Vefâ el-Erzincânî tarafından *Minhâcü'l-yakîn şerhu edebî'd-dünyâ ve'd-dîn* adıyla şerh edilmiştir. Ayrıca eseri İbn Lîyun et-Tucîbî, *en-Nühbetü'l-ulyâ min edebî'd-dîni ve'd-dünyâ* adıyla ihtisar etmiştir. Bergamalı Cevdet Efendi tarafından Osmanlıca'ya tercüme edilen eseri, Yaşar Çalışkan, Selahattin Kıp/Alı Sönmez, Alı Akın ve Halit Zevalsız gibi farklı isimler Türkçe'ye tercüme etmiştir. Ayrıca eser Osman Reşer tarafından Almanca'ya da tercüme edilmiştir.⁶⁰

3. Müellifin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'de Kur'ân Hakkındaki Görüşleri

Tespitlerimize göre eserde kırk dokuz değişik sûrede yer alan, üçü mükerrer olmak üzere yüz yirmi farklı yerde toplam yüz on yedi âyete atıf yapılmıştır.⁶¹ Mâverdî'nin zihin dünyasını Kur'ân kültürünün oluşturduğu, pek

ait olduğunu belirtmekle yetinir. İsnatsız verdiği hadisler toplam hadislerin yaklaşık %70'ni oluşturmaktadır. Geniş bilgi için bk. Hüsnü Özmen, *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin Hadis Anlayışı -Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn İsimli Eseri Özelinde* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 178, vd.

⁵⁶ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 211-212.

⁵⁷ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 61.

⁵⁸ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 17.

⁵⁹ Çağrııcı, "Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn", 10/407.

⁶⁰ Çağrııcı, "Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn", 10/407; Cengiz Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İctimaî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (Aralık 2004), 277.

⁶¹ el-Bakara 2/41, 42, 159, 201, 261, 264, 269, 281, 286; Âl-i 'İmrân 3/7, 61, 103, 159, 180, 187, 200; en-Nisâ 4/1, 27, 28, 123; el-Mâide 5/2, 20, 75; el-En'âm 6/44, 65; el-Arâf 7/26, 31 (iki kere), 199, 200; et-Tevbe 9/94, 101, 122; Hûd 11/80, 84, 118; Yûsuf 12/33, 53, 68, 76; er-Ra'd 13/21; İbrâhîm 14/15; el-Hicr 15/85; en-Nahl 16/44, 71, 72, 81, 83, 90, 97, 105; el-İsrâ 17/84, 85, 110; el-Kehf 18/24, 66, 73, 110; Meryem 19/96; et-Tâhâ 20/124, 131; el-Hac 22/46, 78; el-Müminûn 23/71, 99, 100; en-Nûr 24/33; eş-Şû'ara 25/72; er-Rûm 30/21; el-'Ânkebût 29/8, 43; Lokmân 31/17; el-Fâtır 35/28, 43; Yâsîn 36/70; es-Sâd 38/32, 39; ez-Zümer 39/9, 10; el-Fussilet 41/34; el-Câsiye 45/23; el-Ahkâf 46/4; el-Hucurât 49/4, 11, 12; en-Necm 53/48; el-Hadîd 57/14; el-Vakî'â 56/35, 36, 37; el-Hadîd 57/14, 23; el-Mücâdele 58/11, 22; el-Cuma 62/5; el-Kalem 68/1; el-Me'âric 70/5; el-Müddessir 74/6; el-Kiyâmet 75/36; en-Nâzi'ât 79/40, 41; el-A'lâ 87/3; el-Beled 90/10; eş-Şems 91/8; el-Leyl 92/5, 6, 7, 8, 9, 10; el-İnşirâh 94/7, 8; el-'Âlak 96/3, 4, 6 (iki kere), 7 (iki kere), el-'Âdiyât 100/8; el-Felak 113/5.

çok alanda yazdığı eserlerinin muhtevassından anlaşılmalıdır. Ona göre dünya ve ahiret kazanımları için gerekli olan, birey ve toplumdaki ayırt edilemez erdemlerin temel belirleyicileri Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sözleridir. O, kitaplarında ön plana çıkardığı merkezî kavramların anlam dünyalarını Kur'ân âyetleriyle daha da belirginleştirmiştir. İlim, din, dünya, akıl, ahlâk ve nefis gibi bu eserde ön plana çıkan kavramların da anlam çerçevesini âyetlerden yola çıkarak çizmiştir. Dini ahkâmın kaynağı olarak gördüğü Kur'ân'ı aslî delil, sünnetleri de fer'î delil olarak nitelemiş; ulemânın kitap ve sünnetten hüküm çıkarmasını da bir izah ve keşif olarak değerlendirmiştir. Dini ilimlerin esas kaynağı olarak gördüğü Kur'ân'ın bu vasfını hadisle temellendirmeyi tercih etmiştir.⁶²

Mâverdî, kitabın ikinci bölümünü ayırdığı ilim bahsinde ilimleri değer açısından tasnif etmiştir. Bu tasnifinde İmam Şâfiî'den nakille Kur'ân öğrenmenin insanın değerini artıracığından, fıkıh ve hadis gibi İslâmî ilimlerin yanında matematik ve dil gibi pozitif ilimlerin de insanın niteliğine olan katkılarından bahsetmiştir.⁶³ O, Kur'ân'ın bazı âyetlerinin herkes tarafından anlaşılabilir yapıda olmasına karşın bazı âyetlerin açıklanmaya muhtaç olduğuna işaret etmiştir. Ona göre tefsir etme konusunda ilk otorite Hz. Peygamber, sonra âlimlerdir. Hz. Peygamber'in mücmeli beyân, müşkili tefsir, birden çok manaya muhtemel lafızların kastını tespit yetkisi vardır. Bu yetkiyi de onun Kur'ân tefsirindeki derinliği ve kendisine bu konuda verilen yetkinin derecesiyle ilgili görmüş⁶⁴ ve bu konuda da "*İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamaları için ve düşünürler diye sana uyarıcı kitabı indirdik.*" meâlindeki âyeti⁶⁵ delil göstermiştir. Müellifin istişhâd ettiği bu âyet Hz. Peygamber'e vahyi muhataplara intikal ettirme vazifesinin yanında hem vahiy metninin hem de dini pratiklerin açıklamaya muhtaç yönlerini izah ve yorumlama yetkisinin verildiğini göstermektedir.

Hiz. Peygamber'e verilen bu yetkiden sonra izah gerektiren konulardaki açıklama yetkisi de âlimlere bırakılmıştır. Ona göre bu konularda âlimlerin ictihâd yoluyla maksatları ortaya koyma vazifesi vardır. Mâverdî, ulemânın sahip olduğu ictihâd yetkisi ile özel bir imtiyaza sahip olduklarını ifade etmek üzere iki âyete işaret etmiş⁶⁶ ve bu âyetleri, âlimlerin Hiz. Peygamber'den sonra anlamı izaha muhtaç âyetlerin yorumlanmasında yetkili olduklarına delil göstermiştir.⁶⁷

Mâverdî Kur'ân'ı, hükümlere kaynaklığı yanında bir öğüt olarak da değerlendirmiştir. Eser daha çok bu perspektife yoğunlaşmış ve Kur'ân'da

⁶² Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 95.

⁶³ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 45-46.

⁶⁴ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 94-95.

⁶⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim 4 Ocak 2022), en-Nahl 16/44.

⁶⁶ Âl-i İmrân 3/7; el-Mücâdele 58/11.

⁶⁷ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 94.

anlatılan geçmiş peygamber kıssaları ya da önceki milletlerin başlarına gelen olaylar öğüt ve ibret olarak verilmiştir. Ona göre bu olay anlatımları müminlerin cennet arzusunu güçlendirebileceği gibi cehennem korkularının da artmasına neden olur. Bunu da ilâhî bir lütuf olarak değerlendirmiş⁶⁸ ve eserdeki anlatılarını genelde mesaj ve öğüt vermek ilkesine uygun olarak sıralamıştır.

Müellif eserde işlediği konuları temellendirme ve açıklamada Kur'ân'ı referans kabul etmiştir. Dinî ahkâmın yanında ahlakî değerlerin de kaynağı olarak gördüğü Kur'ân'ı, önce Hz. Peygamber sonra da yetkin âlimler anlaşılması güç olan bazı âyetleri tefsir ederek anlaşılmasını sağlamıştır. Bunun yanında konulara farklı açılardan bakmayı sağlayan değişik rivâyet malzemelerini Kur'ân zaviyesinden değerlendiren müellif bu tutumuyla, eserde yer verdiği müktesebâtı İslâm kültürünün parçaları olarak işlemiştir. Bu da onun geniş bilgi ve tecrübî birikiminin ona sağladığı bir imkandır.

4. Tefsir Açısından *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*

Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn temelde bir tefsir eseri değildir. Ancak müellif konuları genelde âyetler bağlamında incelemeyi tercih ettiğinden eserin, tefsir ilmi bakımından önemini ortaya koymaya çalışacağız.⁶⁹ Eserde, hemen hemen bütün başlıklarda yer verdiği âyetler konunun anlatımı için temel referans noktasıdır. Bazen konuyu izah ederken farklı sûrelerde geçen âyetleri aynı bağlamda vererek âyetlerin ortak hedefini göstermiştir.

4.1. Mâverdî'nin Eserdeki Tefsir Tekniği

Müellif, âyet ve âyet yorumlarını nakletmek, âyetleri bizzat yorumlamak ve kelime tahlilleri yapmak gibi tefsir unsurlarına yer vermiştir. Buradan hareketle onun tefsir eğilimi hakkında bazı değerlendirmeler yapmak mümkündür.

Mâverdî'nin bu eserdeki dünyaya bakışı, akıl eksenslidir. Bu durum kitabın daha ilk satırlarında akla yönelik vurgularında görülmektedir. Ona göre Allah Teâlâ akı, din için esas dünya için direk kabul etmiştir. O, insanların fazilet sahibi olması ve beşeriyetin devamının akıl sayesinde olduğunu düşünmektedir. Dünya işlerinin sevk ve idaresinin tam bir akılla mümkün olacağı gibi ilâhî teklife müsait olmak için de tam bir aklın gerekliliğini vurgulamıştır. Yine ibadetlerin tamamının merkez konumuna akıllı yerleştirerek dini mükellefiyet için aklın önemini ön plana çıkarmıştır.⁷⁰

Mâverdî'nin akla verdiği önem, âyetleri ele alış biçimine de yansımış ve bilgi sistematüğünde akıl ve ahlâk bir bütün olarak yer almıştır. Onun akla

⁶⁸ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 94.

⁶⁹ Esasında müellifin *en-Nüket ve'l-'uyûn* adlı kitabı onun tefsir tarzını yansıtan en önemli eseridir. Bu eserdeki tefsir tarzı için bk. Orhan Karmış, *Mâverdî ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi), 1981; Sümertaş, "Mâverdî ve en-Nüket ve'l-'Uyûn Adlı Tefsiri".

⁷⁰ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 19.

yüklediği anlama göre, akılla vahyin çelişmesinin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.⁷¹ Olayların gerçek yüzü ve hakikati ya da iyi ve kötünün tefriki ona göre ancak akılla anlaşılır.⁷² Yani herhangi bir işin özünü anlamak için aklın rehberliği şarttır. Bu onun âyetleri yorumlama keyfiyetini de yansıtmaktadır. İnsanın mükâfât ve mücâzâtını aklın yetilerine bağlayan Mâverdî, aklî melekeleri tam olan kişilerin pişmanlık duymayacağını vurgulamıştır. Bunu da Mülk sûresinin 41. âyetiyle temellendirmiştir.⁷³ O, bu âyetin insanın karşılaştığı sonuçta aklın etkin bir rol oynadığına işaret ettiğini ileri sürerek⁷⁴ açık bir şekilde insanın bu yetisini öne çıkarmaktadır. Ayrıca onun kendi sistematığında akla atfettiği önem şu âyetten çıkardığı sonuçtan da anlaşılmaktadır: *De ki: "Her insan kendi mizaç ve karakterine göre iş yapar. Rabbiniz kimin doğru bir yol tuttuğunu çok iyi bilmektedir."*⁷⁵ Âyetteki شَاكِلَتِهِ kelimesi bazı müfessirlerce "aklına göre hareket eder" şeklinde anlaşıldığını ifade etmiştir.⁷⁶ Alıntılama tarzından Mâverdî'nin bu anlama biçimine iştirak ettiğini çıkarmak mümkündür.

Mâverdî bazı konuları sadece âyetlerin ışığında işlemiştir. Örneğin "İlk Yazı Yazan Kimdir?" başlığında, Allah Teâlâ'nın kendisini 'Alak ve Kalem sûrelerinin ilk âyetlerinde *kalemle öğretmekle* nitelediğini anlatırken sadece âyetleri istişhâd etmiş bu konuda başka delillere başvurmamıştır.⁷⁷ Bu ve benzeri yerlerde kendi yorum ve değerlendirmelerinin yanında, kaynaklarda başka rivâyetler geçtiği halde,⁷⁸ şahit olarak kabul edilecek hiç bir rivâyete yer vermemesi, onun konuyu bazen sadece âyetler bağlamında değerlendirmeyi bir yöntem olarak tercih ettiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir.

Bazen âyetlerin sadece konuyla ilgisi olan bölümlerini verdiği durumlara da rastlamaktayız.⁷⁹ Bu da onun âyetlerin ilgili kısmının kendi düşüncelerine şahitlik ettiği bölümlerini esere taşıdığını göstermektedir. Bu yönüme âyetleri izah amaçlı değil de konuları âyetler eşliğinde açıklamak amaçlı başvurduğunu söylemek mümkündür.

Mâverdî, kitaptaki bazı konuları âyet ve hadislerin yanında peygamberlere ait sözler, sahâbe, selef âlimleri, şairler,⁸⁰ edipler, hikmet sahibi insanlardan nakledilen rivâyetler;⁸¹ yabancı kültürlerle ait değer ifade eden

71 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 136.

72 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 19.

73 el-Mülk 67/10.

74 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 31.

75 el-İsrâ 17/84.

76 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 43.

77 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 68.

78 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y. Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 23/521.

79 el-Bakara 2/286, Âl-i İmrân 3/187; Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 95.

80 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 23, 31.

81 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 40.

nükteler ve söyleyeni belli olmayan (anonim) sözlerden hareketle işlemiş⁸² ve bölümleri kendi görüşleriyle sonuçlandırmıştır.⁸³

Müellif, âyetlere ve hadislerle başvururken dinî nasların zahirini tercih etmiştir. Örneğin “*Âyetlerimi az bir karşılığa değiştirmeyin.*”⁸⁴ âyetini, Ebü'l-Âliye'nin ‘ilim öğretmekten para alınmaması gerektiği’ şeklindeki yorumunu nakletmiş, hatta bu konunun Tevrât'ta da “*Ey Ademoğlu! Sana bir bedel almadan öğretildiği gibi sen de ücretsiz öğret!*” diye geçtiğini aktarmıştır.⁸⁵ Yine o, ilim öğretmede cömertçe davranmanın faziletini, ilmi başkalarından esirgemenin doğru olmadığını Âl-i İmrân sûresinin 187. âyetiyle delillendirmiş, lafzın zahiriyle amel ederek âyeti, temel anlamı olan Kur'ân'ın aktardığı ahkâm ve hikmeti açıklamak yerine ilim öğretmek şeklinde yorumlamıştır.⁸⁶

Aslında Allah Teâlâ, gönderdiği kitapları başta peygamberler olmak üzere bütün müntesiplerine anlama ve anlatma görevini vermiştir. Bu sorumluluk Yahudilerden Tevrât'ta, Hıristiyanlardan İncil'de kendilerine indirilen kitapları anlatmanın yanında⁸⁷ Hz. Muhammed ve onunla Allah'ın göndereceği son ilahi kitabı insanlara bildirmek ve haber vermekle sorumlu tutuldukları bazı âyetlerde belirtilmektedir. Ancak her iki grubun da bu sorumlulukları yerine getirmedikleri Kur'ân'da anlatılmıştır.⁸⁸ Âyet bu çerçevede değerlendirildiği gibi bazı âlimler âyetin eleştirisinin Müslümanlara yönelik olduğunu ve Müslümanların zahiren Kur'ân'ı nesilden nesile aktarsa da mana ve hikmetlerini insanlara kâfi derecede açıklamadıklarını ve İslâm toplumundaki yozlaşmanın da bunun bir neticesi olarak ortaya çıktığını ifade etmiştir.⁸⁹

Mâverdî ‘İlk Yazı Yazan Kişiler’ başlığında ‘Alak 3-4 âyetlerinde Allah Teâlâ'nın kendisini kalemle öğretmekle nitelendirdiğini ve kalemi büyük nimetlerden saydığını belirtirken de âyeti zahir anlamıyla yorumlamayı tercih etmiştir. Aynı şekilde Kalem sûresi 1. âyetteki “*Nûn. Andolsun kaleme ve insanların onunla yazdıklarına.*” âyetinde de aynı yaklaşımı sergilediği görülmektedir.⁹⁰

Mâverdî'nin sosyal ve siyasi düşüncelerine, aşırı ya da bâtinî yorumlarla âyetlerin asıl amaç ve hedeflerini feda etmediğini söyleyebiliriz. Yaşadığı dönem ve üstlendiği görevler itibarıyla etkiye açık bir konumda olması ya da nüfuzunun kullanılarak serbest yorumlara zorlanması ihtimaline rağmen devlet idaresini ilgilendiren konularda âyetlerin mana ve maksadına uygun yorumlar

⁸² Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 43.

⁸³ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 20.

⁸⁴ el-Bakara 2/41.

⁸⁵ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 92-93.

⁸⁶ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 87.

⁸⁷ el-Bakara 2/40-42; Âl-i İmrân 3/81.

⁸⁸ el-Bakara 2/63, 64, 84, 85, 100-101; en-Nisâ 4/155; el-Mâide 5/70.

⁸⁹ Muhammed Reşid Rızâ, *el-Menâr* (b.y. el-Heyetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1990), 4/229.

⁹⁰ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 68.

getirerek idarecilere tavsiyelerde bulunduğu bilinmektedir. Onun devlet erkânını eleştirirken takındığı vakur tavır da bu düşünceyi desteklemektedir.⁹¹

Müellif'in eserdeki amacı edep-ahlak konularını izah etmektir. Onun âyet istişhadlarında temel amacı konunun odak noktasını ortaya koymaktır. Bunu için de kimi zaman âyetleri literal anlamlarıyla değerlendirmiştir. Ancak bu yaklaşımı genel tefsir anlayışını yansıtmamaktadır.

Eserde âyetlerin, müellifin görüşlerini açıklama ya da destekleme mantığıyla kullanıldığı görülür. Hatta onun âyetlere atıf biçimi, Kur'ân'la sosyal yaşam arasındaki ilişkinin, âyetlerle belirlenmek istendiğini göstermektedir. O, ahlâk temelinde birbiri ile ilgisi olan âyetleri art arda sıralayıp âyetlerden ortak bir mesaj çıkarmaktan ziyade, anlatmak istediği konuyu, ilgili âyetler ışığında açıklamayı tercih etmiştir. Bu bakımdan eseri konulu bir ahlâkî tefsir örneği olarak değerlendirmek de mümkündür.

Mâverdî'nin, hemen hemen bütün konularda âyetle istişhâdı ilke edindiği görülmektedir. Hatta pek çok konuya âyetle başlamıştır.⁹² Bununla birlikte âyetlerin ele alınış biçiminde tefsir teknikleri bakımından bazı farklılıklar mevcuttur.

4.1.1. Âyetlere İstişhad Amaçlı Başvurması

Mâverdî'nin âyetleri açıklama tarzından, onun görüşüyle örtüşen yorumları tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu da onun âyetleri ele alırken, düşüncelerini âyetle destekleme yolunu tercih ettiğini göstermektedir. Konuya açıklık getirmek için şunları söyleyebiliriz: Mâverdî'ye göre öğrenilmeye en layık ve fazilet bakımından en üst ilim, din ilmidir. Bunun sebebi din ilminin doğru yolu göstermesidir. Bu ilimden habersiz olanlar doğru yolu kaybederler. Ayrıca ibadetin eda şartlarını da bu ilmin sayesinde öğrenmek mümkündür, bu şartlar bilinmediği takdirde ibadet de geçerli olmaz.⁹³ Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Mâverdî'nin konuları âyet ve hadis bağlamında ele alma usûlü kitabın genel karakteridir.

Diğer bir örnek de oruç ibadetinin hikmetiyle ilgilidir. Ona göre, fakirlere merhametli davranmak ve onlara yardımda bulunmanın teşvik edilmesi orucun farz kılınmasının hikmetlerindedir. Bir insan, orucun verdiği açlıkla fakirleri acıma duygusuna sahip olur. Hz. Yûsuf'a "hazinelerin başında olmasına rağmen neden açlık çekiyorsun" dediklerinde "doyarsam açların halini unutmaktan korkarım" dediğini kişi ya da kaynak belirtmeksizin nakletmiştir. Orucun diğer bir hikmet boyutu da nefsi mağlup etmek, şehveti kırmak ve insanı küçük bir gıdaya dahi muhtaç hale getirmiş olmasıdır. Bir şeye muhtaç olan kişi ona karşı

⁹¹ Örneğin, "Mâlikü'l-ümem" ve "Sultân-ı a'zâm" gibi sıfatların sadece hilâfet makamına uygun olacağı gerekisiyle Büveyhî hükümdarı Ebû Kâlicâr'ın (öl. 440/1048) bu ünvanları kullanmasına karşı çıkmıştır. (Ebû'l-Ferec el-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, 16/85).

⁹² Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 132-133.

⁹³ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 44.

boyun eğer.⁹⁴ Mâverdî Hz. İsa ve annesi Hz. Meryem'e ilahlık nispet edenlerin bu tutumlarının yanlışlığına Mâide 5/75 âyetiyle işaret etmiştir. Âyette yemeğe ihtiyacın beşerî bir vasıf olduğunu ve bu durumun da onların ilah olmasına engel olan bir noksanlık teşkil ettiği anlatılmıştır.⁹⁵ Müellif burada âyeti, kendi izahlarına bir mesnet olarak zikretmiş, Hz. Yûsuf ve Hz. İsa örnekleriyle oruç-ahlâk ilişkisine dikkat çekmiştir.⁹⁶

Diğer bir örnekte de sultanın sorumluluklarını sıraladıktan sonra bu vazifeleri hakkıyla yerine getiren bir idarecinin toplumsal manada Allah'ın hakkını yerine getirmiş sayılacağını, buna karşılık milletin de saygı ve bağlılığını kazanmış olacağını anlatır. Sorumluluklarını yerine getirmemesi halinde ise Allah katında sorumlu olmak ve halkın isyan ve öfkesine maruz kalmak gibi bir sonuçla karşılaşacağından bahseder. Bu durumda yönetilenlerin öfkelerini ortaya koymak için fırsat kollayacaklarını ve bunu da göstermek için idare edenin başına bela ve musibetlerin gelmesini bekleyeceklerini belirtir. Bunu ifade ederken de “*De ki: Allah size üst ve alt taraftan azap göndermeye ya da sizi muhalif gruplara ayırıp birbirinize güçlerinizin acısını tattırmaya kadirdir. Anlasınlar diye âyetlerimizi açıklıyoruz!*” âyetini delil olarak zikretmiştir.⁹⁷ Mâverdî âyeti verdikten sonra onunla ilgili iki yorum nakletmektedir: Üstten gelen azap “kötü idareciler” olup ayakların altından gelen azap ise “yönetilenlerin kötüleridir.” Mâverdî bu yorumunu İbn Abbas'a dayandırır. İkinci yaklaşım ise üstten gelen azaptan kasıt “gökten taş yağması”, alttan gelen azap ise “yere batırılmaktır.” Bu yorumunu da Mücahid ve Said İbn Cübeyr'e isnad etmiştir. Âyetteki *أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيْعًا* “*Sizi muhalif gruplara ayırıp...*” ifadesinde de iki farklı yaklaşım olduğunu, ilkinin İbn Abbas'a istinaden “muhtelif hevâ ve hevesler”; diğerinin de Mücahid'e atıfla “fitne ve karışıklıklar” olduğunu ifade eder ve bu görüşleri destekleyecek hadisleri sıralar.⁹⁸ Mâverdî kimi görüşlerini sadece âyetlere dayalı olarak verir. Örneğin Allah'ın insanlardan zorluğu kaldırdığı, takat üstü işlerle mesul tutmadığını anlatırken Bakara 2/286 ve Hac 22/78 âyetlerini zikreder.⁹⁹

Bu örneklerden de açıkça anlaşılmaktadır ki Mâverdî âyeti istişhâd etmenin yanında düşüncelerini doğrular mahiyetteki nakillere de yer vermeyi metodolojik bir yaklaşım olarak benimsemiştir. Esasında müellifin âyetleri, istişhad amaçlı kullanması sadece onun yöntemi değildir. Müfessirler genelde bu metodu kullanmıştır. Burada dikkat çeken konu, âyetleri temel ya da hakîkî anlamın dışına çıkaracak şekilde tevillerle tefsir edip etmediğidir ki eserde bu

⁹⁴ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 97.

⁹⁵ el-En'âm 6/65.

⁹⁶ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 97.

⁹⁷ “*De ki: Allah size üst ve alt taraftan azap göndermeye ya da sizi muhalif gruplara ayırıp birbirinize güçlerinizin acısını tattırmaya kadirdir. Anlasınlar diye âyetlerimizi açıklıyoruz!*”

⁹⁸ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 139.

⁹⁹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 95.

türden bir yaklaşım görülmemiştir. Ayrıca Mâverdî bu eserinde, âyet yorumlamalarında bağlam bilgisinden yararlanmayı tercih etmemiştir.

4.1.2. Mâverdî'nin Tefsir Kaynakları

Mâverdî zaman zaman kendi açıklamalarının yanında Hz. Peygamber, sahâbe ve İslâm âlimlerinden de nakillerde bulunur. Bu durum onun kaynak genişliğini ve ilmi zenginliğini de göstermektedir.

4.1.2.1. Hz. Peygamber'den Nakilleri

Eserde tekrarlarla birlikte 406 hadis yer almıştır.¹⁰⁰ Bu rivâyetler genellikle âyetlerle bağlantılı, âyetleri izah eden ya da müellifin ele aldığı konulardaki görüşlerine temel teşkil eden bir anlayışla verilmiştir. Örneğin, günahkârlar dünyalık arzularına ulaşsa da bunun nimet olmadığını, Allah'ın istidrac ile mühlet vererek onları sınıdığını söylemiştir. Akabinde de bir hadis¹⁰¹ naklettikten sonra bu meseleyi Hz. Peygamber'in En'âm 6/44 âyetiyle açıkladığını ifade etmiştir.¹⁰² Başka bir örnekte de ilim öğretmede cömertçe davranmanın faziletini, ilmi başkalarından esirgemenin doğru olmadığını anlatırken Âl-i İmrân 187. âyeti delil gösterdikten sonra şu hadisi zikreder: "*Kim bildiği bir ilmi başkasından gizlerse Allah kıyamet gününde o kimsenin ağzına ateşten bir gem vurur.*"¹⁰³ Hz. Peygamber'in bu ifadelerinden sonra da Bakara 2/159 âyetini okuduğunu nakletmiştir.¹⁰⁴

Müellif konuları anlatırken delil olarak sunduğu âyetleri de çok defa hadislerle desteklemiş ve açıklamıştır. Bu durum onun tefsirde rivâyet esaslı yorumlama biçimine de ışık tutmaktadır. Yani hadis de onun için bir ihticâc unsurudur. Hatta aklın önemine vurgu yapan bir âlim olmakla birlikte delil sıralamasında hadislere öncelik verdiği görülür. Örneğin "*Onlar Allah'ın nimetlerini biliyor ama nankörlük ediyorlar.*"¹⁰⁵ âyetini Mücâhid'in Allah'ın verdiği nimetlere nankörlük etmek şeklindeki yorumunu verdikten sonra şu kutsî hadisle izah etmiştir: "*Ey Ademoğlu! Ben nimet vererek sana olan sevgimi gösteriyorum, sen ise mâsiyet işleyerek bana olan nefretini ortaya koyuyorsun. Benim hayrım sana yağıyor, senin de şerrin bana yükseliyor. Pek çok melek senin kötü amellerini bana getiriyor.*"¹⁰⁶

¹⁰⁰ Hüsnü Özmen, *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin Hadis Anlayışı -Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn İsimli Eseri Özelinde* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 60.

¹⁰¹ يَقُولُ اللَّهُ يَا ابْنَ آدَمَ مَا أَنْصَفْتَنِي أَتَحْبِبُّ إِلَيْكَ بِالْبَغْمِ وَتَتَمَقَّتُ إِلَيَّ بِالْمَغَاصِي. خَيْرِي إِلَيْكَ تَارِلٌ وَشَرُّكَ إِلَيَّ صَاعِدٌ كَمْ مِنْ مَلَكٍ كَرِيمٍ يَصْعَدُ إِلَيَّ مِنْكَ بِعَمَلٍ قَبِيحٍ Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfîyâ* (Mısır: es-Sa'âde, 1394), 4/27; Metinle ilgili değerlendirmeler için bk. Özmen, *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin Hadis Anlayışı -Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn İsimli Eseri Özelinde*, 91.)

¹⁰² Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 110.

¹⁰³ (مَنْ كَتَمَ عِلْمًا يُحْسِنُهُ الْجَمْعَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُلْجِمُ مِنْ نَارٍ) Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, nşr. Şuayb Arnût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414-1993), 1/298.

¹⁰⁴ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 87.

¹⁰⁵ en-Nahl 16/83.

¹⁰⁶ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 99.

Mâverdî, bazen zayıf, metruk, uydurma ya da hiçbir kaynakta yer almayan rivâyetleri eserine almıştır. Sıhhatine dikkat etmeden yapılan bu nakillerin, sözün sahibinden ziyade taşıdığı anlama odaklanmış olmasına dayanması muhtemeldir.¹⁰⁷ Hadis nakillerindeki genel tutumunun senetten ziyade metin merkezli olduğu görülmektedir.

4.1.2.2. Sahâbe ve Diğer Âlimlerden Nakilleri

Mâverdî, sahâbe ve tâbiûn âlimlerden de âyetlerin delaletlerini anlamada pek çok nakil yapmıştır. Onun bu tutumu nakle önem vermenin yanında, kendi düşüncelerini sağlamlaştırmak için bu yola başvurduğuna bir kanıt olarak değerlendirilmiştir. Özellikle İbn Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd, Mücâhid b. Cebr gibi tefsir sahasında öne çıkan sahâbe ve tâbiûn ulemasına âyetlerin anlamının tespitinde pek çok defa başvurmuştur. Örneğin, Câsiye sûresinin 23. âyetinde¹⁰⁸ geçen هُوَيْهْ kelimesini Abdullah İbn Abbas'ın "Hevâ, Allah'ın dışında tapınılan ilahtır." şeklinde yorumladığını nakletmiştir. Yine devamla tâbiûn müfessirlerinden İkrime'nin Hadîd sûresi 14. âyetteki فَتَنَّاكُمْ أَنْفُسَكُمْ bölümünü "şehvetler nedeniyle", وَتَرَبَّصْنَا kelimesini "tevbe", وَأَرْتَبْنَا kelimesini de "Allah'ın emri", وَغَرَّكُمُ الْأَمَانِيُّ bölümünü "erteleyip durmak" الله حَتَّى جَاءَ أَمْرُ الله kısmını "ölüm", وَغَرَّكُمُ بِاللَّهِ الْغُرُورُ kısmını da "şeytan"¹⁰⁹ şeklinde izah ettiğini nakletmiştir. Yine ashâbtan Abdullah b. Mes'ûd'un وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ âyetini¹¹⁰ hayrın da şerrin de yolunu gösterdiği şeklinde yorumladığını belirtmiştir.¹¹¹

O, *aklı* izah ederken karşıt kavram olarak *hevâ* kelimesini kullanmıştır. Olgunluk ve doğru yolun adresi olan aklın karşısında boş ve sonuçsuz arzuların merkezi olan hevânın insana her türlü kötülüğü yaptırarak bir unsur olduğunu söylemiştir. Burada da Abdullah b. Abbâs'ın "Heva, Allah'tan başka tapınılan ilahlar" olduğunu söyledikten sonra Câsiye sûresinin 23. âyetini okuduğunu ifade etmiştir.¹¹² Yine tâbiûn müfessirlerden Mücâhid'in فَهَدَىٰ وَالَّذِي فَدَّرَ فَهَدَىٰ âyetini Allah Teâlâ'nın yarattığı varlıkların hallerini planladığı ve onlara hayrın ve şerrin yollarını gösterdiği şeklinde yorumladığını nakletmiştir.¹¹³

Mâverdî, ilim-âlim meselesine de özel önem göstermiştir. Âlimlerin tevazu sahibi olması, her bilenden daha çok bilenlerin olabileceğini akıldan çıkarmamak gerektiğini dile getirmiştir. Bu düşüncesini desteklerken En'âm 6/83 âyeti bağlamında sözü müfessirlere havale ederek her âlimin üstünde daha bilgili âlimlerin olduğunu ve bu silsilenin Allah Teâlâ'ya kadar varacağını ifade ettiklerini söylemiştir. Bundan sonra bazı hâkim ve ediplerin sözlerini naklettikten sonra kendisinin de bu görüşte olduğunu yani bilginin sınırı

¹⁰⁷ Özmen, *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin Hadis Anlayışı -Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn İsimli Eseri Özelinde*, 54.

¹⁰⁸ أَقْرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هُوَيْهْ

¹⁰⁹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 33.

¹¹⁰ el-Beled 90/10.

¹¹¹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 133.

¹¹² Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 33.

¹¹³ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 133.

olmadığını, ilimde daha ileri seviyelerde âlimlerin olabileceğinin ve tevazu ile hareket edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Katâde b. Diâme'nin 114 âyetini "Yâkup kendisine öğretilenlerle amel ederdi." şeklindeki tefsirini nakletmiştir.¹¹⁵

Bir başka örnekte de Tâhâ sûresinin 50. âyetinin tefsirinde Katâde'den "Allah her şeye kendi düzenini sağlayacak kabiliyet vermiş ve ona yolunu göstermiş"; Mücâhid'den "Allah Teâlâ her varlığa faydalanabileceği bir beceri ve ona nasıl geçinilebileceğini öğretmiş; İbn Abbas'tan da "Allah her şeye eşini vermiş ve onunla nasıl birlikte olacağını yolunu da göstermiş." şeklindeki rivâyetleri aktarmıştır.¹¹⁶ Yine İmam Dahhâk'ın (öl. 105/723) لِيُنذَرَ مَنْ كَانَ حَيًّا "…diri olanları uyarması…" ¹¹⁷ geçen "hayy" kelimesini akıl olarak anladığını söylemiştir.¹¹⁸ Süfyan b. Uyeyne'nin (öl. 198/814), Nahl sûresi 90. âyette geçen "adl" kelimesini, Allah için yapılan amellerde gizli ve aşikâr yapılanların eşit olması; "ihsanı" gizli olan amelin aşikâr olandan daha güzel olması; "fahşa ve münkeri", açıktan yapılan amelin gizli olan amellerden daha güzel bulunması şeklinde tefsir ettiğini söyler. İsmi zikretmediği bazı müfessirlerin de "adl" kelimesini kelime-i şahadet; "ihsan" kelimesini Allah'ın emir ve yasaklarına sabretmek, gizli ya da aşikâr olarak Allah'a kulluk etmek; "akrabayı görüp gözetmeyi" silâ-ı rahim; "fehşâ'yı" zina; "münkeri", çirkin; "bağy'ı" ise kibir ve zulüm şeklinde yorumladığını aktarır.¹¹⁹

Tâhâ sûresinin 125. âyetindeki مَعِيشَةً ضَنْكًا ifadesini, İkrime'nin "haram kazanç", İbn Âbbâs'ın "harcananın yerinin doldurulacağına inanan kişilerin yaptığı infak", Yahya b. Muâz'ın ise "dirhem, akreptir" şeklinde yorumladığını nakletmiş ve akabinde de ediplerin ve dil alimlerinin görüşleriyle ifadeyi açıklama yolunu tercih etmiştir.¹²⁰

İbn Abbâs'ın عِلْمٍ أَوْ آثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ "Eğer iddianız gerçek ise bana, bundan bir bilgi kalıntısı getirin."¹²¹ âyetindeki آثَارَةٍ kelimesinin "yazı" anlamında olduğunu; Mücâhid'in de Bakara sûresi 269. âyette geçen hikmet kelimesini "yazı" olarak tefsir ettiğini nakletmiştir.¹²² Yine Kur'ân'da geçen bütün hayr kelimelerini Mücâhid b. Cebr'in "mal ve servet" olarak tefsir ettiğini,¹²³ Mü'minûn sûresinin 71. âyetinde geçen الْحَقُّ kelimesini de müfessirlerin "Allah" olarak tefsir ettiğini söylemiştir.¹²⁴

114 Yûsuf 12/68.

115 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 72.

116 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 207-208.

117 Yâsîn 36/40.

118 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 20.

119 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 110.

120 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 214.

121 el-Ahkâf 46/4.

122 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 67.

123 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 217.

124 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 209.

4.1.2.3. Müfessir Yorumlarından Tercihleri

Mâverdî âyet izahlarında tefsir tarzına uygun olarak önce âyetleri ve hadisleri daha sonra da sahâbe ve tabiîn âlimlerinin izahlarını tercih etmiştir. Esasında genel usûlü de budur. Zira hemen hemen âyetle atıf yaptığı bütün konulara hadisle izah yolunu seçmiş ve Hz. Peygamber'in tefsirini tercih etmiştir.

O bazı âyetlerin izahında müfessirlerin görüşlerini nakletmekle yetinmiştir. Bu durumlarda bazen muvafakat ettiğini gösteren ifadeleri olsa da çok defa bunu açıklamaya gerek duymamıştır. Ancak genel kabulünün muvafakat olduğu ifadelerinden açık olarak anlaşılmaktadır. Önce âyeti, sonrasında müfessirlerin yorumunu naklettikten sonra kendi yorumunu müfessirlerin yorumuyla paralel sunarken bu âyetin başka yorumları olduğu halde kendi yorumuyla örtüşen yorumu tercih ettiği gözden kaçmamaktadır. Gösterişin şirkle ilişkisini ortaya koymak üzere *وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا* âyetini¹²⁵ Hasan Basrî'nin "Gösteriş için sesini yükseltme, utanarak da kısma" yorumuyla nakletmiştir.¹²⁶ Mâverdî yine bu kısımda Nahl 16/90 âyetini Süfyân b. Uyeyne'nin riya bağlamındaki yorumuna yer vermiştir.¹²⁷

Diğer bir örnekte de "O, içinizden peygamberler çıkardı, sizi hükümdarlar yaptı." anlamındaki Mâide sûresinin 20. âyetinin açıklamasında İbn Abbâs ve Mücâhid'in "Oturacak bir evi, bir eşi ve bir hizmetçisi olan kimse meliktir." şeklinde yorumlarını nakletmiş, akabinde "Kimin bir evi bir de hizmetçisi varsa o meliktir."¹²⁸ anlamındaki hadisi zikretmiş ve bu yaklaşımın doğru olduğuna işaret etmiştir. Açıklamasında da bir kimsenin eşi ve hizmetçisinin olması halinde onun emir ve talepleri yerine getirilir ayrıca evi de olursa kimsenin onu rahatsız etmesi mümkün olmaz.¹²⁹ şeklinde kanaatini belirtmiştir.

4.1.3. Özgün Tefsiri

Mâverdî bazı âyetlere ilişkin kendi görüşlerini kitabına yansıtmıştır. Bazı bölümlerde âyetleri kendi düşüncelerini desteklemek amacıyla kullandığı gibi müfessir yorumlarını da aynı amaca matuf olarak vermiştir. Örneğin "Artık her kim rabbine kavuşmayı bekliyorsa dünya ve âhirete yararlı iş yapsın ve rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın."¹³⁰ âyetindeki *وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا* ifadesinin müfessirlerce *hiç kimsenin ameli ile gösteriş yapmaması* şeklinde yorumlandığını ifade etmiş akabinde de, âyete atıfla riyanın şirk olduğunu

125 el-İsrâ 17/110.

126 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 110.

127 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 110.

128 "مَنْ كَانَ لَهُ بَيْتٌ وَخَادِمٌ فَهُوَ مَلِكٌ" Bu metinle ilgili kaynaklarda farklı görüşler vardır. Geniş Bilgi için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/161; ayrıca bk. Özmen, *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin Hadis Anlayışı -Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn İsimli Eseri Üzerinde*, 129.

129 Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 214.

130 el-Kehf 18/110.

çünkü riyakâr bir kişinin Allah rızası için yapılması gereken bir ameli bu kastın dışında bir anlayışla yaptığını söylemiştir.¹³¹

Müellif ضَعِيفًا الْإِنْسَانُ¹³² âyetini “insan muhtaç olduğu şeye sabredemez, aciz olduğu şeye de tahammül edemez.” şeklinde tefsir etmiştir. Müellif insanı diğer varlıklara kıyasla daha muhtaç bir yerde konumlandırarak insan cinsinin birbirlerine muhtaç olduğunu ifade etmiş ve başkasından yardım talebinde bulunmasını da fitrî ihtiyaçlar zemininde değerlendirmiştir. Bir şeye muhtaç olmayı o şeye fakirliğin göstergesi, bir şeye muhtaç olan kişiyi de o şeye karşı aciz olarak görmüştür. Mâverdî insanın kendini müstağni görmesi halinde azgınlık duygusunun insanın tabiatına yerleşeceğini ve kendini güçlü görmesi halinde taşkınlık yapabileceğini söylemiş ve ‘Alak sûresi 6-7 âyetlerini de bu sözlerine delil göstermiştir. Ayrıca insanın en güçlü olduğu konularda eksikliklerine bir şahit, en açık meselelerde bile acziyetine bir delil olduğunu ifade etmiştir.¹³³

O, çoğu zaman zıt veya ilişkili kavram ya da hasletleri karşılaştırır ve taraf olduğu davranışı âyet, hadis ve hikmetli sözler çerçevesinde anlatmıştır. Bu delilleri sıralamadan önce de kendi düşüncesine yer vermiştir. Örneğin cömertlik sınırını aşan kimseyi malını saçıp savuran müsrif insan şeklinde tarif etmiştir. Bu davranış sahibinin kınanmaya layık olduğunu söylemiş ve “*İsraf etmeyin. Allah İsraf edenleri sevmez.*” âyetini¹³⁴ delil getirmiştir.¹³⁵ “*Bilenlerle bilmeyen bir olur mu?*”¹³⁶ âyetini âlim ile cahil arasında eşitsizliğe; yine “*...ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır.*”¹³⁷ âyetini Allah’ın emir ve yasaklarını ancak âlimlerin anlayabileceğine delil göstererek âyetleri kendi tercihleriyle açıkladığını göstermiştir.¹³⁸ Bu örneklerde Mâverdî’nin tefsir yaparken öncelikle özgün düşüncelerini ortaya koyduğu akabinde de konuya ilişkin âyetleri istişhad unsuru olarak sıraladığı görülmektedir.

Mâverdî, “*O halde önemli bir işi bitirince hemen diğerine koyul, sadece rabbine yönel.*”¹³⁹ âyetlerinin izahında “insanların en hayırlısının dünya için ahireti, ahireti için dünyasını terk eden olmadığını en hayırlı olanın dünya için yeteri kadar çalışıp ahiret için de çalışan ve bunlardan nasibini alan kişilerin

¹³¹ Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 110.

¹³² en-Nisâ 5/28.

¹³³ Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 132.

¹³⁴ el-A’râf 7/31.

¹³⁵ Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 187.

¹³⁶ ez-Zümer 39/9.

¹³⁷ el-Ankebût 29/43.

¹³⁸ Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 41.

¹³⁹ el-İnşirâh 94/7-8.

olduğunu" ifade etmiştir.¹⁴⁰ Akıl-heva, hilm-gazap zıtlıklarını da bu şekilde ele almıştır.¹⁴¹

Tek bir kelime ya da kelime öbekleri gibi çok kısa açıklamalarla tefsir yorumları da olmuştur: "Lût, "Keşke benim size karşı koyacak bir gücüm olsaydı veya güçlü bir desteğe dayanabilseydim!" dedi."¹⁴² âyetini "Beni koruyacak bir aşiretim olsaydı."¹⁴³ şeklinde yorumlamıştır.

Mâverdî, bazı kelimelerin tahlillerine de yer vermiştir. O, aklın karşısında konumlandığı *heva*¹⁴⁴ kelimesinin zillet manasında ve aslının *hevan* olduğunu ancak hataen "n" harfinin düşürüldüğünü bir bedeviye atıfla nakletmiştir. Burada kelimelerin iştikakiyle ilgili bilgileri vermiş ve bu nakli doğrulamak için de bir şiir istişhâd etmiştir.¹⁴⁵ Fakat, burada örnek verdiği kelimedeki sarfî değişikliği âyetler üzerinden ele almamıştır.

Mâverdî, Rûm 30/21. âyetteki (مَوَدَّةً) kelimesini muhabbet, (رَحْمَةً) kelimesini de "merhamet" ve "şefkat" olarak tarif eder. Bundan sonra da Hasan Basrî'nin farklı bir yorumunu aktarır ve meveddeti, "erkek kadın ilişkisi, rahmeti de cinsel birliktelikte meydana gelen çocuk olarak anlar. Aynı bağlamda Nahl 16/72'de geçen (حَفْدَةً) kelimesi ile ilgili Abdullah b. Mes'ûd, erkeğin kızlarının kocaları yani damatlar; Abdullah b. Abbas, erkeğin çocukları ve çocuklarının çocukları diğer bir görüşünde de erkeğin karısının önceki eşinden çocuklarıdır şeklindeki yorumlarını nakleder. Burada Mâverdî de kelimeye ilişkin bir yorum yapar ve torunlara (حَفْدَةً)denmesini iş yapmada hızlı olmalarına dayandır. Bu düşüncesini desteklemek üzere de "sana itaat etmek için çalışmaya koşarız." anlamındaki وَإِلَيْكَ نَسْعَى وَنَحْوِدُ ifadesini gösterir.¹⁴⁶

Mâverdî'nin âyet kelimelerini klasik yaklaşımla izah ettiği, öncelikle âlimlerin kelime hakkındaki filolojik yaklaşımlarını naklettiği görülmektedir. Mâverdî'nin şiirle istişhâd kelimelerin kök anlamını açıklamaktan ziyade anlattığı konuların mesajını daha edibane vermek amacı ağır basmaktadır. Bu da onun farklı ilim alanlarındaki geniş müktesebatını göstermektedir.

4.1.4. Yararlandığı Diğer İlimler

Mâverdî, eserinde Kur'ân ilimleriyle ilgili kavramlara zaman zaman atıflar yapmıştır. Muhkem-müteşabih, mücmelin beyânı, müşkilin tefsiri konularında yaptığı teorik açıklamaları buna örnektir. Ayrıca bu konularla ilgili izahları Mâverdî'nin teorik düzeyde de bu ilimlere ilişkin ilgisine ışık tutmaktadır. Müellife göre, Hz. Peygamber'in mücmeli beyan, müşkili tefsir,

¹⁴⁰ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 132.

¹⁴¹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 72, 244-245.

¹⁴² Hûd 11/80.

¹⁴³ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 150.

¹⁴⁴ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 33.

¹⁴⁵ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 34.

¹⁴⁶ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 154.

birden çok manaya muhtemel lafızların kastını tespit yetkisi vardır. Bu yetki de onun Kur'ân tefsirindeki vukufiyetiyle ve kendisine bu konuda verilen yetkiyle ilgili görmüştür.¹⁴⁷ Burada da “İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve düşünsünler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.”¹⁴⁸ âyetini delil göstermiştir. Bu âyet Hz. Peygamber’e tanınan tebliğin yanında beyan yetkisine de delil olarak gösterilir. Zira sünnetin Kur’an karşısındaki en önemli fonksiyonlarından biri beyan edici özelliğidir. Bu durum nazari bir çıkarım veya delalet yoluyla elde edilen bir tevil değil Kur’ân’ın muhtelif âyetlerde ifade ettiği bir husustur.¹⁴⁹ Mâverdî, Hz. Peygamber’in açıklama yetkisinin yanında âlimlere de açıklama ya da hüküm çıkarma yetkisinin verildiğinden bahseder. Bu yetki sayesinde ictihâd eden âlimlerin bundan mükafat alacağını bir âyetle delillendirmiştir.¹⁵⁰ Ona göre Kur’ân’da anlamı kapalı bırakılmak sûretiyle âlimlerin anlayışına havale edilen kısımlar vardır ki¹⁵¹ bu konuda gayret sarf eden âlimlerin bunlara muttali olacağını ifade etmiştir.

Mâverdî eserinde az da olsa fıkha dair bilgi ve değerlendirmelere yer vermiştir. Bu bağlamda ibadet konularına yaptığı atıflar örnek verilebilir. Örneğin insanın mükellef bir varlık olduğu vurgulanırken Bakara sûresinin 286. âyetini delil göstererek Allah’ın hiç kimseye gücünün üstünde bir tekifte bulunmayacağını ifade etmiştir. Yine bu manada olmak üzere insana dinde hiç bir zorluk yüklenmediğini söylemiştir. O, namaz ve oruç gibi bedenî, zekat ve keffaret gibi mâlî, hac ve cihad gibi hem mâlî hem de bedenî ibadetler olmak üzere Allah’ın kullarını yapmakla sorumlu tuttuğu ibadetleri üç başlıkta kategorize etmiştir.¹⁵²

Bir insanın iman ettikten sonra sorumlu olduğu ilk amelinin namaz olduğu vurgulanmış, orucun farzietindeki hikmet Mâide sûresi 75. âyetle ilişkilendirilerek anlatılmıştır. Ayrıca Allah’ın insanlara her namazın cinsinden nafîle ibadetleri de lütfettiğini, bunlar vesilesiyle müminlerin daha fazla sevaba nail olabileceklerini ifade etmiş ve tüm bu ibadetler ve bir iyiliğe karşı vadedilen on kat sevap müjdesi âhiret kazanımlarıyla ilişkilendirmiştir.¹⁵³

Bir ahlâk kitabında en çok rastlanan durumlardan biri de tasavvufi yorum ve hikayelere yer vermesidir.¹⁵⁴ Ancak Mâverdî’nin eserinde, bu etkiler çerçevesinde tefsir örnekleri tespit edilememiştir. Bunun yanında kelâmî yorumlara yer vermediği gibi kıraatlara da herhangi bir atfı görülmemiştir.

147 Mâverdî, *Edebü’-d-dünyâ ve’-d-dîn*, 94-95.

148 en-Nahl 16/44.

149 Güven Ağırkaya, “Kur’an ve Sünnet Birbirinin Neyi Olur?”, *Diyanet İlmî Dergi* 57/4 (2021), 1048-1050.

150 el-Mücâdele 58/11; Âl-i İmrân 3/7.

151 Mâverdî, *Edebü’-d-dünyâ ve’-d-dîn*, 95.

152 Mâverdî, *Edebü’-d-dünyâ ve’-d-dîn*, 286.

153 Mâverdî, *Edebü’-d-dünyâ ve’-d-dîn*, 94-95.

154 Selim Türcan, “Kınalızâde Ali Efendi’nin Ahlâk-ı Alâî’sindeki Ayetlere Yaklaşım Biçimi”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 132.

4.1.5. İsrâiliyyattan Alıntılar

Tefsir külliyyatında İsrâiliyyât türü rivâyetlere yer verildiği bilinen bir gerçektir. Mâverdî de bu eserinde söz konusu kaynaklara bazı yerlerde başvurmuştur. Örneğin “*Eğer şeytandan bir vesvese seni dürtüklerse hemen Allah’a sığın! Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir.*”¹⁵⁵ âyetinin tefsirinde açıklama yaparak şeytanın kışkırtmasını” “şeytanın kızdırması” olarak değerlendirir. Bu durumda da Allah’a sığınmayı, cahillikten sakınmayı, insandaki kızgınlığı neyin gidereceğini en iyi Allah’ın bilebileceğini ifade eder. Bu açıklamalarından sonra Tevrat’tan şu nakli yapar: “*Ey Ademoğlu! Öfkelendiğin zaman beni hatırla ki ben de öfkelendiğim zaman seni hatırlayayım da cezalandırdıklarımın seni ayrı tutayım.*”¹⁵⁶

Tevrat kaynaklı bu açıklamaları, onun da İsrâilî bilgilerden az da olsa iktibaslar yaptığını göstermektedir. Ancak onun İslâm akaidine aykırı olarak değerlendirilebilecek alıntısı tespit edilememiştir.

Sonuç

Mâverdî’nin *Edebü’-dünyâ ve’-d-dîn* adlı eseri doğrudan bir tefsir kaynağı olmamakla birlikte klasik tefsir tekniklerinden bir kısmına yer vermesi itibariyle müellifin konulu tefsir yaklaşımını tespite yarayan vasıflar taşımaktadır. Pek çok alanda eserler vermiş olan Mâverdî bu eserinde edeb-ahlâk çerçevesinde bireysel ve sosyal bir yaşamın parametrelerini Kur’ân’ın ve hadislerin ışığında ortaya koymayı amaçlamıştır. Konuları ele alırken âyetleri ve onlara ilişkin başkalarınınca yapılan yorumları istişhâd için kullanmıştır. Nüzûl dönemine fazla atıf yapmaksızın daha çok âyetlerin taşıdığı mesajları, kendi düşünce sistematığına uygun düşecek şekilde yansıtmaya özen göstermiştir. Âyetlerin genelinden bir hüküm çıkarmak yerine ele aldığı konulara âyetlerle ışık tutmayı tercih etmiştir. Onun konuları yorumlamada bilgi anlayışının merkez noktasına Kur’ân’ı yerleştirdiğini söyleyebiliriz.

Müellif bu eserinde, bir tefsir yönteminden bahsetmese de âyetleri yorumladığı araçların çeşitliliğine bakarak hem dirâyet hem riavâyet tefsir yöntemlerini kullandığını söyleyebiliriz. Delil olarak kullandığı âyetleri kimi zaman başka âyetlerle kimi zaman da hadis ve diğer rivâyet malzemeleriyle izah etmiştir.

Mâverdî, konuları detaylandırırken, âyet ve hadislerin yanında ashâb, tabiûn, tebe-i tabiûn ve diğer İslâm âlimlerinden pek çok rivâyetleri nakletmiştir. İlâveten ediplerin, hükemanın, belağatçıların sözlerinden, şairlerin şiirlerinden, Arap, İrân, Rûm ve Yunan kültüründen aldığı söz ve hikmetli ifadelerden de iktibaslar yaparak eserini zenginleştirmiştir. Kimi zaman sadece âyet ve hadislerle naklettiği konuların yanında, bazen de

¹⁵⁵ el-Arâf 7/200.

¹⁵⁶ Mâverdî, *Edebü’-dünyâ ve’-d-dîn*, 251.

yukarıda saydığımız geniş bilgi kaynaklarından istifade ederek okuyucuyu tatmin edecek edebî bir üslûbu tercih etmiştir. Bu geniş bilgi kaynaklarına başvurmasını, farklı okuyucu kitlelerine de hitap etmeyi amaçlamasına yormak mümkündür. O, yararlandığı kaynaklardan ziyade, birkaç istisna hariç genelde İslâm âlimlerinin ismini zikretmiştir. Bu eserde açıkça atıfta bulunduğu herhangi bir tefsir kaynağı tespit edilememiştir. Bolca yer verdiği hadislerin senet ve metinleriyle ilgili değerlendirmelere de girmemiştir.

Hem idarecilere hem âlim tabakasına hem de bu sıfatları taşımayan çok geniş okuyucu kitlesine hitap ettiği eserinde gerek âyetlerin gerekse hadislerin zahiri anlamlarını almayı tercih etmiştir. Âyet izahlarında müfessirlerin hem birbirlerini destekleyen hem de karşıt olan görüşlerine yer vermiş ancak çoğunlukla kendi görüşüyle uyumlu görüşleri öne çıkarmıştır. Genellikle konu başlıklarından hemen sonra konuya ilişkin değerlendirmelerini ve konu hakkındaki birikimini vermeyi ya da ilerleyen paragraflarda bunu paylaşmayı ihmal etmemiştir.

Anlatılarında/açıklamalarında mesaj içerikli bir dil ve üslup kullanan müfessir, âyetleri zahiri anlamıyla yorumlamış bâtinî, işarî ya da tasavvufi yorumalara meyletmemiştir. Kendi dönemindeki olayları nüzûl dönemindeki olaylarla ilişkilendirdiğini söylemek mümkün görülmemektedir.

Mu'tezilî'ye meyletmekle itham edilmiş olmakla birlikte, elde ettiğimiz bilgiler müellifi sünnî tefsir ekolünün bir müntesibi olarak değerlendirmenin daha isabetli olacağını göstermiştir.

Hülasa; bireysel ve toplumsal ahlakî ilkeleri bu eserde ortaya koymayı hedefleyen Mâverdî, bunu yaparken konuları başta Kur'ân olmak üzere hadislerle, sahâbe ve sonraki dönem alimlerinin yorumlarıyla açıklamayı tercih etmiştir. Doğrudan tefsir eseri olmayan bu eserde yer verdiği âyetler özelinde bir kısım klasik tefsir tekniklerini kullanarak sosyal hayata ilişkin İslâmî kurallar manzumesini ortaya koyan örnek bir çalışma oraya koymuştur.

Kaynakça

- Ağırkaya, Güven. "Kur'an ve Sünnet Birbirinin Neyi Olur?". *Diyanet İlmi Dergi* 57/4 (2021), 1048-1050.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvût. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ty.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts.
- Bağdâdî, Ahmed Mübarek. "Mâverdi'nin Siyasi Düşüncesinde İnsan ve Toplum". çev. Mustafa Sarıbiyık. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2003), 77-99.
- Bağdâdî, İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakâtü'l-Henâbile*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.s.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. nşr. Abdülkadir Ahmed 'Atâ. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı., ts.
- Çağrıçı, Mustafa. "Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/406-408. Ankara, 1994.
- Çağrıçı, Mustafa. "İslam Ahlakı'nın Temel Kaynakları". *Dinî Yayınlar Kongresi*, 209-235.
- Çağrıçı, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Çiftçi, Osman Zahit. "Mâverdi Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2012), 81-99.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: es-Sa'âde, 1394.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen Gibb. *Studies on the Civilization of İslâm*. New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Alî. *Lisânu'l-Mîzân*. 7 Cilt. Muessesetu'l-E'lemî, 3. Basım, 1971.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebna'iz-zamân*. nşr. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Dâru Sadr, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyîn*. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- İbnu's-Salâh, Ebü 'Amr Takiyyuddîn Osmân b. Abdurrahmân. *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. nşr. Muhyiddîn Alî Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Bşîâru'l-İslâmiyye, 1992.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Beşşâr 'Avvâd - Mahmud Halîl, b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1412.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, ts.
- İlhan, İbrahim. *Ebü'l-Hasen El-Mâverdi'nin El-Hâvi'l-Kebîr Adlı Eserinde Fıkıh Metodolojisi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Kallek, Cengiz. "Mâverdi'nin Ahlâkî, İctimai, Siyasî ve İktisadî Görüşleri". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (01 Aralık 2004), 219-265.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Mektebetü'l-Meârif, 3. Basım, 2000.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. thk. Mustafa es-Sekâ. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. nşr. Abdü'l-Maksud bin Abdu'r-Rahim. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Oral, Murat. "el-Mâverdî'nin Mu'tezilîliği İthamının Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (29 Aralık 2017), 231-258.
- Oral, Murat. *Mâverdî ve İbnü'l-Cevzî'nin Tefsir Yaklaşımlarının Mukayesesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Özmen, Hüsnü. *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin Hadis Anlayışı -Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn İsimli Eseri Özelinde*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhü'l-ğayb* Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *el-Menâr*. 12 Cilt. el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1990.
- Sümertaş, Burhan. "Mâverdî ve en-Nüket ve'l-'Uyûn Adlı Tefsiri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 31-64.
- Türcan, Selim. "Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî'sindeki Ayetlere Yaklaşım Biçimi". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 123-137.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût – Hüseyin el-Esed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zirikî, Ebû Ğays Hayruddîn Muhammed b. Mahmûd-. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l- 'İlmi li'l-Melâyîn, 5. Basım, 2002.