

*Felsefe ve Din Bilimleri
Özel Sayısı*

Eylül/ September 2022

Sayı / Issue 32

ISSN: 2146 - 4901

e-ISSN: 2667 - 6575

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Şırnak University Journal of Divinity Faculty



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Yayıncı	Publisher
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Şırnak University Divinity Faculty
Yayımlandığı Ülke	Broadcast Country
Türkiye	Türkiye
Yayın Modeli	Release Model
Açık Erişim	Open Access
Yayın Periyodu	Published Period
Haziran - Aralık	June - December
Hedef Kitle	Target Audience
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin hedef kitle, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.	The target audience of Şırnak University Journal of Divinity Faculty is professionals who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field.
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe / İngilizce / Arapça	Turkish / English / Arabic
Ücret Politikası	Price Policy
Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.	No fee is charged from the author or institution under any name.
Hakemlik Türü	Type of Arbitration
En az iki uzman hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilir.	It is evaluated by at least two expert referees in accordance with the double-blind refereeing system.
Telif Hakkı	Copyright
Yazarlar, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.	The authors hold the copyright of their works published in Şırnak University Journal of Divinity Faculty. They have the right. But the legal responsibility of the articles belongs to their authors.
İntihal Kontrolü	Plagiarism Check
Ön kontrolden geçirilen makaleler, Turnitin veya Ithenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır.	Pre-checked articles are scanned for plagiarism using Turnitin or Ithenticate software.
Yönetim Yeri	Administration Place
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Tel: +90 486 216 40 08, Şırnak / TÜRKİYE	Şırnak University Faculty of Divinity, Mehmet Emin Acar Campus, 73000 - +90 486 216 40 08 Şırnak / TÜRKİYE

Yayın Tarihi **Publishing Date**

15 Eylül 2023 15 September 2023

e-mail: suifdergi@gmail.com

Dizinleme Bilgileri | Indexing Services



Sahibi / Owner

(On behalf of Şırnak University Faculty of Divinity)
Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Yazı İşleri Müdürü / Managing Director
Prof. Dr. İbrahim BAZ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Baş Editör / Editor in Chief
Doç. Dr. Hamdullah ARVAS | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARATAŞ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Yakup AKYÜREK	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Aykut KAYA	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Mehmet Latif ÇEVİK	Hakkari University, Hakkari, TÜRKİYE
Dr. Ayşenur ERKEN	Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
Dr. Nesim ASLANTATAR	İnönü University, Malatya, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Veli TATAR	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Münir ECER	Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Arş. Gör. Zeynel Abidin SOYSAL	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Abdullah Revaha AKAY	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Muhammed ŞAHİN	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Gülizar ARTUÇ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Öğrt. Gör. Engin OLAŞ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Delila ELÇE	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Mehmet Sabır ŞAYBAK	Bitlis Eren University, Bitlis, TÜRKİYE

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ruhullah ÖZ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Emin CENGİZ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Abdulkaki DENİZ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ahmet GÜL	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. İrfan YILDIRIM	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Harun TAKÇI	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. İsmet TUNÇ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Yunus İBRAHİMOĞLU	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Ahmet ÖZALP	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Yusuf EMRE	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yazım ve Dil Editörü / Writing Editor

Arş. Gör. Delila ELÇE | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

İbrahim Halil ERCİK | Milli Eğitim Bakanlığı, Bitlis, TÜRKİYE
Dr. M. Rashid ALDARSHAWI | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ	Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, TÜRKİYE
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR	Adıyaman University, Adıyaman, TÜRKİYE
Prof. Dr. Fadıl AYĞAN	Siirt University, Siirt, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet BİLEN	Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, TÜRKİYE
Doç. Dr. Yaşar ACAT	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Davut EŞİT	Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Doç. Dr. Fevzi RENÇBER	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Ata AZ	Yıldırım Bayezit University, Ankara, TÜRKİYE
Doç. Dr. Kasım ERTAŞ	Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Muhammed Nasih ECE	Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE
Doç. Dr. Yunus KAPLAN	Van Yüzüncüyıl University, Van, TÜRKİYE

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 6-35 | **Bilgiyi Ahlak Sahasında Konumlandırmak: Zagzebski'nin Erdem Teorisi**
Positioning Knowledge on the Realm of Ethics: Zagzebski's Virtue Theory
Tuba Nur UMUT
- 36-60 | **Şehristânî'nin Mefâtihu'l-Esrâr'da Hadis Kullanma Yöntemi**
Shahristānī's Method of Using Ḥadīth in Mafātīh al-Asrār
Abdulalim DEMİR
- 61-83 | **Aile İçi Şiddete Karşı Fikhî Tedbir ve Yaptırımlar**
Fiqh Measures and Sanctions Against Domestic Violence
Adem YENİDOĞAN
- 84-108 | **Tefsir Kaynakları Bağlamında Peygamberlik Yaşı**
Age of Prophethood in The Context of Tafsīr Sources
Ayşe Betül ORUÇ – Sümeyye SAYGIN
- 109-131 | **Yapay Zekâ Ve Hadis**
Artificial Intelligence and Hadith
Furkan ÇAKIR
- 132-157 | **Fıkh-ı Zâhir ve Fıkh-ı Bâtin Bağlamında Temizlik (Fütûhât-ı Mekkiyye Örneği)**
Cleaning within the Context of Fıkh-ı Dhâhir and Fıkh-ı Batin (al-Futûhât-ı Makkiyya Example)
Şeyda ÖZTÜRK – Mervener SOHTAOĞLU
- 158-186 | **Tesbih Namazı ile İlgili Rivayetlerin Analizi ve Fıkhi Görüşlerin Değerlendirmesi**
Analysis of Narrations about Şalâtal-Tasbīh and Evaluation of Fiqh Views
İsmail YALÇIN
- 187-218 | **Üniversite Öğrencilerinde Din-Kadın-Evlilik İlişisine Bakış (Atatürk Üniversitesi Örneği)**
A View On The Relationship Between Religion-Woman-Marriage In University Students (Atatürk University Example)
Lokman CERRAH
- 219-241 | **Şâfiî Mezhebinde Gâib Malın Satış Akdine Konu Yapılmasıyla İlgili Görüşlerin Analizi**
The Analysis of the Opinions Regarding the Undisclosed Goods Being Subject for Sale Contract in the Shafi'i Madhhab
Mehmet Selim ASLAN

- 242-268 | **Kur'ân-ı Kerîm'deki Bazı Dilsel Kullanımların Zarûret Olgusu ile İlişkisine Dair Bir İnceleme**
An Analysis on Relationship of Some Uncommon Linguistic Uses in the Qur'an with the Phenomenon of Poetic Necessity
Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU
- 269-290 | **Câhiliye Şiirinde Din Kavramının Semantik Tahlili**
Semantic Analysis of the Concept of Religion in Ignorance Poetry
Nurullah ORUÇ
- 291-315 | **Hidâne Konusu Bağlamında Mâlikî Mezhebi ve el-Müdevvenetü'l-üsrâ'nın Karşılaştırılması**
A Comparison of the Mâlikî Sect and al-Mudawwana al-Usrâ in the Context of the Issue of Custody (Hidāna)
Yakup DALMIZRAK
- 316-344 | **Fıkhü'l-Hadis Bağlamında Namazda Ellerin Bağlanmasıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi**
Evaluation of Narrations Related to Tie The Hands in Şalât in The Context Of Hadîth Fiqh
Murat MİRZAOĞLU
- 345-370 | **Ümmet Kavramı Çerçevesinde İdeal Davetçi Modeli: Tefsîrû'l-Menâr Bağlamında**
Ideal Guidance Model in the Framework of the Concept of Ummah: In the Context of the Tafsir al-Manar
Mehmet Emin ŞAHİN
- 371-393 | **Yükseköğretim Kurumları Sınavında Çıkan DKAB Sorularının Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı Çerçevesinde Analizi**
Analysis of RCEK Questions in the Higher Education Institutions Examination within the Framework of the Secondary RCEK Curriculum
Yakup UZUNPOLAT – Ahmet ÇAKMAK
- 394-416 | **Endülüslü Bir Usulcü; İmâm Şâtıbî'nin Tasavvufa ve Bazı Tasavvufî Meselelere Bakışı**
An Andalusian Methodist; Imam Shaṭībī's Views on Sufism and Some Sufi Issues
Ahmet AZ



Bilgiyi Ahlak Sahasında Konumlandırmak: Zagzebski'nin Erdem Teorisi

Positioning Knowledge on the Realm of Ethics: Zagzebski's Virtue Theory

Tuba Nur UMUT

ORCID: 0000-0003-0201-6228 | E-Posta: tndonmez@ankara.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Ankara University, Faculty of Divinity, Department of History of Philosophy
Ankara, Türkiye

ROR ID: [01wntqw50](https://orcid.org/01wntqw50)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Umut, Tuba Nur. "Bilgiyi Ahlak Sahasında Konumlandırmak: Zagzebski'nin Erdem Teorisi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 6-35.
<https://doi.org/10.35415/simakifd.1248797>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	29. 01. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	14. 04. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 09. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized - Three External (Üç Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (Evet) – Turnitin / Ithenticate
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Ahlak felsefesinin geçmişten bu yana en önemli kavramlarından olan erdem, epistemolojide de 1980 sonrasında gündeme alınmış, akabinde erdem epistemolojisi, felsefi araştırmanın gelişen alanlarından biri haline gelmiştir. Fail temelli bir yaklaşım olan erdem epistemolojisinde entelektüel erdem ne olduğuna ilişkin farklı anlayışlar alanda iki ana akımı, güvenilirci yaklaşım ve mesuliyetçi yaklaşımı ortaya çıkarmıştır. Entelektüel erdemleri karakter özellikleri olarak ele alan ve entelektüel erdemleri ahlakî erdemler ile yakınlaştıran mesuliyetçi yaklaşımın önde gelen ismi Linda T. Zagzebski'dir (1946-). *Zihnin Erdemleri* (1996) eserinde teorik ahlak ile normatif epistemoloji arasında bir ilişki kuran Zagzebski, epistemik değerlendirmenin ahlakî bir değerlendirme türü olduğunu öne sürer. Bu çalışmada öncelikle Zagzebski'nin erdem epistemolojisi tartışmalarında nerede konumlandığı gösterilmektedir. Akabinde çalışma, Zagzebski'yi bilgi ile ahlak arasında bağ kurmaya iten sebepleri tespit etmekte, onun erdem teorisinde bu bağın nasıl kurulduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu çerçevede Zagzebski'nin entelektüel ve ahlakî erdemleri yakınlaştırma kaygısı, yani teorisinin arka planındaki saikler çalışmada şu maddeler altında sunulmuştur: 1- Çağdaş felsefede natüralist yaklaşımların epistemolojide empirik çalışmaları öne çıkarması ve epistemolojinin normatif boyutunun ihmal edilmesi, 2- Kadim düşünceden kopan modern felsefede ahlakın çerçevesinin daraltılması ve epistemoloji ile ahlak arasındaki ortak hususlara dikkat çekilmemesi, 3- Epistemolojide mevcut yaklaşımların bilginin değeri problemine açıklama sunmada yetersiz kalması, 4- Eylem temelli modern ahlak kuramlarının sorunlu yapılarının epistemolojideki teorilere yansımaları, 5- İçselcilik ve dışsalcılık gibi epistemolojinin kendi iç tartışmalarında çıkmazların aşılabilmesi. Zagzebski, söz konusu problemleri gözeterik alternatif bir erdem teorisi teklif etmektedir. Onun teklif ettiği motivasyon temelli mesuliyetçi erdem anlayışına göre erdem iki bileşenden oluşmakta, motivasyon unsurunun yanında güvenilir başarı unsurunu da ihtiva etmektedir. Zagzebski, motivasyon temelli erdem teorisini hem entelektüel erdemlere hem de ahlakî erdemlere ilişkin değerlendirme sunabilecek vüsatte kurgular. O, teorisini dahilinde etik ile epistemoloji arasındaki benzerlikleri ve ilişkileri göstermeye çalışır. Üstelik Zagzebski, erdem teorisinin epistemolojide değer problemi, bilginin tanımı, Gettier meseleleri gibi problemlere çözüm sunduğunu öne sürer. Teorisinin diğer teorilere göre avantajlarını ortaya koyar. Söz konusu yaklaşım Zagzebski nazarında ahlakî ve epistemik değerlendirme arasındaki keskin ayrımı anlamsızlaştırmaktadır. Bu itibarla o, ahlakın sahasını genişleterek entelektüel erdemlerin ahlakî erdemlerin bir türü olduğunu, normatif epistemolojinin ise etiğin bir alanı olduğunu savunur. Söz konusu teorik çerçevede ahlakta eylemlerin değerlendirilmesine paralel bir şekilde inançlar değerlendirilecektir. Ortaya koyduğu kaygılarla Zagzebski, çağdaş felsefeye ilişkin oldukça önemli sorunlara dikkat çekmiş, sorunları çözmeye yönelik teorisine de çok mühim bir teşebbüste bulunmuştur. Hususen erdem neliğine dair detaylı açıklamalar sunması, erdem teorisinin diğer yaklaşımlara göre avantajlı olduğu noktalara işaret etmesi, erdem motivasyon birleşeni ile yetinmeyip başarı unsuruna da dikkat çekmesi, entelektüel erdemler ve ahlakî erdemler arasındaki ilişkileri, yakınlığı göstermesi, Zagzebski'nin erdem teorisinin dikkate değer yönlerini oluşturur. Zagzebski, teorisinde normatif epistemoloji ile teorik etik arasındaki irtibatı gösterecek hususları ortaya koymaktadır. Bununla birlikte kanaatimizce Zagzebski'nin erdem teorisi ile ahlak sahasını genişletme iddiasında bulunmasından ziyade etik ve epistemoloji arasındaki bağlantıyı tesis etme iddiasında kalması, onun teorisini daha savunulabilir kılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Erdem Epistemolojisi, Mesuliyetçilik, Linda Zagzebski, Entelektüel Erdemler, Ahlakî Erdemler.

Abstract

The concept of a virtue, which is very important in ethics since its beginning, has been adopted by epistemologists in the 1980s, and then, virtue epistemology has become a growing field of philosophical inquiry. In virtue epistemology, which is an agent-based approach, different understandings of what intellectual virtue is have revealed two main streams, the reliabilist approach, and the responsibilist approach. T. Zagzebski (1946-) is the leading name of the responsibilist approach, which considers intellectual virtues as character traits for cognitive achievement and closes intellectual virtues with moral virtues. Zagzebski, who establishes a relationship between theoretical ethics and normative epistemology in her *Virtues of the Mind* (1996), argues that epistemic evaluation is a type of moral evaluation. This study first shows where Zagzebski is positioned in virtue epistemology. Afterward, the study states the reasons that lead Zagzebski to establish a link between knowledge and morality and tries to show how this link is established in her virtue theory. In this context, Zagzebski's concern to bring intellectual and moral virtues closer, that is, the motives behind her theory are presented under the following themes in this study: 1- Emphasizing empirical studies in epistemology in contemporary philosophy by naturalist approaches and disregarding the normative dimension of epistemology, 2- Narrowing the framework of morality in modern philosophy, which moves away from ancient thought and the lack of attention to the common points between epistemology and ethics, 3- Inadequacy of existing approaches in epistemology to provide an explanation for the value problem for knowledge, 4- Reflection of problematic structures of action-based ethical theories on theories in epistemology, 5 -Inability to overcome problems such as Internalism and Externalism in epistemological debates. Zagzebski proposes an alternative virtue theory by considering these problems. Her motivation-based responsibilist virtue theory includes components of motivation and reliable success. Zagzebski's motivation-based virtue theory is capable of providing an evaluation of both intellectual and moral virtues. Zagzebski tries to show the similarities and relations between ethics and epistemology within her theory. In addition, she reveals that virtue theory offers solutions to problems such as the definition of knowledge, Gettier issues, and value problem in epistemology. She shows the advantages of theory over other theories. This approach renders the sharp distinction between moral and epistemic evaluation meaningless in Zagzebski's view. In this respect, she extends the field of morality to cover the normative aspects of cognitive activities and argues that intellectual virtues are types of moral virtues, and normative epistemology is a branch of ethics. In this theoretical framework, beliefs will be evaluated in parallel with the evaluation of actions in morality. With her theory, Zagzebski drew attention to critical problems related to contemporary philosophy and made a significant attempt to solve these problems. In particular, Zagzebski's virtue theory provides detailed explanations about what virtue is, points out to advantages of her theory over other theories, draws attention to the reliable success as well as the motivation component, and shows the relationships and closeness between intellectual and moral virtues, which constitute the remarkable aspects of the virtue theory. Zagzebski, in her theory, reveals the points that show the connection between normative epistemology and theoretical ethics. However, it would be more defensible for Zagzebski to remain in the claim of establishing the connection between ethics and epistemology rather than expanding the range of ethics.

Keywords: History of Philosophy, Virtue Epistemology, Responsibilism, Linda Zagzebski, Intellectual Virtues, Moral Virtues.

Giriş

Felsefenin temel alanları arasındaki irtibat, bütünlüklü bir dünya görüşünün varsayıldığı kadim ve klasik dönem felsefî düşüncesinde, Platon, Aristoteles, İbn Sina, Aquinas gibi sistem filozoflarının görüşlerinde net bir şekilde görülebilmektedir. Modern sonrası dönemde bütünlüklü yapıların parçalanması, sistem felsefeleri dahilinde söz konusu ilişkilerin kurulma imkanını büyük ölçüde ortadan kaldırmış, günümüzde diğer bilimlerde olduğu gibi felsefî araştırmada uzmanlaşmaların artması, felsefî ilgilerin spesifik hale gelmesi ise bu ilişkileri kurma teşebbüslerini yahut irtibatların görünürlüğü azaltmıştır. Böylesi bir vasatta, “erdem” kavramı üzerine bina edilen bir araştırma zemini, birçok kimseye ahlak alanını çağrıştıracaktır. Son birkaç on yıldır epistemoloji tartışmalarında yer bulan “erdem epistemolojisi” terkihi ile neyin kastedildiği ve erdem kavramının epistemoloji ile ilişkisinin nasıl kurulduğu ise izah gerektirebilecektir. Esasında bu izah talebi oldukça anlaşılırdır; zira erdem epistemologları arasında da epistemik yahut entelektüel erdemlerin¹ neler olduğu, neleri içerdiği, ahlakî erdemlerle epistemolojinin irtibatı gibi sorulara verilen cevaplar arasında ihtilaflar mevcuttur.

Erdem epistemolojisinde mevcut ihtilaflar arasında öne çıkan akımlardan birinin, mesuliyetçi yaklaşımın önde gelen ismi, 1996'da yayımladığı *Zihnin Erdemleri (Virtues of the Mind)* eseri ile Linda T. Zagzebski'dir. Zagzebski'nin yalnızca teorik epistemoloji tartışmalarına odaklanan bir felsefeci olmadığını; çağdaş dünyada kendini gösteren yönelimleri, bağlamları da dikkate alarak epistemoloji ile ahlak arasında bir irtibat kurmaya çalıştığını belirtmek gerekir. Nitekim o, bilgiyi ahlakî kaygılardan ayıran tutumun alternatifini aramaya yönelir. Bu yöneliminde ahlak ve epistemolojiyi erdem teorisi üzerinden yakınlaştırmayı önerir.

Bu çalışmada öncelikle Zagzebski'nin görüşlerinin erdem epistemolojisinde nasıl konumlandığı ortaya konulacak akabinde onun entelektüel ve ahlakî erdemler arasındaki ilişkilendirme biçimi, onu söz konusu ilişkilendirmeye götüren saiklerle birlikte ele alınarak

¹ Çağdaş erdem epistemolojisi literatüründe “epistemik erdemler” ve “entelektüel erdemler” ifadelerinin genellikle birbirlerinin yerine kullanıldığı görülür. Ancak kadim ve klasik literatürde entelektüel erdemlerin çağdaş kullanımdan, hususen mesuliyetçi yaklaşımın kullanımından farklılık gösterdiğine, buradan hareketle bu iki kullanım arasında ayrıma gidilebileceğine ilişkin süregelen bir tartışma da mevcuttur. Bk. Hasan Yücel Başdemir, “Epistemik Erdemler”, *İnsan, Din ve Erdemlilik*, ed. Mustafa Çakmak - Hüseyin Algur, (İstanbul: Dem Yayınları, 2022), 87-89. Fakat Zagzebski epistemik ve entelektüel erdemler arasında fark gözetmediği için çalışmamızda söz konusu iki kavramsallaştırma arasında ayırım yapılmamıştır.

değerlendirilecektir. Neticede onun teşebbüsünün epistemolojiyi ahlak alanında konumlandırmaktan ziyade iki alan arasındaki irtibatı tesise hizmet ettiği kanaati aktarılacaktır.

1. Entelektüel Erdemleri Epistemolojide Merkeze Almak

Çağdaş epistemolojide meselelere yaklaşımlar en genel hatlarıyla inanç temelli ve fail temelli olmak üzere iki şekilde ele alınır. Erdem epistemolojisi, inancın ya da önermenin özelliklerinden ziyade epistemik değerlendirmede kişilerin özelliklerine odaklanmasıyla ikinci kategoriye girmektedir. Erdem kavramını epistemoloji tartışmalarına dahil eden erdem epistemolojisi, insan bilişine ilişkin değerlendirmeleri, entelektüel erdemler ve fail ile ilgili değerlendirmeler açısından, dolayısıyla failin bilgi oluşturma mekanizması açısından ele almayı önerir. Bu çerçevede inanç, entelektüel erdemlere sahip fail tarafından üretildiği için doğru inanç olma özelliğini haiz olabilecektir. Çağdaş epistemoloji literatürüne “erdem epistemolojisi” kavramsallaştırmasını dâhil eden Ernest Sosa'nın 1980 yılında² epistemolojide erdem merkezli yaklaşıma yönelik önerisinin ardından erdem epistemolojisi yaygın kullanılan bir kavram halini almıştır ve günümüzde erdem düşüncesinin epistemolojik meseleleri ele almada nasıl işlevsel olabileceği noktasında farklı yönelimlerin katkılarıyla söz konusu alan gelişmeye devam etmektedir.

Esasında epistemolojide entelektüel erdemlere vurgu tümüyle yeni bir teşebbüs olarak görülmez. Nitekim epistemolojide erdeme yapılan vurgu, felsefe tarihinde entelektüel erdemler ile ahlakî erdemler arasında ayırım yapan ve erdem teorilerinde kendisine müracaat edilen ismi, Aristoteles'i akla getirmektedir.³ Bu çerçevede erdem epistemolojisi, kökleri Antik Yunan felsefesine uzanan, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te entelektüel erdemlere yönelik vurgusunu kalkış noktası alan bir bilgi anlayışı olarak da görülür.

Erdem epistemolojisi literatüründe Aristoteles'e ve yaptığı ayırma da tartışmalarda sıklıkla işaret edilmektedir. Fakat Aristoteles'in ortaya koyduğu çerçeve büyük ölçüde dönemin bilişsel psikolojisine dayandığından, sabit bir insan doğası, ya da değişmeyen doğrular gibi hususları içerdiğinden Aristotelesçi analiz yeniden yorumlanmakta, yeni

² Sosa 1980 yılında yayımladığı “The Raft and the Pyramid (Sal ve Piramit)” başlıklı makalesi ile entelektüel erdem kavramını ortaya atmış, yayımlandığı dönemde epistemolojinin temel tartışmalarından olan temelcilik ve bağdaşırcılık arasındaki çatışmayı önlemeye çalışmıştır. Sosa'nın söz konusu yaklaşımı için bk. Kemal Batak, *Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi* (İstanbul: İz, 2017), 119-136.

³ Bk. Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç, 1997), 114-119 (1139a-1141a).

yorumlarda bilişsel bilimlerdeki yeni yönelim ve kabuller dikkate alınmaktadır.⁴ Yine Aristoteles'e dayanan erdem geleneğinde mutluluk, ahlakî ve entelektüel erdemli eylemlerden bileşenler içermektedir. Söz konusu düşüncede entelektüel erdemlerden hâsıl olan bir tefekkür, iyi bir yaşamın merkezi unsurlarından sayılır. Fakat Zagzebski'nin de dikkat çektiği gibi çağdaş bilişsel aktivite tefekkürden ziyade araştırma/soruşturma ile karakterize edilir. Dolayısıyla çağdaş söyleme uygun olması için Aristotelesçi kabullerde bazı değişiklikler yapılması gerekecektir.⁵

Erdem epistemolojisi erdemleri temel almakla birlikte farklı yaklaşımları barındıran bir alan görünümündedir. Bununla birlikte, tüm erdem epistemologlarının benimsediği bazı hususlara işaret edilebilir: Öncelikle, erdem epistemolojisi alanında çalışanlar, epistemolojinin normatif bir yönünün olduğu ve epistemik normlar, değer ve değerlendirme ile ilgilenmesi gerektiği konusunda hemfikirdir. Dolayısıyla epistemoloji betimleyici bir alan değil; delillerin nasıl değerlendirileceğini, inançların nasıl oluşturulacağı gibi bilgiye dair hususların "nasıl olması" gerektiğine dair görüşleri de içeren bir alandır. İttifak edilen bir diğer husus, epistemik gerekçelendirmede entelektüel erdemlerin merkezi bir konumda yer almasıdır. Failerin epistemik olarak değerli oluşları, onların inançlarına da değer atfetmemizi sağlar. Yani epistemik değerlendirme öncelikle failer için uygulanır. Belirli inançların epistemik durumu, inanca sahip kişinin özelliklerine bağlıdır ve bu özellikler tarafından açıklanır. Bu açıdan erdem epistemolojisi erdem etiği gibidir; zira erdem etiği teorileri de eylemlerin ahlakî durumunu ahlakî failerin özelliklerine atıfta bulunarak açıklar.⁶

Erdem epistemolojisinin, epistemolojideki temel tartışmalarına ilişkin iddiası olan bir yaklaşım olduğu ifade edilmelidir. Nitekim bilginin tanımı problemi birçok erdem epistemologu tarafından ele alınmakta, erdem epistemolojisinin şans faktörünü ortadan

⁴ Nitekim erdem epistemolojisinde çağdaş çalışmalar psikoloji ve diğer ilgili bilimlerdeki empirik çalışmaları da gözetmektedir. Bk. Abrol Fairweather, "Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science", *Virtue Epistemology Naturalized: Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science*, ed. A. Fairweather, (New York: Springer, 2014), 2-3.

⁵ Linda Zagzebski, "Intellectual Motivation and the Good of Truth", *Intellectual Virtue Perspectives from Ethics and Epistemology*, ed. Michael DePaul - Linda Zagzebski (New York: Oxford University Press, 2007), 141.

⁶ John Greco - Jonathan Reibsam, "Reliabilist Virtue Epistemology", *The Oxford Handbook of Virtue*, ed. Nancy E. Snow (New York: Oxford University Press, 2018), 728-729.

kaldırarak Gettier durumları için çözüm önerdiği,⁷ radikal şüpheci argümanlara cevap sunduğu,⁸ bilginin değeri tartışmasına ilişkin bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

Erdem epistemolojisine ilişkin güncel literatür incelendiğinde, entelektüel erdemlere ilişkin iki temel analiz dikkat çeker: Epistemolojideki güvenilirli yaklaşım ve mesuliyetçi yaklaşım, erdem merkezli bakış açısında da kendisine yer bulmuş, güvenilirli erdem epistemolojisi ve mesuliyetçi erdem epistemolojisi yaklaşımları alanda öne çıkmıştır.

Söz konusu iki yaklaşım nelerin entelektüel erdem olduğu, entelektüel erdemlerin bilgi süreçlerinde nasıl etkili olduğu gibi hususlarda ayrılmaktadır. Sosa, J. Greco, A. Goldman gibi isimler güvenilirli yaklaşım; Montmarquet, Code, Zagzebski, Battaly gibi isimler ise mesuliyetçi yaklaşım mensubu sayılır.⁹

1.1. Erdem Epistemolojisinde Güvenilirli Yaklaşım

Epistemolojideki güvenilirli yaklaşımların bir versiyonu olarak değerlendirilebilecek olan erdem güvenilirliğine göre bilgi, entelektüel erdem yoluyla üretilen doğru inanç olarak ele alınır. Sosa'nın entelektüel erdemden kastı güvenilir bir inanç oluşturma yetisi olduğu için erdem epistemolojisi başlangıçta güvenilirli yaklaşımın bir türü olarak gelişmiştir. Sosa başta olmak üzere güvenilirliciler, entelektüel erdemleri epistemik amaçlara, doğru inançlara güvenilir bir şekilde ulaştıran nitelikler addeder.¹⁰

Güvenilirciler Aristoteles'in benimsediği tarzda, başlıca entelektüel işlevimizin hakikat arayışı olduğunu savunur ve entelektüel erdemleri bu işlevi iyi bir şekilde yerine getirmeyi, doğruları güvenilir şekilde elde etmeyi sağlayan nitelikler olarak görür. Bu çerçevede, Aristotelesçi "teleoloji" vurgusu mevcuttur.¹¹ Fakat Aristoteles'ten ayrıldıkları bir husus söz konusudur. Aristoteles'in yaptığı ayırım gözetildiğinde, entelektüel erdemlerde kontenjan doğruların eylem ya da üretimi içeren erdemlere hasredildiği, diğer entelektüel erdemlerin değişmeyen, zorunlu doğrularla ilgili olduğu hatırlanacaktır. Oysa çağdaş epistemologlara göre entelektüel erdemler, güvenilir bir görüş, hafıza, tümevarım,

⁷ Sosa'nın yaklaşımı için bk. Batak, *Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi*, 97-118. Zagzebski'nin yaklaşımı için bk. Nebi Mehdiyev, "Gettier Sorununa Alternatif bir Yaklaşım: L. Zagzebski'nin Erdem Epistemolojisi", *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, ed. Nebi Mehdiyev (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 103-116.

⁸ Meryem Şahin, *Radikal Şüphencilik Tartışmaları Bağlamında Erdem Epistemolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁹ Başdemir, "Epistemik Erdemler", 85-86.

¹⁰ Erdem güvenilirliğinin de kendi içinde çok farklı versiyonları vardır. Sosa ile Greco'nun ya da Goldman'ın güvenilirli yaklaşımları farklılık gösterir. Greco - Reibsam, "Reliabilist Virtue Epistemology", 732-734.

¹¹ Heather Battaly, "Intellectual virtues", *The Handbook of Virtue Ethics*, ed. Stan van Hooft (Durham: Acumen Publishing, 2014), 181.

tümdengelim içeren, güvenilir inançlar oluşturan yetiler yahut yeteneklerdir. Bu çerçevede entelektüel erdemün güvenilir olması, yanlıştan ziyade doğru inançlar oluşturması anlamına gelse de hiçbir zaman yanılmayacağı anlamına gelmez. Entelektüel erdemlerin alışılmadık koşullarda, olağan dışı durumlarda doğruluk üretmesi beklenmez. Sözelimi görme yetisinin normal şartlar altında başarılı olması yeteriyken karanlıktaki cismi görememesi başarısızlığa hamledilmeyecektir.¹²

Güvenilirci yaklaşımda öne çıkan bir diğer kabul, failin entelektüel yetkinliğinin bu yaklaşımda güvenilir, doğruya yönelmiş bilişsel eğilimler olarak anlaşılmasıdır. Güvenilirciler, entelektüel erdemleri, uygun koşullar altında güvenilir bir şekilde gerçek inancı üreten bilişsel eğilimler, entelektüel yetenekler olarak ele alır. Bu çerçevede entelektüel erdemler doğuştan gelen yetenekler veya kazanılmış beceriler olabilir. Nitekim yetenek, yeterlilik ve benzeri kavramlar erdemle eşanlamlı olarak kullanılır.¹³ Yeti erdemleri olarak sayılan sezgi, hafıza, algı gibi yetiler de entelektüel erdemler arasına dahil edilir.¹⁴ Bu durum için şöyle bir örnek verilir: Sözelimi görmeye ilişkin yetkinlik doğuştan gelen bir erdemdir. Bu tür yetilerin varlığı ya da yokluğu üzerinde kontrolümüz olmadığı için sorumlu da sayılmayız. Fakat MR sonuçlarını yorumlamak sonradan kazanılmış bir erdemdir. MR sonuçlarını yorumlamak ve hastanın durumu hakkında güvenilir bir şekilde doğru inanç üretmek ise zaman ve pratik gerektirir.¹⁵

Güvenilirci yaklaşımda entelektüel erdemler, hususen “görme” gibi erdemler, herhangi bir motivasyon gerektirmez ya da kişinin doğruluğu önemsemesi gibi bir durum gerekli görülmez. Beynimiz ve gözlerimiz iyi çalıştığı sürece, görme yetisi güvenilir bir şekilde doğru inanç üretecektir. Nitekim doğruluğu önemseme motivasyonu edinmemiş olan çocuklar ve hayvanlar da güvenilir bir görme erdemine sahip olabilir.¹⁶ Dolayısıyla güvenilirci yaklaşım, bilgi yahut gerekçelendirmeye ilişkin koşulların inanan kimsenin bilinci tarafından erişilebilir olmasını gerektirmez. Bu ise erdem güvenilirciliğinin, diğer güvenilirci pozisyonlar gibi dışsal bir epistemoloji benimsediğini gösterir.¹⁷ Erdem güvenilirciliği özellikle Sosa'nın savunduğu şekliyle Gettier durumlarına ve

¹² Battaly, “Intellectual Virtues”, 181.

¹³ Greco - Reibsamén, “Reliabilist Virtue Epistemology”, 727-728.

¹⁴ John Turri - Mark Alfano - John Greco, “Virtue Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), ed. Edward N. Zalta (Erişim 20 Kasım 2022).

¹⁵ Battaly, “Intellectual Virtues”, 182.

¹⁶ Battaly, “Intellectual Virtues”, 182.

¹⁷ Greco - Reibsamén, “Reliabilist Virtue Epistemology”, 727-728.

“gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki bilgi tanımına yönelik cevaplarıyla öne çıkmıştır.¹⁸

1.2. Erdem Epistemolojisinde Mesuliyetçi Yaklaşım

Zagzebski'nin de savunduğu mesuliyetçi yaklaşım, entelektüel erdemleri bilişsel başarı için yararlı karakter özellikleri olarak ele alır. Bu çerçevede yaklaşım mensupları entelektüel erdemler ile ahlakî erdemler arasında bir yakınlaştırmaya gider. Normatif boyutuyla etik, nasıl eylememiz gerektiği hususunu ele alırken epistemoloji de entelektüel yaşamlarımızda nasıl düşünmemiz, nasıl bilgi üretmemiz gerektiğine odaklanır. Güvenilirci yaklaşım entelektüel erdemler ile ahlakî erdemler arasında ayırım yaparken mesuliyetçi yaklaşımda bu ayırım keskin değildir. Entelektüel erdemleri daha ziyade ahlakî karakter erdemleri gibi ele alan mesuliyetçi yaklaşım veya karakter temelli erdem epistemolojisi mensupları, entelektüel cesaret, dikkatli olma, entelektüel özerklik, açık fikirlilik, alçakgönüllülük gibi yetkin bir şekilde edinilmiş düşünce alışkanlıklarını entelektüel erdemler içinde sayarlar.¹⁹ Üstelik güvenilircilerden farklı olarak bilişsel yetileri, doğuştan kabiliyetleri erdem addetmezler.

Entelektüel erdemler mesuliyetçi yaklaşımda ahlakî erdemler gibi, üzerinde bir miktar kontrole sahip olduğumuz ve bu itibarla mesul olduğumuz, övgüye değer karakter özellikleri olarak görülür. Mesuliyetçi yaklaşım için güvenilir bir şekilde üretilen iyi epistemik amaçlar, doğru inançlar, entelektüel erdem için yeterli değildir ve hatta bazıları için gerekli bile olmayabilir. Oysa doğruluğu önemsemek, hakikate ilişkin kaygı duymak gibi iyi epistemik motivasyonlar her daim gereklidir. Bunun nedeni, mesuliyetçi yaklaşımın entelektüel erdemleri övgüye değer olarak görmesi ve övgünün yalnızca bizim mesul olduğumuz, kontrolümüzde olan şeylere taalluk etmesinden ötürüdür. Bu çerçevede mesuliyetçi yaklaşım, motivasyonlarımız üzerinde, doğru inançlar üretmekten daha fazla kontrole sahip olduğumuzu öne sürmektedir. Oysa doğru inançlar üretmemizi önleyecek kötü şans üzerinde hiçbir kontrolümüz yoktur.²⁰

Mesuliyetçi anlayışın da tek bir çizgide olduğu söylenemez. Tıpkı güvenilirciler gibi mesuliyetçiler de entelektüel erdemlerin bilgiyi tanımlamadaki rolü, entelektüel erdemlerin

¹⁸ Guy Axtell, “Recent Work on Virtue Epistemology”, *American Philosophical Quarterly* 34/1 (1997), 2.

¹⁹ Greco - Reibsam, “Reliabilist Virtue Epistemology”, 728.

²⁰ Battaly, “Intellectual Virtues”, 182.

nasıl karakterize edileceği gibi hususlarda ayrılırlar. Fakat odaklandıkları husus, inanca sahip kimsenin değerlendirmesini yansıtan karakter özellikleridir. İyi hafıza, iyi algı gibi bilişsel yatkınlıkları entelektüel erdemler olarak gören güvenilirlerden böylelikle ayrılırlar. Bu çerçevede dışsalcı pozisyonlardan uzak oldukları ifade edilmelidir.

Erdem epistemologlarından Lorraine Code, epistemik mesuliyeti entelektüel erdem olarak merkeze almış, bilginin pasif alıcıları olmadığını, aktif olduğumuzu ima edecek “mesuliyet” ifadesine odaklanmıştır. Fakat tıpkı güvenilirci yaklaşımda olduğu gibi Aristoteles’in “zorunlu doğrular”la ilişkilendirdiği entelektüel erdemlerin kontenjan doğrulara da ilişkin olduğunu savunan Code, ayrıca insan doğasını dinamik kabul etmiştir.²¹

Bir diğer mesuliyetçi erdem epistemologu Montmarquet ise Aristotelesçi ahlaki erdemlere benzer tarzda epistemik erdemleri ele almayı önerir. Motivasyona anlayışında merkezi bir rol veren Montmarquet için doğruluğu önemsemek ve uygun entelektüel eylemlerde bulunmak entelektüel erdemlere sahip olmak için yeterlidir. Montmarquet, doğru inanca ulaşmanın fazlasıyla şansa bağlı olması nedeniyle güvenilirliğin gerekli olmadığını öne sürmüştür. Nitekim o, bilim tarihine baktığımızda entelektüel erdeme sahip kişilerin yaratıcı, dikkatli, entelektüel olarak cesur olduklarına dikkat çekmiştir. Birçok bilim adamının savunduğu hususlar sonradan yanlışlanmıştır. Dolayısıyla onlar doğru inanç üretmede güvenilir değillerdir; fakat yanlışlanmış olmaları, entelektüel erdemlere sahip oldukları hususunu değiştirmemektedir. Entelektüel erdeme sahip olmada yanlışlıktan kaçınma ve doğruluğu elde etme motivasyonu, doğruluğa ilişkin kaygı duyma merkezîdir. Başkalarının görüşlerini de dikkate almak, entelektüel olarak temkinli olmak, entelektüel cesaret gibi entelektüel erdemler de, doğruluğu elde etme kaygısına yardımcı erdemlerdir.²²

Kendisinden önceki mesuliyetçi yaklaşımları yeterli görmeyen ve çeşitli açılardan eleştiriye tabi tutan Zagzebski, güvenilirci yaklaşımların ise erdem etiği ile neredeyse hiçbir bağlantısının olmadığını öne sürer. Güvenilirci yaklaşımı dışsalcı ve natüralist epistemoloji yaklaşımlarının bir türü gören Zagzebski,²³ içselci ve dışsalcı pozisyonlardan uzak durmak ister ve erdem kavramının esasında bu iki yaklaşımın aşırılıklarından kaçınacak bir konum temin ettiğini düşünür. Zagzebski'nin önerdiği pozisyon normatif epistemolojiyi ahlakın bir

²¹ Sarah Wright, “Virtue Responsibilism”, *The Oxford Handbook of Virtue*, ed. Nancy E. Snow (New York: Oxford University Press, 2018), 749.

²² Wright, “Virtue Responsibilism”, 750.

²³ Linda Zagzebski - Abrol Fairweather, “Introduction”, *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, ed. Abrol Fairweather - Linda Zagzebski (New York: Oxford University Press, 2001), 4.

dalı olarak görür. Ahlakî erdemlerin bir türü olarak entelektüel erdemleri ele alan Zagzebski, entelektüel erdemlerin etiğin inceleme konusu olduğunu da öne sürer. Söz konusu yaklaşımın epistemolojiyi etiğe indirgemek anlamına gelmediğini; aslında ahlakî değerlendirmenin alanını genişletmek olduğunu ifade eder.²⁴ Zagzebski'nin kastını anlamak ve değerlendirmek, onun erdem epistemolojisini, arka planı ile birlikte daha detaylı bir şekilde ele almayı gerektirir.

2. Zagzebski'nin Entelektüel ve Ahlakî Erdemleri Yakınlaştırma Kaygısı

Zagzebski'nin entelektüel erdemleri ahlakî erdemlerin altında ele alan, epistemik değerlendirmenin ahlakî değerlendirmenin bir türü olduğunu öne süren yaklaşımı, epistemik kaygılarıyla olduğu kadar çağdaş felsefî düşüncenin geldiği yere dair kaygılarıyla da ilişkilidir. Hususen modern sonrası felsefede natüralist epistemolojinin bilgiyi yalnızca doğal bir fenomen olarak ele alan yaklaşımı, değer alanı ile bilgi alanının keskin bir şekilde ayrılması gibi hususlar bu ilişkiyi yeniden kurgulamak için Zagzebski'yi motive eden nedenlerden gibidir. Bu nedenleri aşağıda başlıklar altında kategorize edip ele alacağız.

2.1. Epistemolojinin Normatif Boyutunun İhmal Edilmesi

Zagzebski, natüralist yaklaşımların epistemolojiyi empirik bilimlerin bir dalı haline getireceğine dikkat çekmektedir. Natüralist epistemoloji fiziksel dünyaya ilişkin bilgide başarılar ortaya koyduğu için cazip görünmektedir. Fakat söz konusu yaklaşım, mevcut başarılarından hareketle bilginin doğasının da empirik araştırmalar neticesinde elde edileceği iddiasını içermektedir. Oysa Zagzebski, psikoloji ve bilişsel bilimin epistemolojiye kayda değer katkılarının olduğunu teslim etse de insanın bilgiye ilişkin arzusunun empirik araştırmaların alanı ile sınırlanamayacağı görüşündedir. O, empirik araştırmaların, felsefe ve insanî ilimlerde bilginin doğası hakkında bizleri aydınlatmak için yeterli olmadığını savunur.²⁵

Epistemolojinin normatif kısmı, empirik başarıların gölgesinde kalmıştır ve bu sebeple Zagzebski'nin amacı, epistemolojinin etikle örtüşen yönüne dikkat çekmektir.

²⁴ Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), xiv-xv, 255-256.

²⁵ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 334-335.

Buradan hareketle o, bir ahlak teorisinin epistemoloji için önemli olan değerlendirmeleri de içerecek şekilde nasıl geliştirilebileceğini göstermeyi hedefler.²⁶

Epistemik değerlendirmeyi tabii özelliklere indirgemeyen Zagzebski'nin söz konusu değerlendirmesi, empirik boyutu göz ardı ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim o, erdem teorisinin değerlendirme sürecinde diğer teorilere kıyasla empirik unsurun daha çok yer bulduğuna dikkat çeker.²⁷ Teklif ettiği teori normatif yönüyle öne çıksa da teorinin natüralist yönüyle de ele alınabileceğini ifade eder; zira hem ahlakî hem entelektüel erdemlerde, erdem insan doğası ile ilişkilidir. Dolayısıyla benimsediği erdem epistemolojisinin normatif yaklaşım ile natüralist yaklaşım arasındaki çatışmalardan uzak kaldığını, ayrımları ortadan kaldırdığını savunur.²⁸

2.2. Ahlakın Çerçevesinin Daraltılması

Zagzebski'yi erdem teorisini tesis etmeye iten bir neden de ahlakın kuşatıcı boyutunu yeniden gündeme getirme kaygısıdır. Zagzebski, insanın gelişimi, tekâmülü ile ilgili hususları amaçlayan ahlakın kapsamının, Antik Yunan felsefesinde günümüzde anlaşıldığından daha kuşatıcı olduğuna dikkat çeker. Modern ahlak düşüncesi ise ahlakın kapsamını daraltmıştır. Modern düşünce ahlaki insanın tabiatını gerçekleştirmeyi amaçlayan bir sistem olarak görmekten ziyade bireyler arasındaki çatışmalarla başa çıkmak için ortaya konmuş bir dizi ilke addetmektedir. Böylesi bir çerçevede ahlak teorilerinde diğer insanları doğrudan etkileyen eylemlere, haklara ve ödevlere ilişkin açıklamalar yer bulmaktadır. Bu durum, ahlakın hem kişinin kendisiyle ilgili yönünü hem de toplumla dolaylı olarak ilgili olan yönlerini değersizleştirmektedir.²⁹

Epistemolojinin genellikle metafizikle, ahlakın ise siyaset felsefesi ve estetikle bir arada sınıflandırıldığına dikkat çeken Zagzebski, bu iki alan arasında ortak olan hususlara nadiren dikkat çekildiğinden dem vurur. İncanın değerlendirilmesi bilişsel eylemlerin değerlendirmesini içerdiğinden, bilişsel eylemler de bir tür eylem olduğundan Zagzebski, epistemik değerlendirmenin ahlakî değerlendirme ile yakınlaşmasının anlamlı olacağına dikkat çeker. Bu çerçevede ona göre epistemik değerlendirme bir tür ahlakî

²⁶ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 336.

²⁷ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 337-338.

²⁸ Zagzebski, - Fairweather, "Introduction", 5.

²⁹ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 255.

değerlendirmedir. Onları bağımsız görmenin, kendi içinde analiz etmeye çalışmanın her ikisinin de doğasını büyük ölçüde çarpıttığına işaret eder.³⁰

2.3. Epistemolojide Mevcut Yaklaşımların Değer Problemine İlişkin Açıklamalarının Yetersiz Kalışı

Epistemoloji ve ahlak alanlarını yakınlaştırma ve bir teori dahilinde ele alma, Zagzebski nazarında çağdaş epistemolojinin önemli tartışma konularından “değer problemi” için de bir çözüm sunacaktır. Bilgi sahibi olmaya niçin önem veriyoruz? Bilgi değerli ise niçin değerlidir? gibi sorular ekseninde ortaya konulan “değer problemi” tartışmalarında bilgiye araçsal değere sahip olmanın ötesinde bir değer atfetmenin mümkün olup olmadığı ele alınmaktadır.³¹

Bilgiyi analiz ederken öncelikle bilginin ahlakî boyutuna dikkat çekmek gerektiğini belirten Zagzebski, epistemolojinin değer alanıyla ilişkilendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Değer problemi bağlamında Zagzebski, “bilginin yalnızca doğru inançtan niçin daha değerli olduğu”nun açıklamasının da yer alması gerektiğini, bilginin değer verdiğimiz bir şey olarak tanımlanması gerektiğini savunur. Ona göre doğru inanç, belli amaçlara ulaştıran bir araç olması itibarıyla ya da yalnızca güvenilir bir yöntem sonucu üretildiği için daha iyi değildir. Bu bağlamda yapılan açıklamalar bilginin niçin değerli olduğunu izah için yeterli değildir. Zagzebski bilginin değerinin “içsel” bir şeyden gelmesi gerektiğini belirtir.³² Bilginin değerinin, doğrunun epistemik değerini aşan bir boyutu vardır. Zagzebski kendi yaklaşımında bu boyutu erdemlerle ilişkili olarak sunar.

Erdem teorisi, değer problemine ilişkin tartışmada Aristotelesçi geleneğe referansta bulunur. Bilindiği gibi modern felsefe öncesinde “iyi” ile “doğru” arasında temel bir birlik mevcuttur. Zagzebski, kendi felsefi yaklaşımı itibarıyla hala doğrunun iyi olduğunu düşünse de doğruluk kavramını günümüz düşüncesinin seleflerimizden farklı kullandığını, çağdaş düşüncede doğruluğun bir iyilik biçimi olarak ele alınmadığını hatırlatır. Doğru bir önerme, iyi bir insan gibi değildir. Doğru bir önerme, yanlış bir önermeden daha iyi de değildir.³³ Bilginin ahlakî kaygılardan ayrılmasının modern dünyadan, Descartes’tan miras kalan bir tutum olduğunu öne süren Zagzebski, bu tutumun tek seçenek olmadığını; tarihsel süreçte

³⁰ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 256, 336.

³¹ Duncan Pritchard, *Bilgi Felsefesi Nedir?*, çev. Hasan Yücel Başdemir (İstanbul: Küre, 2022), 27-34.

³² Turri vd., “Virtue Epistemology”; Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 260.

³³ Zagzebski, “Intellectual Motivation and the Good of Truth”, 136.

önemli bir alternatifin, Aristotelesçi yaklaşımın mevcut olduğunu hatırlatır.³⁴ Bu çerçevede bilgi, tıpkı mutluluk gibi “iyi”nin bir formudur. Ahlakî erdemlerin amacı *eudaimonia* iken entelektüel erdemlerin amacı bilgidir. Böyle kabul edildiğinde ahlakî ve entelektüel erdemler arasındaki esaslı tek fark, genel amaçları açısından oluşacaktır. Ama nihayetinde hem bilişsel aktivite hem de ahlakî davranış aynı amaca, iyiyi elde etmeye yönelmiştir. Birini elde etme arzusu diğerini elde etme arzusundan kolaylıkla ayırt edilemez. Dolayısıyla Aristotelesçi *eudaimonia* anlayışı bilgiyi bir iyilik durumu olarak almakla bilginin değerini ahlak ile ilişkilendirir.³⁵

Zagzebski de bilgiyi entelektüel erdemler yoluyla ahlakî değerle ve iyi yaşama dair daha başka değerlerle ilişkilendirerek değer problemine katkıda bulunur.³⁶ Erdem teorisinin motivasyon temelli versiyonunu benimseyen Zagzebski'nin değer problemine çözüm önerisinde, “iyi” ile “doğru” arasındaki irtibatı kurmasında bilgiye ilişkin motivasyon oldukça önemlidir. Bu üst düzey motiv, faili entelektüel erdemlerin bileşenleri olan motivlere sahip olmaya sevk eder. Dolayısıyla entelektüel erdemlerin motivasyonel bileşeni de bu üst düzey motivasyondan doğar. Onun kabul ettiği çerçevede yetilerden ve becerilerden farklı olarak erdemler, içerdiği bu motivasyonel bileşen itibarıyla içsel ve bağımsız bir değere sahiptir.³⁷ Failin bilgiyi elde etme motivasyonunun iyiliğinden gelen entelektüel erdemlerin bu değeri, onlara epistemik açıdan sahip oldukları değeri aşan bir boyut kazandırır.³⁸

Entelektüel erdemlerin devrede olduğu bir bilgi edinme sürecinde, entelektüel erdemlerin sahip olduğu bahsi geçen “içsel değer” elde edilen bilgiye de değer katacak, erdemlerin içsel değeri sayesinde bilginin değerinden söz etmek mümkün hale gelecektir.

³⁴ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 336. Aristotelesçi yaklaşıma yaptığı vurguda Zagzebski yalnız değildir. Erdem epistemologlarından Greco da Aristotelesçi çerçevede farklı bir açıdan değer sorununa cevap bulunabileceğini düşünür. Aristoteles ahlakî açıdan erdemli eylem ile erdemli gibi görünen eylem arasında ayırım yapmıştır. Sağlam ve değişmez bir karakterden neşet eden erdemli eylem hem özünde değerlidir hem de iyi yaşamı tesis etmektedir. Söz konusu ayırım entelektüel erdemler açısından ele alındığında erdemli eylem bilgiye, erdemli gibi görünen eylem ise yalnızca doğru inanca tekabül eder. Bu yaklaşımda erdemlerin neticesinde doğruluğu elde etmek, onu uğraşmadan edinmekten daha değerlidir. John Greco, “Knowledge as Credit for True Belief”, *Intellectual Virtue Perspectives from Ethics and Epistemology*, ed. Michael DePaul - Linda Zagzebski (New York: Oxford University Press, 2007), 134.

³⁵ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 336, 338. Zagzebski ahlak ile epistemoloji arasındaki yakınlığa dikkat çekerken iddiasını yalnızca kadim düşünceden desteklemez. Pierce'den alıntı yapan Zagzebski, Pierce'ün de mantıkçıların analiz etmeye çalıştığı doğruluğun, ahlakın konusunu oluşturan en yüksek iyinin bir formu olduğu ifadesine referansta bulunur. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 338.

³⁶ Linda Zagzebski, “The Search for the Source of Epistemic Good,” *Metaphilosophy* 34 (2003), 26.

³⁷ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 136, 197.

³⁸ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 180.

Erdemli motivlerden oluşan entelektüel erdemler yoluyla üretilen bilgi, böylelikle yalnızca güvenilir olmanın temin edemeyeceği bir değeri sağlamaktadır. Bilginin değeri problemini bu çerçevede tartışan Zagzebski, bilgiye ilişkin motivasyonun değerini bilgiye sahip olma değerinden türeyen bir değer olarak görmediği için araçsal bir değeri değil; içsel bir değeri temin etmiş olur.³⁹

2.4. Modern Ahlak Kuramlarının Sorunlu Yapısının Epistemolojideki Teorilere Yansıyor Oluşu

Zagzebski'yi ahlakî ve entelektüel erdemleri bir arada alabileceği bir erdem teorisi geliştirmeye sevk eden bir diğer sebep, ahlakî kuramların epistemolojik yaklaşımlara arka planda içerik vermesi; fakat erdem söz konusu olduğunda bu durumun ihmal edilmesidir. Açıkça farkına varılmasa da Zagzebski, neredeyse tüm bilgi ve gerekçelendirilmiş inanç teorilerinin, ahlakî teorilerden ödünç alınan ahlakî kavramları ve tartışma biçimlerini kullandığını öne sürer. Bu itibarla ahlakî ve epistemik yaklaşımlar arasında düşünüldüğünden fazla paralellik mevcuttur.⁴⁰

Sözgelimi güvenilirlik yapısal olarak normatif bir ahlak teorisi olan sonuççuluğa paralel bir yapı arz eder.⁴¹ Sonuççu ahlak teorileri gibi güvenilirici teoriler de iyiyi nicel olarak anlamakta, doğru ve yanlış inançlar arasındaki dengeyi maksimize etmeyi amaçlamaktadır.⁴² Zagzebski, inancın herhangi bir epistemik kuralı ya da görevi ihlal edip etmediğini sorgulayan teorilerin ise deontolojik ahlak teorileri normatif model olarak aldığını öne sürer.⁴³

³⁹ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 202-206. "Bilgiye ilişkin motiv, bilgiye sahip olmak da dahil olmak üzere diğer iyilere bağlı olmayan içsel bir iyidir. Tüm entelektüel erdemlerin motivasyonel bileşeni bu motıvden türer. İyi bir motivi elde etmede güvenilir başarı iyi bir şey olduğundan, entelektüel erdemlerin güvenilirlik bileşenin iyiliği de motivasyonel bileşenden kaynaklanır. Bu nedenle, entelektüel erdemlerin her iki bileşeninin de iyiliği fail temellidir. Dolayısıyla entelektüel erdemlerin iyiliği içseldir ve failin motivasyonlarına dayanmayan herhangi bir iyiden bağımsızdır. Tüm bu erdemlerin iyiliği doğrudan failerin içsel bir özelliği olan bilgiye ilişkin motivasyonun iyiliğinden kaynaklanır." Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 209-210.

⁴⁰ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, xiii, 2, 6. Bu hususu Roderick Chisholm'un da tespit ettiğini ifade eden Zagzebski, onun etik önermelere özgü olduğu düşünülen birçok özelliğin epistemik önermelerde de bulunduğuna ilişkin kanaatini aktarmaktadır. Chisholm, kendi alanlarındaki sorunları farklı şekillerde formüle etseler de, ahlak filozoflarının konu edindiği hususların çoğunun epistemoloji için de geçerli olduğunu düşünür. Linda Zagzebski, - Michael DePaul, "Introduction", *Intellectual Virtue Perspectives from Ethics and Epistemology*, ed. Michael DePaul - Linda Zagzebski (New York: Oxford University Press, 2007), 12.

⁴¹ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, xiii, 10.

⁴² Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 7-8, 25.

⁴³ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 7.

Erdem temelli olmayan teorilerde ahlakî değerlendirmenin nesnesi *eylem*, epistemik değerlendirmenin nesnesi *inanç* olarak görülür. Bu teorilerde ahlakta “doğru eylem”, epistemolojide ise “gerekçelendirilmiş inanç” birincil kavramlardır. Ahlaktaki eylem temelli ve erdem temelli ayrımının epistemolojideki karşılığının inanç temelli ve erdem temelli olduğunu savunan Zagzebski, her iki alanda da erdem temelli teorilerin avantajlı olduğunu düşünür.⁴⁴ Üstelik erdem teorisi, her iki alanda da değerlendirmeyi erdem üzerinden yaptığı için iki alan arasında yakınlık temin edilmiş olur.⁴⁵

Erdem, epistemolojide olduğu gibi ahlak alanında da asırlarca ihmal edilmiştir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Anscombe, Philippa Foot, Alasdair MacIntyre başta olmak üzere birçok filozofun erdeme tekrar vurgu yapmaları durumu değiştirmiştir. Erdemin çağdaş dünya için önemli bir alternatif olduğunu düşünen Zagzebski, 20. Yüzyılda söz konusu filozofların çalışmaları sayesinde erdem kavramının ahlak sahasındaki kayda değer canlanışına dikkat çeker. Erdeme dayalı bir ahlak teorisinin eyleme dayalı teorilere göre avantajları olduğu gibi, epistemolojide de erdeme dayalı bir teorisinin inanca dayalı teorilere göre avantajları olacağını savunur.⁴⁶ İki alanı ayırmayan Zagzebski, erdem epistemolojisinin erdem ahlakına ihtiyaç duyduğunu; erdem ahlakının da erdem epistemolojisinden öğreneceği hususlar olduğunu hatırlatır. Zira ahlak alanında çalışan filozoflar da entelektüel erdemlerle ahlakî erdemlerin arasındaki bağlantıya değinmemişlerdir. Entelektüel erdemlere vurgu, Aristoteles çizgisini takip edenlerin *phronêsise* yaptıkları vurgu ile sınırlı kalmış, diğer entelektüel erdemlere yeterince yer vermemişlerdir.⁴⁷

Erdem epistemologları söz konusu olduğunda, her ne kadar Sosa erdem etiğiyle epistemoloji arasında bir ilişki den bahsetmişse de irtibatın nasıl kurulacağına dair herhangi bir teşebbüste bulunmamış, erdem epistemolojisini güvenilir bir çizgide ilerletmiştir.⁴⁸ Mesuliyetçi yaklaşımı savunan Code ve Montmarquet epistemoloji ile erdem etiğini ilişkilendirmeye teşebbüs etmişlerse de yaklaşımları entelektüel erdemlerle ahlakî erdemler arasındaki benzerlikleri vurgulamada, uygun bir irtibatı ortaya koymada, entelektüel erdem kavramını yeterince analiz etmede eksiklikler barındırmaktadır.⁴⁹

⁴⁴ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 8, 19-20.

⁴⁵ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 3, 7-8, 19-20.

⁴⁶ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, xiv-xv.

⁴⁷ Zagzebski – DePaul, “Introduction”, 2-3.

⁴⁸ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, xiii.

⁴⁹ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 11-15.

2.5. Epistemolojideki Tartışmalarda Çıkmazların Aşılammaması

Yukarıda ifade ettiğimiz hususlar dışında Zagzebski, epistemolojinin kendi iç tartışmaları gözetildiğinde de erdem teorisinin uygun bir yaklaşım olduğuna dikkat çeker. Sözelimi içselcilik ve dışsalcılık arasındaki çekişme epistemoloji gündemine hakimdir. İçselci ve dışsalcıların kısmen haklı olduğunu düşünen Zagzebski, entelektüel erdem için içsel ve dışsal yönlerine dikkat çeker ve onlar arasındaki bağlantıların erdem teorisi dahilinde vurgulanabileceğini savunur. Benzer şekilde gerekçelendirme kavramından kaynaklanan sorunların, inanç ve duygu arasındaki bağlantılar gibi çağdaş epistemolojideki bazı zorlukların erdem yaklaşımıyla ele alınabileceğini önerir.⁵⁰

Zagzebski'nin erdem teorisiyle dahil olduğu tartışmalardan biri, Gettier sonrası epistemolojinin temel meselelerinden biri haline gelen "bilginin tanımı"dır. Zagzebski, geleneksel bilgi tanımını benimsediğimiz, gerekçelendirme ile doğruluğu birbirinden ayrılmaz hususlar olarak düşündüğümüz müddetçe Gettier problemi ile yüzleşmek durumunda olduğumuzu belirtir.⁵¹ Bu sebeple ne içselci ne de dışsalcı yaklaşım sorunu çözmektedir. İçselci yaklaşım gerekçelendirmeyi inanan kişinin bilincinin erişim alanıyla ilişkilendirir. Kişinin erişiminde engel olursa o zaman Gettier sorunları ortaya çıkar. Gerekçelendirme burada doğruluğu garanti etmediği için bağlantının şans eseri olma ihtimali var olmaya devam edecektir. Gettier sorunlarıyla baş etmesi gereken yalnızca içselciler değildir; dışsalcılığın bir türü olan güvenilirci yaklaşımda da güvenli inanç oluşturma süreci ile doğruluk arasındaki irtibat kopukluk vardır.⁵² Nihayetinde doğruluk, gerekçelendirmeyi sağlayan koşullar tarafından tam olarak garanti altına alınamayacaktır. Yanlış bir inancın gerekçelendirildiği durumlar var olmaya devam edecektir. Burada Zagzebski'nin vardığı sonuç, Gettier örneklerinden kaçışın mümkün olmadığıdır.⁵³

Zagzebski'ye göre erdem teorisi, bilgi tanımı ile ilgili bu sorunla başa çıkabilecektir. Erdem etiğinde eylemlerin doğruluğu ahlakî erdemle ilgili olduğu gibi, inançların haklılığı da entelektüel erdemle ilişkilidir. Her iki durumda da daha temel olan erdemlerdir. Buradan hareketle Zagzebski bilgiyi, entelektüel erdem eylemlerinden kaynaklanan gerçeklikle

⁵⁰ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 74

⁵¹ Linda Zagzebski, "Gettier Sorunlarının Kaçınılmazlığı", *Epistemoloji: Temel Metinler*. ed ve çev. Hasan Yücel Başdemir (Ankara: hititkitap, 2011), 135.

⁵² Zagzebski, "Gettier Sorunlarının Kaçınılmazlığı", 136-137.

⁵³ Zagzebski, "Gettier Sorunlarının Kaçınılmazlığı", 148.

bilişsel temas olarak tanımlamaktadır.⁵⁴ Zagzebski'nin alternatif bilgi anlayışında entelektüel failin amacı doğruluktur. Doğruluğu temin eden ise entelektüel erdemler yoluyla gerçeklikle kurulan temastır. Doğruluğun öngörülemez oluşu ise bir sorun olarak addedilmez. Gettier problemini problem olmaktan çıkararak, söz konusu kabuldür.⁵⁵

Yer verdiğimiz tüm bu saikler Zagzebski'yi epistemoloji tartışmalarındaki yaklaşımlardan farklı bir alternatif sunmaya, motivasyon temelli mesuliyetçi erdem teorisini tesis etmeye götürmüştür.

3. Zagzebski'nin Mesuliyetçi Erdem Epistemolojisi

Mesuliyetçi yaklaşımın diğer mensupları gibi entelektüel cesaret, entelektüel adalet, açık fikirlilik gibi özellikleri entelektüel erdemler olarak gören Zagzebski, onlardan farklı olarak güvenilirliği de erdemnin bir bileşeni kılmaktadır. İkili bileşene sahip yaklaşımıyla o, içselci ve dışsalcı pozisyonların avantajlarını içeren, dezavantajlarını dışlayan bir çerçeve oluşturduğunu düşünür. Onun kabul ettiği çerçevede ahlakî erdemler gibi entelektüel erdemler de motive edici bir bileşene ve motive edici bileşenin neticesine, amaca ulaşmada güvenilir bir başarı bileşenine sahiptir. Bu kabule göre entelektüel erdemler doğruluğu elde etme motivasyonu ile ilişkili olan motivasyonel yatkinlikleri ve başarı bileşenince temin edilen güvenilirliği içermektedir.⁵⁶

Zihnin Erdemleri eserinde entelektüel ve ahlakî erdemleri içerecek bir teori geliştiren Zagzebski, söz konusu teoriyi bilginin tanımı, Gettier durumlarında gerekçelendirilmiş inancın nasıl açıklanacağı gibi epistemolojinin temel sorularını ele almak için kullanmıştır.

3.1. Erdem Teorisinin Eylem ve İnanç Temelli Yaklaşımlara Üstünlüğü

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi erdem teorisini ortaya koyarken ahlak felsefesi ile epistemoloji arasında bir paralellik kuran Zagzebski, epistemik teorinin altında yatan ahlakî teoriye yönelik itirazlar ve eleştirilerin epistemik teoriyi de zedelediğini ifade eder. Bu sebeple epistemologların ahlakî kavramları ve teorileri daha bilinçli kullanmaları gerekir.⁵⁷ Bu hususta Zagzebski'nin yer verdiği bazı değerlendirmelere işaret edeceğiz.

⁵⁴ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, xiv-xv. Başka bir çalışmasında bilgi tanımını "bilgi, entelektüel bir erdem eylemidir" şeklinde ifade eder. Zagzebski, "Intellectual Motivation and the Good of Truth", 153.

⁵⁵ Mehdiyev, "Gettier Sorununa Alternatif bir Yaklaşım: L. Zagzebski'nin Erdem Epistemolojisi", 112-113.

⁵⁶ Zagzebski - Fairweather, "Introduction", 5.

⁵⁷ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 73.

Zagzebski'ye göre odağında eylem olan çağdaş ahlak teorilerinin dayandığı haklı/haksız kategorileri erdem, erdemsizlik ve bunların ara durumlarına ilişkin hususlarda açıklama sunamamaktadır. Bu teorilere paralel olarak çağdaş epistemolojinin dayandığı doğru/yanlış kategorileri de benzer eksikliği barındırmaktadır.⁵⁸ Nitekim eylem temelli teorilerde doğru eylem, yanlış olmayan veya izin verilebilir anlamında ele alınır. Doğruyu yapmak yanlıştan kaçınmak olarak anlaşılınca, doğru yapmak ile övgüye değer olanı yapmak aynı anlama gelmez. Oysa erdem teorisinde failin erdemini ifade eden hususlar da övgüye değerdir. Bu nedenle, *aretaik* (erdem odaklı) kavramlar deontik kavramlardan farklıdır, çünkü ilkinin odak noktası hem kınanabilirlik hem de övgüye değerlik koşulları üzerineyken, ikincisinin odak noktası ayıplanabilirlik ve suçlanamazlık koşulları üzerinedir.⁵⁹ Dolayısıyla eylem/inanç odaklı teorilerden farklı olarak erdem teorisi hem etik hem de epistemik olarak değerlendirme düzeylerinin tümünün açık ve bütünlüklü bir açıklamasını verebilmektedir. Bu itibarla diğer teorilere göre daha avantajlıdır.⁶⁰

Zagzebski'ye göre eyleme dayalı modellerin epistemolojide kullanılmasının bir neticesi de bilgi tanımındaki gerekçelendirmenin analizinde içselciler ve dışsalcılar arasındaki çıkmaz durumdur. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi inanç ya da eylemden ziyade failin karakter özelliklerine yönelik vurgu, Zagzebski'ye göre erdem teorisinin ayırt edici hususlarındanıdır. Eyleme dayalı model yerine erdem kavramını merkeze almak söz konusu çıkmazdan kurtulmada işe yarayacaktır.⁶¹ Zira erdem etiğinde, erdem kavramı içsel olarak erişilebilir ve içsel olarak erişilemez kriterleri birleştirmiştir. Epistemolojide de bir erdem motifasyonu bileşeni, içsel olarak erişilebilirdir. Diğer bileşen, dışsal bir bileşen olan motifasyonel bileşenin amaçlara ulaşmadaki başarısıdır. İçsel ve dışsal yönleri, motifasyon ve başarı öğelerini birleştirmesiyle, erdem kavramı hem aşırı dışsalcılıktan hem de aşırı içselcilikten kaçınmayı temin eder ve epistemolojide önemli bir avantaj sağlar.⁶²

Zagzebski, erdem düşüncesini epistemolojide merkeze alsalar da güvenilirli yaklaşım mensuplarının entelektüel erdemleri ele alış tarzını sorunlu bulur. Nitekim mesuliyetçi yaklaşımın genel itibarıyla güvenilirliğe yönelik eleştirileri entelektüel

⁵⁸ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 29.

⁵⁹ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 233.

⁶⁰ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 29. Ahlak alanında erdem teorisinin avantajlarını maddeler halinde ele alan Zagzebski, aynı avantajların epistemoloji alanında da geçerli olduğunu öne sürer. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 15-29.

⁶¹ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, xiv.

⁶² Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 331-332.

erdemlerin teleolojik veya sonuççu anlaşılmasına yöneliktir.⁶³ Bilişsel faaliyetimizi sonuçları açısından değerlendirdiğimizde doğru inanç epistemik iyi, yanlış inanç ise epistemik kötü olarak görülebilir. Bilişsel etkinliğin doğruya ulaşma ve yanlıştan kaçınma amacıyla başarılı olması durumunda iyi olduğu söylenebilir. Zagzebski'ye göre bu tür bir değerlendirme, sonuççu ahlak teorilerinde eylemlerin değerlendirilmesine paraleldir. Bu anlamda güvenilirlik, epistemik anlamda sonuççuluktur. Zira doğru inançların yanlış inançlara oranını en üst düzeye çıkarmayı amaçlamaktadır. Fakat güvenilirlik bunu yaparken doğru inanç ile doğruyu elde etmeye çalışmak arasında bağlantı tesis edememekte, değer sorununu çözememektedir.⁶⁴

Burada Zagzebski kastını bilginin değeri tartışmalarında meşhur olan “kahve örneği” ile açıklar: Lezzetli bir kahve, değerli addedilir. Güvenilir bir şekilde lezzetli kahveler üreten bir kahve makinesi de değerlidir. Fakat kahve lezzetli ise onun güvenilir ya da güvenilmeyen bir makine ile üretilip üretilmemesi bir fark oluşturmaz. Güvenilirciliğin bilgiyi ele alışını da bu duruma benzeten Zagzebski, eğer bir inanç doğru ise onun güvenilir bir süreç tarafından üretilmesinin bu inanca hiçbir değer katmadığına dikkat çeker. Nihayetinde bilginin güvenilir bir süreç tarafından üretilen doğru inanç olduğu yaklaşımı, bilginin değerini açıklamak için yetersiz kalır.⁶⁵ Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Zagzebski bilginin, doğru inancın değerine indirgenemeyecek ayırt edici bir değere sahip olduğunu savunur. Dolayısıyla Zagzebski'nin güvenilirliçi yaklaşıma yönelik eleştirisi “değer problemi”ni açıklamada yetersiz kalmasıyla da ilişkilidir.

3.2. Zagzebski'de Kazanım olarak Erdem, “İyi Motiv” ve “İyi Sonuç” Vurgusu

Erdem epistemolojisinde entelektüel erdemlere ziyadesiyle vurgu yapılırsa da erdemin doğasına, nasıl tanımlanacağına ilişkin tartışmaya her felsefecinin yer verdiği söylenemez. Erdemin ne olduğu/olmadığı ve nasıl anlaşılması gerektiği hususu, Zagzebski'nin teorisinin ana unsurlarındandır.

Bu çerçevede öncelikle erdemin bir kazanım olduğuna dikkat edilmelidir. Bu kabul doğrultusunda Zagzebski, güvenilirliçi yaklaşımın entelektüel erdemlere ilişkin anlayışını eleştirir. Zagzebski, Sosa'nın hafıza, iyi görme gibi yetileri entelektüel erdem olarak

⁶³ Axtell, “Recent Work on Virtue Epistemology”, 14.

⁶⁴ Zagzebski, “Intellectual Motivation and the Good of Truth”, 138-140.

⁶⁵ Zagzebski, “The Search for the Source of Epistemic Good,” 13-14.

benimsemesine, keza Greco'nun görme, işitme, tündengelim, tümevarım, hafıza gibi yetileri erdem addetmesine karşı çıkar. Nitekim ona göre geleneksel erdem teorisinde de bu hususlar erdem olarak ele alınmamıştır.⁶⁶

Zagzebski, entelektüel erdemleri edinmede fail aktif olduğu için onların övgüye değer olduklarını vurgular. Övgüye değer olmaları için, entelektüel erdemlerin en azından kısmen bizim kontrolümüz altında olması ve böylece aktif olarak edinilmiş olması gerekir. Görme gibi doğuştan gelen yetenekler erdem olamazlar.⁶⁷ Entelektüel erdemler söz konusu olduğunda hızlı genellemeler yapan ya da güvenilir otoriteleri görmezden gelen kimseleri eleştirmek, ahlakî bir eleştiriye daha yakındır. Oysa görme kusuru olan birisi için böyle bir eleştiri söz konusu değildir. O halde bilişsel kusurları eleştirmek bir şeydir; entelektüel kusurları eleştirmek başka bir şeydir.⁶⁸

Erdemler doğal kapasitelerden farklı olduğu gibi duygu durumlarından da farklıdır. Nitekim Aristoteles, erdemleri, tıpkı erdemler gibi ruhun halleri olan duygu durumlarından ayırmaya özen göstermiştir. O, erdemlerin duygu olmadığını; fakat duyguları düzenlediğini, zevk ve acının uygun şekilde ele alınmasını temin ettiğini düşünmüştür.⁶⁹

Beceriler söz konusu olduğunda ise erdem ve beceriler arasında çok sayıda bağlantıdan söz edilebilir. Ancak erdemler, beceriler gibi belirli bir etkinliğe, konuya ya da bağlama özgü değildir; daha geniş bir uygulama alanına sahiptir. Cesur bir kimse, cesurluk rolü ile ilgili becerileri edinme motivasyonuna sahip olacaktır. Ahlakî erdemler gibi entelektüel erdemler, becerilerden önce gelir ve motivasyonel bir bileşen içerir. Entelektüel beceriler daha çok bilgi arayışında etkili olmak için gerekli teknikler olarak görülebilir. Bir erdeme sahip kimsenin o erdemle ilgili becerileri geliştirmesi beklenir. Yine de bir kimsenin erdeme sahip olması ve buna karşılık gelen becerilerden yoksun olması da mümkündür.⁷⁰

Zagzebski'nin farklı eserlerinde sıklıkla vurgu yaptığı bir diğer husus, erdemlerin nelerden oluştuğuna yöneliktir. Saf erdem teorisinin iki formuna işaret eden Zagzebski, "mutluluk temelli" ve "motivasyon temelli" bu teorilerden ikincisinin epistemik değerlendirme için daha uygun olduğunu savunur.⁷¹

⁶⁶ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 9-10, 102.

⁶⁷ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 105.

⁶⁸ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 5.

⁶⁹ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 106, 126-128.

⁷⁰ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 115-116.

⁷¹ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 77.

Mutluluk temelli teoride erdemın iyi oluşu teleolojik olarak, mutluluk ile ilişkisi itibarıyla ele alınır. Epistemoloji açısından bakıldığında teleolojik yaklaşım bilişsel etkinliğin değerini, doğru inancı, bilişsel etkinliğin amacı olması bakımından ele alır. Doğru inanç, teleolojik bir değer olabilir. Doğru inançlara sahip olmak, mutluluğa ulaşmanın bir parçası olarak görülebilir. İyi bir bilişsel aktivite, iyi bir ahlakî eylem gibi insan yaşamının tabii amacına katkı sunabilir.⁷²

Zagzebski'nin benimsediği motivasyon temelli yaklaşımda ise erdem bizatihi değerlidir. Motivasyon temelli yaklaşımda erdem, iki temel unsurdan oluşur. Bunlardan ilki motivasyon bileşenidir. İkincisi ise motivasyon bileşeninin hedeflediği şeyleri elde etmede güvenilir bir başarı bileşenidir.⁷³ Battaly'nin işaret ettiği gibi, erdem mesuliyetçileri, hakikati, doğruluğu önemsemek için doğuştan donanıma sahip olmadığımızı düşünürler. Bu itibarla entelektüel erdemler, belirli motivasyonları gerektirir. Doğruluğu elde etmeyi önemsememiz, bunun için bir çaba göstermemiz gerekir. Ayrıca hangi entelektüel eylemlerin doğruluğu elde etmek için uygun olduğunu da öğrenmemiz gerekir.⁷⁴ Dolayısıyla Zagzebski'ye göre uygun bir motivasyonun olması entelektüel erdeme sahip olmanın gerekli koşullarından sayılır.

Zagzebski motivasyonu, failin eylemde bulunmasına neden olan, amaca yönlendiren ve motive ettiği eylemleri açıklayabilen bir tür psişik durum olarak izah eder. O halde bir motiv, failin eylemi aracılığıyla gerçekleştirmeye çalıştığı bir duruma, yani bir amaca ulaşma arzusu içerir. Bir amaca ulaşma arzusu veya niyeti ise psişik bir durumdur ve bu durumlar genellikle belirli motivlerle ilişkilendirilir.⁷⁵ Erdemli kişiler, o erdemle ilişkili motivlere sahiptir. Sözelimi açık fikirli kimse, doğrunun peşinden gitmek ve alternatif fikirleri düşünmek için bir motivasyona sahiptir. Belirli türden bir amaç üretme arzusu, kişinin o erdemle ilgili becerileri geliştirmesini de temin eder.⁷⁶

Motivasyon, doğruya ulaşmada ve entelektüel erdeme sahip olmada yeterli değildir. Erdem ikinci bir unsur, başarı unsuru da içermelidir. Zagzebski, dışsalıcı yaklaşımları çeşitli sebeplerle eleştirse de erdemın bir başarı terimi olduğunu, entelektüel erdemlerin de doğru inançlar üretmede ve inançları anlamada güvenilir mekanizmalar olduğunu ifade eder. Zira

⁷² Zagzebski, "Intellectual Motivation and the Good of Truth", 140.

⁷³ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 137, 165.

⁷⁴ Battaly, "Intellectual Virtues", 183.

⁷⁵ Zagzebski, "Intellectual Motivation and the Good of Truth", 146.

⁷⁶ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 131, 134.

güvenilir olmayan bir şey, erdem olamayacaktır. Erdemli süreçlerle doğruya ulaşılmadıkça da söz konusu durum bilgi olmayacaktır. Dolayısıyla erdem tamamen içsel değildir. Bilginin normatif yönünün hem iç hem dış bileşenleri vardır.⁷⁷

Bu çerçevede Zagzebski mesuliyetçi erdem yaklaşımını benimseyen ve motivasyonu yeterli gören Montmarquet'i de eleştirmektedir. İyi motivler gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. İyi sonuçlar da gereklidir. Nitekim entelektüel erdemleri değerli kılan şeylerden biri, doğru inançları güvenilir bir şekilde üretmeleridir. Yani, şeytanî bir dünyaya düşersek, motivasyonlarımız ve eylemlerimiz mükemmel olsa bile sahip olduğumuz nitelikler Zagzebski nazarında entelektüel erdemler olmayacaktır.⁷⁸

Söz konusu bileşenleri içerecek şekilde Zagzebski erdemi "arzulanan belirli bir amaca ulaşmak için bir motivasyonu ve bu amaca ulaşmada güvenilir bir başarıyı içeren, bir kişinin derin ve kalıcı şekilde edindiği mükemmellik"⁷⁹ olarak tanımlar.

Zagzebski, iki bileşenden oluşan erdem tanımlamasının hem ahlakî hem entelektüel erdemleri içerecek kadar kuşatıcı olduğu kanaatindedir. Zira ahlak söz konusu olduğunda da insanlar büyük ölçüde motivasyonlarının niteliğine göre değerlendirilir. Ama ahlak aynı zamanda dünyayı daha iyi bir yer haline getirme projesidir. Dolayısıyla hem insanların kaygıları hem de ahlakî başarıları önem arz eder.⁸⁰ Sözelimi yardımseverlik, bir kişinin karakteristik olarak başkalarının iyiliğini sağlamak için motive olduğu ve bunu yaparken güvenilir bir şekilde başarılı olduğu erdemdir.⁸¹

3.3. Zagzebski'nin Erdem Teorisinde Entelektüel Erdemler

Erdem, daha ziyade ahlak filozoflarının ele aldığı bir kavramdır. Fakat ahlak filozofları, entelektüel erdemlere yeterince dikkat çekmemiştir. Dikkat çektikleri erdem ise işlevi tüm ahlakî ve entelektüel erdemler arasında aracılık yapmak olan Aristotelesçi *phronêsis* erdemi, pratik bilgeliktir. Diğer entelektüel erdemlerin göz ardı edildiğini öne süren Zagzebski, kuşatıcı bir erdem teorisinde hem ahlakî hem entelektüel erdemlerin yer bulacağını savunur. Hatta Zagzebki, entelektüel erdemlerin ahlakî erdemlere çok benzediğini ve onların iki farklı erdem türü olarak görülmemesi gerektiğini, entelektüel

⁷⁷ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 333.

⁷⁸ Battaly, "Intellectual Virtues", 182.

⁷⁹ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 137.

⁸⁰ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 137.

⁸¹ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 165.

erdemlerin ahlakî erdemlerin bir türü olduğunu iddia eder.⁸² Bu çerçevede epistemik değerlendirme bir tür ahlakî değerlendirmedir. Ahlakın kapsamının içeriden dışarıya doğru genişlediğini savunan Zagzebski sözgelimi ahlakî cesaret kavramından entelektüel cesaret kavramına, oradan da ahlakta karşılığı olmayan diğer kavramlara, diğer entelektüel erdemlere doğru genişlediğini savunur.⁸³

Zagzebski, entelektüel ve ahlakî erdemlerin bağımsız olmadığını ve onları felsefenin ayrı dallarında analiz etmenin doğru olmadığını düşünür.⁸⁴ Görüşünü desteklemek için Platon'un *Devlet*'teki erdemler sıralamasına atıfta bulunan Zagzebski; ölçülülük, cesaret ve adaletin yanı sıra bilgeliği de içeren sınıflama ile, Platon'un entelektüel erdemi ahlakî erdemden ayırmadığını belirtir.⁸⁵

“Entelektüel erdemlerin kazanılma biçimi, ahlakî erdemlerden farklı değildir. Her ikisi de erdemli kişileri taklit etmeyi, erdemli davranma pratiğini gerektirir. Her iki erdem türü de belirli duyguları ele almayı ve erdemli davranma becerisini kazanmayı içerir. Her ikisinin de erdemsizlik ve erdem arasında akrasia ve özdenetime ilişkin aşamaları vardır. ... Ahlakî ve entelektüel erdemleri farklı türlere ayırmak için henüz bir neden görmedik.”⁸⁶

Zagzebski, ahlakî ve entelektüel erdemler arasında birçok mantıksal ve nedensel bağlantı olduğu için her iki erdem türünü de içerecek kapsamlı bir erdem teorisi önermiştir. Onun nazarında entelektüel ve ahlakî erdemler arasındaki farklılıklar, birbirinden farklı ahlakî erdemler arasındaki farklılıklar gibidir.⁸⁷ İki erdem türü arasında çok sayıda nedensel bağlantı mevcuttur. Burada Zagzebski ahlakî zaafardan kaynaklanan bazı entelektüel başarısızlık örnekleri sunar. Sözgelimi kıskançlık ve gurur, entelektüel erdemlerin edinilmesini engelleyebilir. Bencil bir kişi kendi bildiğini okumak isteyecektir. Bu nedenle, inançlarındaki herhangi bir hatanın gösterilmesine direnecektir. Bencilliği onu yalnızca kendi görüşünü destekleyen fikirleri okumaya götürebilecektir.⁸⁸ Oysa bir otoriteye yahut topluluğa duyulan güven, entelektüel alçakgönüllülük erdeminin bir ifadesidir. Epistemik

⁸² Zagzebski, *Virtues of the Mind*, xiv.

⁸³ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 256.

⁸⁴ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 139.

⁸⁵ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 139.

⁸⁶ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 157-158.

⁸⁷ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 77, 158.

⁸⁸ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 159.

bencilliği reddetmek, epistemik otoriteyi kabul etmek, başkalarının epistemik olarak bizden üstün olduğunu öğrendiğimizde yapılacak vicdani davranıştır.⁸⁹

Tam tersi durumlar da mevcuttur. Sabır, azim, cesaret gibi pek çok ahlakî erdem de entelektüel erdemlere sahip olmak için nedensel olarak gereklidir. Bazı erdemler ise hem ahlakî hem de entelektüel alanda erdem olma niteliği taşırlar. Örneğin ahlakî cesaret ve entelektüel cesaret arasında yakın bir bağlantı vardır. Keza alçakgönüllülük ve sağduyu gibi erdemlerin hem ahlakî hem de entelektüel biçimleri vardır. Tembellik ve önyargı gibi özellikler ise hem ahlakî hem entelektüel açıdan erdemsizlik addedilir.⁹⁰

En önemli erdemlerden ahlakî bütünlük, kişinin ahlakî açıdan başarısına ilişkin bir değerlendirmeyi içerir. Entelektüel bütünlük de epistemik bir değerlendirmeyi ve kişinin bilişsel çabalarına ve başarısına ilişkin bir değerlendirmeyi içerir. Benliğin bütünlüğü dikkate alındığında, Zagzebski'ye göre ahlakî ve entelektüel bütünlük arasında da bağlantı olmalıdır.⁹¹

4. Zagzebski'nin Ahlak ve Epistemolojiyi Yakınlaştırma Çabasına İlişkin Değerlendirme

Zagzebski'nin erdem teorisi, epistemolojide bazı sorunlara çözüm bulma amacı taşıdığı gibi yukarıda ifade ettiğimiz şekilde, çağdaş felsefenin geldiği yere dair daha geniş kaygılarla da ilişkilidir. Zagzebski'nin söz konusu kaygılara dikkat çekmesi, çağdaş felsefi düşüncenin karakteristik özellikleri ve ortaya çıkardığı sorunlar düşünüldüğünde bizatihi anlamlı ve değerli görünmektedir. Muhtemelen modern sonrası felsefede kendisini gösteren etik ve epistemoloji alanlarındaki kopukluk durumu Zagzebski'yi nispeten radikal diye nitelendirebileceğimiz bir söyleme sevk etmiş, etik ve epistemoloji arasındaki irtibatı gösterme ya da kurma çabası, onun "entelektüel erdemler ahlakî erdemlerin bir türüdür," "normatif epistemoloji ahlakın bir alanıdır" ifadelerinde kendini göstermiştir.

Erdemleri güvenilirliğin yaklaşımından farklı olarak karakter özellikleriyle sınırlayan, bilişsel yetileri, doğuştan gelen kabiliyetleri erdem kavramsallaştırmasının dışında tutan ve böylelikle entelektüel erdemleri ahlakî erdemlere yakın kılan Zagzebski'nin söz konusu kabulü, onun "entelektüel erdemler, ahlakî erdemlerin bir türüdür" ifadesini bir açıdan

⁸⁹ Zagzebski, *A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. (New York: Oxford University Press, 2012), 199.

⁹⁰ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 159.

⁹¹ Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 162.

meşrulaştırabilir. Zagzebski bu bağlamda kendi içinde tutarlı da addedilebilir. Zira kişinin karakter özelliklerini değerlendirmenin odağına koyan Zagzebski, hem eylemlerle hem de inançlarla olan ilişkileri aynı teori içinde ele almakta, bu yaklaşım ahlakî ve epistemik değerlendirme arasındaki keskin ayrımı ortadan kaldırmaktadır. Bununla birlikte yine Zagzebski'nin açıklamalarından yola çıkarak bu iki erdem türünden birini diğersinin alt kümesi olarak konumlandırmaktan ziyade Zagzebski'nin yalnızca onların aralarındaki bağlantıyı temellendirdiğini de savunabiliriz. Nitekim hem ahlakî hem de entelektüel erdemlerin motivasyon ve başarı bileşenlerinden oluşması, üst düzey motivin faili ahlakî ve entelektüel erdemlerin bileşenleri olan motivlere sahip olmaya sevk etmesi ve böylelikle ahlaki ve entelektüel erdemleri birbirine bağlaması gibi hususlar entelektüel erdemlerin ahlakî erdemler olmadığını, irtibatlı ama farklı olduklarını da gösterir. Dolayısıyla kanaatimizce Zagzebski'nin teorisi, iki erdem türü arasındaki ilişkiyi ve yakınlığı göstermeye hizmet etmektedir. Nitekim o, karakter erdemleri olarak ele aldığı entelektüel erdemler ve ahlakî erdemler arasındaki irtibatı ve nedensel ilişkileri anlaşılır bir şekilde ortaya koymuştur.

Etik ve epistemoloji arasındaki ilişki/yakınlık söz konusu olduğunda açıktır ki Zagzebski düşüncesinde bu iki alan arasındaki irtibat yalnızca erdem kavramsallaştırmasından kaynaklanmamaktadır yahut ahlakî ve entelektüel erdemler arasındaki irtibat ile sınırlı değildir. Erdemin anlaşılma biçimi halihazırda mevcut ilişkiyi desteklemektedir. Hatta Zagzebski'nin etik ve epistemoloji arasındaki ilişkiyi kapsamlı ve bütünlüklü bir şekilde kurmayı temin ettiği için "erdem teorisine" dikkat çektiği şeklinde bir değerlendirme yapmak da mümkündür. Çalışmada göstermeye çalıştığımız gibi Zagzebski farklı eserlerinde gerek ahlaka gerek epistemolojiye ilişkin sorunları ele alırken iki alan arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir. Ona göre zaten ahlakî kuramlar epistemolojiye arka plan sağlamaktadır. Eylem temelli ahlak teorileriyle onlara paralel olan epistemik yaklaşımlar arasında kurduğu ilişki bu durumun somut göstergelerindedir. Erdem yaklaşımı ise iki alan arasındaki irtibatı daha esaslı biçimde kurabilmektedir. Hem bilginin hem de mutluluğun iyi'nin bir türü olması, inanç durumlarımıza yönelik mesuliyetimiz ile ahlakî eylemlerimizdeki mesuliyetimiz arasında ilişki kurması⁹² değerlendirme süreçleri

⁹² Eylemlerimizin iyi olduğunu düşünmemiz, eğer onlar iyi değilse bizi sorumluluktan kurtarmadığı gibi doğru olduğunu düşündüğümüz inancımızın da doğru olup olmadığı üzerine düşünmek, bilişsel faaliyet yürütmek

açısından inançları eylemlere benzer olarak ele alması, failliği ele alırken ahlakî eylemler ve inançlar arasında paralellik kurması⁹³ bu durumun örneklerindedir. Ancak bütün bu örnekler normatif epistemolojinin teorik etiğin bir alanı olduğunu değil; iki alan arasında kayda değer bir irtibat olduğunu ve bu irtibata dikkat çekilecek bir zemin tesis edilebileceğini gösterir.

Kuşatıcı bir erdem teorisi, Zagzebski'nin göstermeye çalıştığı gibi hem epistemolojideki bilginin değeri gibi tartışmalar için bir ufuk olabilir, bilişsel davranışlarımızı değerlendirmede yardımcı olabilir, belirli sorunlar için çözüm sunabilir hem de ahlak alanında avantajlar temin edebilir. Bununla birlikte Zagzebski'nin normatif epistemolojiyi etiğin bir alt alanı olarak konumlandırma girişiminin ikna edici olmadığını ifade etmemiz gerekir. Nitekim Zagzebski'nin söz konusu teklifi, alanda bazı eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Sözgelimi erdem epistemolojisinin ahlak teorisi modeline uymasında ısrarcı olma noktasında Zagzebski'den farklı düşündüğünü ifade eden Goldman, epistemoloji ile ahlak felsefesinin farklı alanlar olduğunu savunur, birinde geçerli olan hususun diğesinde de olması gerektiği varsayımını eleştirir.⁹⁴ Benzer şekilde Axtell de epistemik değerlendirmenin etik değerlendirmenin bir türü olduğu iddiasına karşı çıkar. Aynı zamanda bir ahlak felsefecisi olan Zagzebski'nin bu kabulünün ahlakî normlar ve bilimsel bilgiyi karşıt olarak konumlandıran çağdaş görüşlerin yetersizliğine dikkat çekmek olarak görülebileceğini belirtir.⁹⁵ Bu çerçevede erdem teorisi dahilinde iki alan arasında irtibat tesis etme iddiasının, "etiğin kapsamını genişletme" iddiasından daha makul ve ikna edici olduğunu ifade edebiliriz.

Sonuç

Mağaradan çıkıp hakikati elde eden filozofa ittiba ederek "iyi yaşam"ın elde edileceği bir felsefî çerçevenin ortadan kalktığı çağdaş düşüncede hakikat arayışında "yolda olma" mefhumu, yolun nasıl bulunacağı noktasında donanım sahibi olmayı daha da önemli kılmıştır.

sorumluluğumuz dahilindedir. Söz konusu ilişkilendirme için bk. Zagzebski, "Intellectual Motivation and the Good of Truth", 137.

⁹³ Bk. Linda Zagzebski, "Must Knowers Be Agents?", *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, ed. Abrol Fairweather - Linda Zagzebski (New York: Oxford University Press, 2001), 142-157.

⁹⁴ Alvin I. Goldman, "The Unity of the Epistemic Virtues", *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, ed. Abrol Fairweather - Linda Zagzebski (New York: Oxford University Press, 2001), 31.

⁹⁵ Axtell, "Recent Work on Virtue Epistemology", 21.

Zagzebski'nin işaret ettiği gibi günümüzde doğru olarak kabul ettiğimiz birçok şeyin aslında doğru olmadığına dair yaygın şüphe, felsefi, ahlakî, pratik, bilimsel alanlardaki görüş ayrılıkları doğruya ulaşmanın zorluğunu gösterir. Bu zorlukla başa çıkmada doğruya ilişkin arayış bilişsel olarak doğru davranma biçimini, entelektüel erdemleri gerektirir. Entelektüel cesaret, sebat, tevazu, açık-fikirlilik, adalet gibi erdemlere ve bu erdemlerin bileşenleri olan motivasyonlara sahip olmak önem arz edecektir.⁹⁶ Entelektüel erdemler doğruluğu elde etme ve yanlış inançlardan uzak kalma motivasyonundan zuhur ettiği için böyle bir vasatta erdemlere, özelde entelektüel erdemlere yapılan vurgu, kayda değer bir teşebbüstür.

Zagzebski'nin erdem epistemolojisi, erdem kavramına getirdiği açıklıkla ve mesuliyetçi erdem teorisinin bilginin analizi, Gettier sorunları, bilginin değeri gibi tartışmalarda ne şekilde işlevsel olacağını ortaya koymasıyla epistemoloji alanına önemli katkılar sunmaktadır.

Zagzebski'nin teorik epistemoloji tartışmaları yanında günümüz felsefi düşüncesindeki yönelimleri de eleştiriye tabi tuttuğu ve çözüm önerilerinde bulunduğu görülmektedir. Kadim felsefede "iyi"nin bir formu olan mutluluğu amaçlayan ahlak ile "iyi"nin başka bir formu olan bilgiyi amaçlayan epistemolojinin modern sonrası dönemdeki gibi ayrı görülmemesi gerektiğini, epistemolojiyi etikten ayırmanın suni bir ayırım olduğunu savunan Zagzebski, radikal bir girişimle entelektüel erdemleri, ahlakî erdemlerin; epistemik değerlendirmeyi ise ahlakî değerlendirmenin bir türü olarak konumlandırır. Zagzebski'nin ortaya koyduğu yaklaşımı, ahlak teorisinin genişletilmiş şekli olarak okumak mı, yoksa ahlak teorisi ile epistemoloji arasında var olan benzerlikleri, yakınlıkları vurgulamak olarak mı görmek gerekir, tartışmalıdır. Ahlak alanını genişletip epistemolojiyi dahil etmek radikal ve çarpıcı bir söylem gibi görünse de kanaatimizce onun ortaya koyduğu yaklaşım teklif ettiği erdem teorisi dahilinde etik ve epistemoloji arasındaki irtibatı vurgulamaya hizmet etmektedir.

⁹⁶ Zagzebski, "Intellectual Motivation and the Good of Truth", 153-154.

Kaynakça / References

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç, 1997.
- Axtell, Guy. "Recent Work on Virtue Epistemology". *American Philosophical Quarterly* 34/1 (1997), 1- 26.
- Başdemir, Hasan Yücel. "Epistemik Erdemler". *İnsan, Din ve Erdemlilik*. ed. Mustafa Çakmak - Hüseyin Algur. 83-93. İstanbul: Dem Yayınları, 2022.
- Batak, Kemal. *Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi*. İstanbul: İz, 2017.
- Battaly, Heather. "Intellectual virtues". *The Handbook of Virtue Ethics*. ed. Stan van Hooft. 177-187. Durham: Acumen Publishing, 2014.
- Fairweather, Abrol. "Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science". *Virtue Epistemology Naturalized: Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science*. ed. A. Fairweather. 1-9. New York: Springer, 2014.
- Goldman, Alvin I. "The Unity of the Epistemic Virtues". *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. ed. Abrol Fairweather - Linda Zagzebski. 30-48. New York: Oxford University Press, 2001.
- Greco, John. "Knowledge as Credit for True Belief". *Intellectual Virtue Perspectives from Ethics and Epistemology*. ed. Michael DePaul - Linda Zagzebski. 111-134. New York: Oxford University Press, 2007.
- Greco, John – Reibsam, Jonathan. "Reliabilist Virtue Epistemology". *The Oxford Handbook of Virtue*. ed. Nancy E. Snow. 724-746. New York: Oxford University Press, 2018.
- Mehdiyev, Nebi. "Gettier Sorununa Alternatif bir Yaklaşım: L. Zagzebski'nin Erdem Epistemolojisi". *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*. ed. Nebi Mehdiyev. 103-116. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Pritchard, Duncan. *Bilgi Felsefesi Nedir?*. çev. Hasan Yücel Başdemir. İstanbul: Küre, 2022.
- Şahin, Meryem. *Radikal Şüphencilik Tartışmaları Bağlamında Erdem Epistemolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Turri, John - Alfano, Mark- Greco, John. "Virtue Epistemology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition). ed. Edward N. Zalta. Erişim 20 Kasım 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue/>
- Wright, Sarah. "Virtue Responsibilism". *The Oxford Handbook of Virtue*. ed. Nancy E. Snow. 747-764. New York: Oxford University Press, 2018.
- Zagzebski, Linda. *A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Zagzebski, Linda. "Gettier Sorunlarının Kaçınılmazlığı". *Epistemoloji: Temel Metinler*. ed ve çev. Hasan Yücel Başdemir. 135-148. Ankara: hititkitap, 2011.
- Zagzebski, Linda. "Intellectual Motivation and the Good of Truth". *Intellectual Virtue Perspectives from Ethics and Epistemology*. ed. Michael DePaul - Linda Zagzebski. 135-154. New York: Oxford University Press, 2007.
- Zagzebski, Linda. "Must Knowers Be Agents?". *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. ed. Abrol Fairweather - Linda Zagzebski. 142-157. New York: Oxford University Press, 2001.
- Zagzebski, Linda. "The Search for the Source of Epistemic Good," *Metaphilosophy* 34 (2003), 12-28.
- Zagzebski, Linda. *Virtues of the Mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Zagzebski, Linda – DePaul Michael. “Introduction”. *Intellectual Virtue Perspectives from Ethics and Epistemology*. ed. Michael DePaul - Linda Zagzebski. 1-12. New York: Oxford University Press, 2007.

Zagzebski, Linda - Fairweather, Abrol. “Introduction”. *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. ed. Abrol Fairweather - Linda Zagzebski. 3-14. New York: Oxford University Press, 2001.

Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr'da Hadis Kullanma Yöntemi

Shahristānī's Method of Using Ḥadīth in Mafātīh al-Asrār

Abdulalim DEMİR

ORCID: [0000-0002-6815-7739](https://orcid.org/0000-0002-6815-7739) | E-Posta: abdulalimdemir@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alpaslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Assistant Professor. Dr., Muş Alpaslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Muş, Türkiye

ROR ID: [009axq942](https://ror.org/009axq942)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Demir, Abdulalim. "Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr'da Hadis Kullanma Yöntemi".
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 32 (Eylül 2023), 36-60.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1243080>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	26. 01. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	09. 04. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 09. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur</i>).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir</i>).
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır</i>).
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır</i>).

Özet

Yaşadığı dönemin önde gelen âlimlerinden ve yöneticilerinden olan Şehristânî birçok alanda eser yazmıştır. Buna rağmen kelim ve mezhepler tarihi kimliğiyle olduğu kadar tefsir ve hadis hüviyeti ile şöhret bulmamıştır. Bu durum klasik literatürde onun müfessir ve muhaddis kimliğinden fazla söz edilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. İslam'ın ikinci ana kaynağını oluşturan hadis ilminden, başta müfessirler olmak üzere pek çok alanda çalışma yapan âlimler faydalanmaktadır. Müfessir âyetleri açıklarken, fakîh hüküm istinbât ederken, kelimciler inanç esaslarını açıklarken, dilci dil kurallarına örnekler getirirken hadislerden yararlanmaktadır. Tefsirciler, âyetleri açıklarken hadislerle müracaat etmenin önemin farkındadırlar. Nitekim türü ne olursa olsun hemen hemen bütün tefsir kitaplarında hadis rivayetleri yer almaktadır. Bu doğrultuda her müfessir gibi Şehristânî de âyetlerin açıklanmasına yardımcı olan rivayetlere tefsirinde yer vermeye gayret göstermektedir. Te'lifleri incelendiğinde onun hadis ve hadis ilmiyle ilgili hiçbir eser yazmadığı görülmektedir. Bu, onun fikir ve düşüncelerini daha çok kelâm, felsefe, dinler ve mezhepler tarihi meseleleri üzerinde yoğunlaştırmasından kaynaklanmaktadır. Buna rağmen onun *Mefâtîhu'l-esrâr* ismini taşıyan tefsirinin diğer İslâmî ilimlerle birlikte hadis alanını da ilgilendiren birçok yönü bulunmaktadır. Tefsir metodolojisinde serdedilen rivayet, dirâyet ve işrâî tefsir metodunun birçok özelliğini eserinde mezceden Şehristânî, kitabında kendisine has bir yöntem izlemektedir. Âyetleri açıklarken yaşadığı asırdaki mevcut kaynaklardan, sebab-i nüzûl, âyetler arası münasebet, kıssa, fıkıh, kıraat, nahiv, lügat ve meâni açısından yararlanarak görüşler aktardıktan sonra âyetlerin derin boyutlarını esrâr başlıklarında açıklamaktadır. Âyet ve hadisleri; imân-küfür, mü'min-kâfir, zâhir-bâtın gibi çift yönlü olarak izah etmektedir. O, âyet ve hadislerin yanı sıra birçok âlimin görüşünden de yararlanmaktadır. Görüş sahiplerinin ismini kimi zaman tek tek vermekte kimi zaman da onların yerine bir grup sahâbî, Kur'ân ehli, ümmetin âlimleri, bazı âlimler "şöyle dedi" gibi ifadeler kullanmaktadır. Düşüncesine uygun olan sahih hadislerin yanı sıra hasen, zayıf ve kaynakları tespit edilemeyen çokça hadisi eserinde aktarmaktadır. Ancak kullandığı rivayetlerin sıhhatiyle ilgili hiçbir değerlendirmede bulunmadığı gibi hadislerin kaynağını da çok nadir belirtmektedir. Ayrıca herhangi bir kaynak belirtmeden hukiye, ruviye gibi meçhul kalıplarla da rivayetlere yer vermektedir. Şehristânî ve eserleri üzerinde yapılan akademik çalışmalara bakıldığında onun hadisçi kimliğini öne çıkaran çalışmaların neredeyse hiç yapılmadığı görülmektedir. Dolayısıyla Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr*'da hadis kullanma yöntemi özelinde bir çalışmanın yapılmamış olması, konunun esaslı bir şekilde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Zira görüşlerini temellendirmek için kullandığı hadislerin epistemolojik açıdan değeri ilgili görüşlerinin muteber olup olmamasını etkilemektedir. Bu kapsamda her müfessir hadisleri kitabında işlerken, kendisine has bir yöntem izlediğinden çalışmanın temel sorusu, "Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-Esrâr*'da hadis kullanma ve yorumlama yöntemi nasıldır?" şeklindedir. Bunu ortaya koymak için "eserde kullanılan hadislerin temel kaynakları nelerdir?" "Şehristânî'nin kullanmış olduğu hadisler sıhhat bakımından nasıldır?" gibi sorulara yanıt aranmaya çalışılmaktadır. Bu çalışmada, söz konusu eserinden örnekler eşliğinde kullandığı hadislerin kaynakları, hadis kullanma ve yorumlama yöntemi tespit edildikten sonra kullanılan hadislerin sıhhat yönüne değinilmektedir. Bunların sonucunda müfessirin hadise ilgi ve vukufiyeti, hadis kullanma yöntemi, hadis ilmi açısından kuvvetli ve zayıf yönleri genel bir değerlendirmeye ortaya konulmakta ve konuyla ilgili okuyucuya bazı tekliflerde bulunmaktadır. Son tahlilde *Mefâtîhu'l-esrâr*'dan hareketle Şehristânî'nin hadiste mütesâhil kategorisinde yer aldığını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tefsir, Şehristânî, Mefâtîhu'l-esrâr, Metod.

Abstract

Shahristānī, who is one of the leading scholars and administrators of his time, has written works in many fields. Despite this, he did not gain fame with his identity of Tafsir and Hadīth as much as he gained fame with his identity of Kalam and the History of Sects. This is due to the fact that his identity as a mufassir and muhaddis is not mentioned much in classical literature. Scholars who work in many fields, especially mufassirs, benefit from the science of hadīth, Islam's second main source. While the mufassir explains the verses, the jurist makes istinbāt, the theologians explain the principles of belief, and the linguist brings examples of the rules of language and makes use of the hadīths. Mufassirs are aware of the importance of referring to hadīths when explaining verses. As a matter of fact, almost all tafsir books, regardless of their type, contain hadīth narrations. In this respect, like every commentator, Shahristānī tries to include the narrations that help explain the verses in his Tafsir. When his works are examined, it is seen that he did not write any work on the sciences of hadīth and hadīth. This is because he concentrates his ideas and thoughts on the issues of kalam, philosophy, history of religions and sects. Despite this, his tafsir called *Mafātīh al-Asrār* has many aspects that concern the field of hadīth along with other Islamic sciences. Shahristānī, who combines many features of the narration, insight, and isrārī tafsir method in his work, follows a unique method in his book. While explaining the verses, he explains the deep dimensions of the verses under the headings of Esrār, after conveying opinions by using the sources available in the century he lived in, the reason for the revelation, the relationship between the verses, parable, fiqh, recitation, syntax, lexicon and meaning. He explains verses and hadīths in a bidirectional way such as faith-infidelity, believer-infidel, zahir-batin. In addition to the verses and hadīths, he also benefits from the opinions of many scholars. Sometimes he gives the names of the people whose opinion he cites, and sometimes uses expressions such as a group of companions, people of the Qur'an, scholars of the ummah, and some scholars "said so". In addition to the sahih hadīths that serve his thought, he also cites many Hasen, weak hadīths, and hadīths whose sources cannot be identified. However, he does not make any evaluations about the authenticity of the hadīths he uses, and he rarely cites the source. He also includes narrations in unknown forms such as hukiye and ruviye without specifying any source. When the academic studies on Shahristānī and his works are examined, it is seen that almost no studies is conducted to emphasize his hadīthist identity. Therefore, the fact that no study has been done on Shahristānī's method of using hadīth in *Mafātīh al-Asrār* makes it necessary to deal with the subject in a fundamental way. Because the epistemological value of the hadīths he uses to justify his views affects the validity of his views. In this context, the main question of the study is, "How is the method of Shahristānī in using and interpreting hadīths in *Mafātīh al-Asrār*?", since each interpreter follows a unique method while processing the hadīths in his book. To reveal this, it is tried to find answers to questions such as "What are the main sources of the hadīths used in the work?" and "How are the hadīths used by Shahristānī in terms of authenticity?" After determining the sources of the hadīths, he used, the method of using and interpreting the hadīth, accompanied by examples from his work in question, and the authenticity of the hadīths used are mentioned. As a result of these, the interest and knowledge of the mufassir on hadīth, the method of using hadīth, and the strengths, and weaknesses of his work in terms of the hadīth science are revealed with a general evaluation and efforts are made to make some proposals to the reader on the subject. In the final analysis, it is possible to say that Shahristānī is in the category of lax Transmitter in the hadīth, based on *Mafātīh al-Asrār*.

Keywords: Hadīth, Tafsir, Shahristānī, *Mafātīh al-Asrār*, Method.

Giriş

İslam'ın Kur'ân'dan sonraki ikinci ana kaynağını oluşturan hadis ilminden başta müfessirler olmak üzere pek çok alanda çalışma yapan âlimler faydalanmaktadır. Hatta tefsir ilminin, hadis ilminden doğduğu ehline müsellemdir. Müfessir âyetleri açıklarken, fakîh hüküm istinbât ederken hadislerden yararlanmaktadır. Tefsirciler, âyetleri açıklarken hadislerle müracaat etmenin önemin farkındadırlar. Bu yüzden her müfessir âyetlerin tefsirine yardımcı olacak uygun rivayetleri bulmaya ve tefsirinde onlara yer vermeye çaba göstermektedir.

Büyük Selçuklu Devleti'nin önde gelen âlimlerinden ve yöneticilerinden olan Ebü'l-Feth Abdülkerim eş-Şehristânî (öl. 548/1153) mezhepler tarihi, kelim ve tefsir başta olmak üzere birçok alanda eser vermiş çok yönlü, velut bir şahsiyet olmasına rağmen hadisçi ve müfessir kimliğiyle çok fazla öne çıkmamıştır. Bunun temel nedeni klasik literatürde onun bu yönünden fazla söz edilmemiş olması ve bu alanlarda şöhret bulmamasından kaynaklanmaktadır.¹ Ayrıca klasik dönemde rivayeti, sonraki dönemde de hadiste özellikle de hadis usulünde bir müellifin eseri yoksa o alanda kendisinden fazla söz edilmediği bilinmektedir.

Şehristânî ve eserleri üzerinde yapılan akademik çalışmalara bakıldığında onun hadisçi kimliğini öne çıkaran çalışmaların neredeyse hiç yapılmadığı görülmektedir. Onun *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirindeki yöntemini ele aldığımız çalışmada bu konuya çok kısa değinmiş olsak da asıl araştırma konumuz olan tefsirdeki metoduna ağırlık verdik. Dolayısıyla Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr*'da hadis kullanma yöntemi özelinde bir çalışmanın yapılmamış olması, konunun esaslı bir şekilde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Her müfessir hadisleri kitabında işlerken kendisine has bir yöntem izlediğinden çalışmanın temel sorusu, "Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-Esrâr*'da hadis kullanma ve yorumlama yöntemi nasıldır?" şeklindedir. Bunu ortaya koymak için "eserde kullanılan hadislerin temel kaynakları nelerdir?" "Şehristânî'nin kullanmış olduğu hadisler sıhhat bakımından nasıldır?" gibi sorulara yanıt aranmaya çalışılmaktadır. Bunların sonucunda müfessirin hadise ilgi ve vukufiyeti, hadis kullanma yöntemi, hadis ilmi açısından kuvvetli ve zayıf yönleri ortaya konulmuş olacaktır. Makalede mezkûr hususlara dikkat çekmek, tefsirindeki hadisleri

¹ Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 381.

değerlendirerek okuyucuya sunmak ve konuyla ilgili bazı önerilerde bulunmaya gayret sarf edilmektedir.

Şehristânî'nin te'lifleri incelendiğinde onun hadis ve hadis ilmiyle ilgili hiçbir eser yazmadığı görülmektedir. Bu, onun fikir ve düşüncelerini daha çok kelâm, felsefe, dinler ve mezhepler tarihi meseleleri üzerinde yoğunlaştırmasından kaynaklanmaktadır. Ancak onun *Mefâtîhu'l-esrâr* ismini taşıyan tefsirinin diğer İslâmî ilimlerle birlikte hadis alanını da ilgilendiren yönleri bulunmaktadır. Tefsir² ve kelam³ gibi alanlarda tefsiri üzerinde birçok çalışma yapılmışken, hadisle ilgili kısmının incelememiş olması bu makalenin yazılmasına vesile olmuştur.

1. *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Genel Hususiyetleri

Şehristânî; yaşadığı asırdaki mevcut kaynaklardan, sebab-i nüzûl, âyetler arası münasebet, kıssa, fıkıh, kıraat, sarf, nahiv ve meâni açısından yararlanarak görüşler aktardıktan sonra âyetlerin sırlarını/esrârını açıklamaktadır. Âyetleri açıklarken başvurduğu ilk iki kaynağı Kur'ân ve hadistir. Tefsirini yaptığı âyetle ilgili yorumunu destekleyen birçok âyet aktarmasına rağmen onların hangi sûrede geçtiğini belirtmemekte ve onlardan sadece istişhâde konu olan kısmı zikretmektedir. Âyetleri açıklarken onların siyak ve sibakını da göz önünde bulundurarak onların birbirleriyle olan münasebetlerini "en-Nazm/Diziliş" başlığı altında aktarmaktadır.⁴ Bununla âyetlerin dizilişinin tevkîfî olduğuna inandığını okuyucusuna hissettirmektedir. Onun Kur'ân'ın hadis/sünnetle tefsirinde şöyle bir yöntem izlediği müşahede edilmektedir: Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerin bazısının ilk râvisini ve rivayet zincirini zikretmeden doğrudan "Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:", "Hz. Peygamber'in dediği gibi" ve "hadiste geldiği üzere" gibi geçişlerle hadis metinlerine

² Toby Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'ân'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme", çev. Mehmet Kaya, *Milal ve Nihal* 5/1 (2008), 93-140; Abdulalim Demir, *Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Mustafa Öztürk, "Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 1-41; Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*; Recep Arpa, "Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-esrâr Adlı Tefsirinde Şahsî Mushaflar ve Sûre Tertipleri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (01 Aralık 2017), 45-87; Recep Arpa, "Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirin Şehristânî'ye Aidiyeti Meselesi", *Usul İslam Araştırmaları* 27/27 (2017), 19-48.

³ Halil Çurak, *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Zeynep Rençber, *Ebu'l-feth Muhammed eş-Şehristânî'de Mu'tezile ve Kolları* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴ bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Tefsîru's-Şehristânî Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ibrâr*, thk. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Turâsi'l-Mahtût, 2008), 1/158, 210, 231, 263, 303.

yer vermektedir. Hadisle haberi aynı anlamda kullanarak, hadis yerine “Haberde şöyle denmiştir:”⁵ dediği de olmaktadır. Hadisten sonra sırasıyla sahâbî, tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve kendisine ulaşan müfessirlerin görüşlerini sıralamaktadır. En fazla yararlandığı sahâbînin, Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687-88) olduğu görülmektedir.⁶

Şehristânî'nin tefsir edeceği âyet, fıkıh veya kelam ağırlıklı ise “Fıkıh”⁷ ya da “Kelam”⁸ başlığını açarak orada mezheplerin görüşlerine yer vermektedir. Şehristânî, genel bir konudan bahsederken isim zikretmeksizin “Fakîhler şöyle demiştir:”⁹ ve “kelamcılar dedi ki”¹⁰ gibi tabirler kullanmaktadır. Şehristânî, tefsirini yaptığı âyette geçen kıssalarla ilgili açıklamalarını “Kıssa” başlığı altında detaylandırmaktadır.¹¹ O, âyetleri açıklarken yeri geldikçe âyetlerde geçen edebî sanatları “Me’ânî”,¹² “Me’ânî ve Tefsir”,¹³ “Dil ve Me’ânî”;¹⁴ dil yönünü de “Dil”,¹⁵ “Dil ve Nahiv”¹⁶ gibi başlıklar altında ele almaktadır. Bazen de başlık açmaksızın “Me’ânî ehli şöyle diyor:”¹⁷ ve “Dilciler şöyle dedi:”¹⁸ gibi tabirler kullanmaktadır. Öneme binaen şiirden istişhâd getirdiği yerler de bulunmaktadır.¹⁹

Müfessir, âyetleri tefsir ederken bazen görüşünü aldığı kişilerin isimlerini açıkça nakleder bazen de isimlerini ve kaynağını zikretmeksizin “Kur’an ehli dedi.”²⁰ “tefsir ehli dedi ki”,²¹ “ehl-i tefsirin çoğu dedi ki”,²² “Me’ânî ehli dedi ki”,²³ “işâriiler dedi ki”,²⁴ “dilciler dedi ki”,²⁵ “ilim sahibi kişiler dedi ki”,²⁶ “te’vil ehli dedi ki”,²⁷ “bazı âlimler dedi ki”,²⁸

⁵ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/1015, 1021-1022.

⁶ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/80, 83, 90, 103, 109, 116, 127, 139, 151, 152, 162, 338.

⁷ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/759, 861, 917, 1024.

⁸ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/152, 159, 214, 533.

⁹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/883.

¹⁰ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/142,147.

¹¹ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/295, 357; 2/ 607, 610, 613, 939, 942, 949.

¹² Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/174.

¹³ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/179, 197.

¹⁴ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/104.

¹⁵ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/433.

¹⁶ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/248.

¹⁷ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/759, 789, 894, 958.

¹⁸ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/46, 98, 101, 126,132,266 324.

¹⁹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/207, 210, 249.

²⁰ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/45, 86, 90, 93, 96.

²¹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/75, 127, 140, 142, 152, 170, 203;2/995,1004,1013, 1020.

²² Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/71.

²³ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/99, 115, 117, 127, 136, 170, 171.

²⁴ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/100.

²⁵ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/101, 126, 138, 166, 173; 2/795, 829, 890, 911, 954.

²⁶ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/51, 95, 104, 137, 164, 286.

²⁷ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/174, 251, 416, 417; 2/716, 874.

²⁸ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/80, 114, 300, 359; 2/645.

“ümmetin âlimleri dedi ki”;²⁹ “Ümmet bu konuda ittifak etmiştir.”³⁰, “Müfessirler şu konuda icmâ’ etmiştir.”;³¹ “Ehlü’l-kader şöyle dedi.”;³² “Allah’ın isimlerini yüceltenler dedi ki”;³³ “nahivciler dedi ki”;³⁴ “Basra’dan nahiv ehli”³⁵ ve “Basra’dan âlim topluluk, Kûfe’den âlim topluluk”³⁶ gibi tabirler kullandığı sıkça görülmektedir. Mezkûr bilgilerden de anlaşıldığı üzere o, tefsirde kendisine has bir yöntem kullanarak ve ehil olduğunu düşündüğü kimselerin görüşlerine de başvurarak âyetleri açıklamaktadır.

2. Mefâtîhu’l-esrâr’ın Hadis Kaynakları

Her müfessir, âyetleri tefsir ederken hadislerden yararlanması gerektiğinin farkındadır. Rivayet yöntemiyle yazılan tefsirler ağırlıklı olarak merfû, mevkûf ve maktû hadislerden yararlanırken dirayet metoduyla te’lif edilenler aklın yanı sıra merfû hadislerden de faydalanmaktadır. Rivayet, dirayet ve işârî karışımı bir metodla tefsir yazan Şehristânî, eserinde rivayetlere fazlaca yer vermekle birlikte hangi hadis kaynaklarından yararlandığını genellikle belirtmemektedir. Onun tefsirinde kullanmış olduğu hadisler kaynak bakımından aşağıda incelenecektir.

2.1. Hadisin Kaynağını Belirtmesi

Şehristânî tefsirinde aktarmış olduğu hadisi hangi kaynaktan aldığını genellikle zikretmemektedir. Ancak çok nadir de olsa kullandığı hadislere ilişkin kaynak verdiği görülmektedir. Örneğin, Fâtiha sûresinin faziletleriyle ilgili hadisleri aktarırken “Bu hadisi Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî kendi isnadıyla *el-Câmiu’s-sahîh*’inde Ebû Saîd el-Mu’alâ’ dan rivayet etmiştir.”³⁷ demektedir. Aynı şekilde Kevser sûresinin faziletinden bahsederken “Müslim b. Haccac’ın *Sahîh*’inde kendi senediyle Hz. Peygamber’den rivayet ettiğine göre...”³⁸ demek suretiyle aktardığı hadisin kaynağını zikretmektedir. el-Bakara 2/197. âyette geçen “cidâl” kelimesini açıklarken “Mâlik, *el-Muvatta*’da şöyle dedi:”

²⁹ Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/82.

³⁰ Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/72, 86; 2/916.

³¹ Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/176; 2/884.

³² Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/199.

³³ Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/78.

³⁴ Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/154, 248.

³⁵ Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/76.

³⁶ Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/77.

³⁷ Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/69.

³⁸ Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/72.

cümlesinden sonra onun Kureyş ve Arapların birbirleriyle olan tartışmalarıyla³⁹ ilgili verdiği bilgiye değinmektedir.⁴⁰

2.2. Kaynak Yerine Sahâbî ve Tâbiîn Râviyi Zikretmesi

Şehristânî, âyetleri tefsir ederken Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn âlimleri başta olmak üzere birçok kişinin görüşünden faydalanmaktadır. Fikir sahiplerinin ismini kimi zaman tek tek vermekte kimi zaman da onların yerine bir grup sahâbî,⁴¹ Kur'ân ehli,⁴² ümmetin âlimleri,⁴³ bazı âlimler⁴⁴ "şöyle dedi" gibi ifadeler kullanmaktadır. O, hadislerin sened zincirini vermemekle birlikte bazen hadisin sadece sahâbî râvisini vermekle yetinmektedir. Örneğin, Hz. Ömer (öl. 23/644),⁴⁵ Ebû Hüreyre (öl. 58/678),⁴⁶ Câbir b. Abdullah (öl. 78/697),⁴⁷ Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12),⁴⁸ ve İbn Abbâs⁴⁹ gibi sahâbînin ismini zikrettikten sonra onun "...Hz. Peygamber'den rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:" demek suretiyle sahâbî râvinin ismini aktarmış fakat bilginin hangi kaynaktan geçtiğine değinmemiştir.⁵⁰ Bazen de tâbiîn râvi ile birlikte sahâbî râviyi de zikretmektedir. Örneğin, "Saîd b. Cübeyr'in İbn Abbâs'tan rivayet ettiğine göre..." diyerek sahâbî ve tâbiîn râviyi zikretmektedir.⁵¹ Onun tefsirinde en fazla kendisinden yararlandığı sahâbîlerin başında İbn Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) ve Hz. Ömer; tâbiînden de Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), Hasan el-Basrî (öl.110/728) ve Katâde b. Diâme (öl. 117/735) gelmektedir.⁵² Kimi zaman verdiği bilginin önemine işaret etmek için birkaç sahâbînin ve tâbiînin ismini peş peşe zikrederek aynı görüşte ittifak ettiklerini belirtmektedir.⁵³ Örneğin, Şehristânî, Fâtiha'nın nüzûlünü ele alırken "Hz. Ali (öl. 40/661), Übey b. Ka'b (öl. 33/654), Katâde, Vâkîdî (öl. 207/823) ve Ebî Sâlih'in İbn Abbâs'tan aktardığı bir rivayete göre Fâtiha

³⁹ Kureyşliler ve Arapların birbirleriyle olan tartışmanın konusunun ayrıntısı için bk. Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Ebû Zâbî, 2004), "Hac", 1450.

⁴⁰ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/805.

⁴¹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/224, 527; 2/881.

⁴² Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/86, 90, 93.

⁴³ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/82.

⁴⁴ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/80.

⁴⁵ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/649.

⁴⁶ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1,261,300; 2/650, 812.

⁴⁷ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/648, 958.

⁴⁸ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/233.

⁴⁹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/432.

⁵⁰ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/69, 77, 109, 113, 122, 268.

⁵¹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/71.

⁵² bk. Demir, *Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi*, 37-44.

⁵³ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/300.

sûresi Mekke'de nâzil olmuştur." demek suretiyle peş peşe sahâbî ve tâbiîn râvileri zikretmiştir.⁵⁴ el-Bakara 2/177. âyeti tefsir ederken Fâtıma bint Kays, Hz. Peygamber'in "akrabaların zekât dışındaki mallarda hakları olduğunu"⁵⁵ belirttiği rivayeti aktarmıştır.⁵⁶

Şehristânî, benimsemediği görüşle ilgili bir rivayeti aktarırken "diyenler dediler ki"⁵⁷ gibi ifadeler kullandığı görülmektedir. Örneğin, Fâtiha sûresinin Mekke'de nâzil olduğu ile ilgili görüşleri zikrettikten sonra "Diyenler dediler ki Medine'de nâzil olmuştur." cümlesine yer vermektedir.⁵⁸ Konu boyunca verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Şehristânî'nin tefsirinde kullanmış olduğu rivayetler çoğunlukla hadis kitaplarında ve rivayet tefsirlerinde geçmektedir. O, tefsirinde yoğun olarak hadis kullanmasına rağmen onların ayrıntılı senetlerini zikretmediği, onun yerine naklettiği bazı rivayetlerin sahâbî ve tâbiîn râvisini aktardığı görülmektedir.⁵⁹

2.3. Kaynaksız ve Senedsiz Hadis Aktarması

Şehristânî tefsirinde, sened ve kaynak ismi zikretmeksizin doğrudan "Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:" diyerek yoğun bir biçimde hadis aktarmaktadır. O, rivayetin kaynağını ve senedini doğrudan belirtmediği için okuyucu onun naklettiği rivayetlere bakarak sanki onların hepsini bizzat kendisi nakletmiştir zehabına kapılabilir. Konuyla ilgili birkaç örnek vermek yeterli olacaktır. el-Bakara 2/3. âyeti tefsir ederken Hz. Peygamber'in göğsüne işaret ederek "İmân sırdır, İslâm alenidir"⁶⁰ dediğini aktarmaktadır. Aynı âyette geçen "salât" kelimesinin dilde dua anlamına geldiğini Hz. Peygamber'in, "Sizden biriniz yemeğe davet edildiğinde ona icabet etsin. Oruçlu değilse yemek yesin, oruçlu ise yemeğin sahibine dua etsin (فليصل)"⁶¹ hadisinden faydalanarak açıklamaktadır.⁶²

⁵⁴ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/71.

⁵⁵ Muhammed b. İsa Ebû İsa es-Sulemî Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih sünenü't-Tirmizî*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (b.y.: y.y., 1968), "Zekât", 27.

⁵⁶ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/735. Başka örnek için bk. 1/74, 109.

⁵⁷ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 72, 81, 130, 190, 194.

⁵⁸ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/71.

⁵⁹ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/71; 2/883.

⁶⁰ İçerisinde Kütüb-i Tis'a'nın da bulunduğu Mektebetü's-Şâmîle'nin hadis metinleri bölümünde rivayet taranmış ancak kaynağına rastlanılmamıştır. (Diğer dipnotlarda mezkûr yerde kaynağı bulunmayan hadisler için tekrara düşmemek adına "Temel hadis kaynaklarında geçmemektedir." ifadesi kullanılacaktır.

⁶¹ Tirmizî, "Oruç", 64.

⁶² Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/139.

el-Bakara 2/7. âyeti tefsir ederken senedsiz olarak “Ruhlar toplanmış ordular gibidir. Birbiriyle tanışan ruhlar kaynaşır, tanışmayanlar ihtilaf ederler”⁶³ hadisini zikretmektedir.⁶⁴ el-Bakara 2/25. âyeti yorumlarken Hz. Peygamber’in “Orta ve başparmağıyla işarette bulunarak ben ve kıyamet günü böyle olarak gönderildim.”⁶⁵ dediğini senetsiz olarak aktarmaktadır.⁶⁶

el-Bakara 2/113. âyetin tefsirinde Hz. Peygamber’in “Sizler karış karış, adım adım sizden öncekilerin yolunu izleyeceksiniz hatta onlar kertenkele deliğine girseler, siz de onları takip edip gireceksiniz.”⁶⁷ dediğini nakletmektedir. el-Bakara 2/216. âyeti yorumlarken “esrâr” başlığında hiçbir kaynak ve râvi ismi zikretmeksizin Hz. Peygamber’in sefer dönüşü söylemiş olduğu söze atıfta bulunarak “Küçük cihaddan büyük cihada dönüyoruz.”⁶⁸ demektedir.⁶⁹ Özetle, onun tefsirinde senedsiz ve kaynaksız yığınla hadis bulmak mümkündür. Bunların bir kısmı sahih hadis kaynaklarında lafzen ya da manen yer alırken bir kısmı da geçmemektedir.⁷⁰ Aktardığı rivayetin zayıflığını göstermek ya da rivayete güvenmediğini belirtmek için “ruviye”,⁷¹ “kîle”⁷² ve “hukiye”⁷³ gibi tamrîz sigalarıyla da hadis aktardığı görülmektedir.

3. Mefâtîhu'l-esrâr'da Hadis Kullanma ve Yorumlama Yöntemi

Şehristânî, tefsirinde kendisine has bir yöntemle hadis kullanmakta ve yorumlamaktadır. Onun yöntemi aşağıdaki başlıklarda detaylandırılacaktır.

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tevki'n-Necât, 1422), “Enbiya”, 3; Ebü'l-Hüseyn b. Hacâc el-Kuşeyrî en-Neysâburî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülhakî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, 1991), “Birr”, 159, 160; Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el- Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2009), “Birr”, 19.

⁶⁴ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/156.

⁶⁵ Buhârî, “Rikâk”, 39; Müslim, “Cuma”, 43.

⁶⁶ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/222.

⁶⁷ Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ala's-sahîhayn ve bi zeylihi et-Telhîs li'l-Hâfız ez-Zehebî*, thk. Yûsuf Abdurrahmân Ma'reşî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/516.

⁶⁸ Temel hadis kaynaklarında geçmemektedir. Irâkî'ye göre isnadı zayıftır. bk. Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân el-İrâkî, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr*, thk. Eşref b. Abdülmaksûd Ebû Muhammed (Riyâd: Mektebetü't-Taberiyye, 1995), 2/709.

⁶⁹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/850.

⁷⁰ Konuyla ilgili başka örnekler için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/86,101, 116-117, 135, 139, 142, 153, 155, 156, 160, 175, 190, 213, 222, 463, 470, 523; 2/606, 615, 621, 660, 749, 767, 767,818, 881, 920, 1028.

⁷¹ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/444, 468.

⁷² bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/71, 2/903.

⁷³ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/306, 417, 440.

3.1. Âyeti Hadisle Tefsir Etme Yöntemi

Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*'da anlamı kapalı âyetleri açıklarken yorumunu destekleyen hadisleri tek tek aktarıp izah ettiği gibi peş peşe de aktardığı görülmektedir. Tefsirinde bazen hadis metni yerine onun anlamını vermekte; bazen de hadisin bir kısmını aktarmakla yetinmektedir. Örneğin, el-Bakara 2/32. âyette geçen "sübhanallah" sözcüğünü tefsir ederken Talha b. Abdullah'ın (öl. 97/715) Hz. Peygamber'e "sübhanallah" kelimesinin anlamını sorduğunu onun da "Allah'ı kötü şeylerden tenzih etmek"⁷⁴ dediğini aktarmak suretiyle kelimenin anlamını tespitte hadisten yararlanmaktadır.

el-Bakara 2/48. âyette geçen ve karşılık anlamına gelen "جزى" kelimesinin "قضى" anlamında olduğunu Hz. Peygamber'in, Ebû Burde'ye söylemiş olduğu "انحر بمكة ولا تجزي أحداً بعدك / Kurbanını Mekke'de kes, senden sonra hiç kimseye bu hüküm verilmez."⁷⁵ hadisinden çıkarmaktadır.⁷⁶

el-Bakara 2/203'te geçen "لِمَنِ اتقى" / sakınan için" anlamını "Kim hac yapar da hac esnasında ihramlıyken eşiyile cinsel ilişkide bulunmaz, fiska sebep olan söz ve davranışlarda bulunmazsa, günahlardan çıkar ve annesinden doğduğu gün gibi tertemiz olur."⁷⁷ hadisiyle açıklamıştır.⁷⁸ Görüldüğü üzere Şehristânî âyetlerde geçen mücmel kelimeleri tefsir ederken hadislerden yararlanmıştır.⁷⁹

Şehristânî, âyete getirdiği tefsirini destekleyen hadisleri yorumlayarak naklettiği gibi peş peşe izahsız da aktarmıştır. Örneğin, el-Bakara 2/18. âyeti tefsir ederken Hz. Peygamber'in şu hadislerini peş peşe aktarmıştır:⁸⁰ "Çalışınız. Kim ne için yaratılmışsa o amel onun için kolaylaştırılır."⁸¹ "Allah, cenneti ve ona girecek olan halkı yarattı."⁸² "Allah

⁷⁴ Temel hadis kaynaklarında geçmemektedir. Bu rivayet için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/266.

⁷⁵ Buhârî, "Kurbân", 1; Müslim, "Kurbân", 7.

⁷⁶ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/331-332.

⁷⁷ Buhârî, "Hac", 4; Müslim, "Hac", 438.

⁷⁸ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/821. Başka örnek için bk. 1/329.

⁷⁹ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/173, 428, 458, 468; 2/634, 757, 765, 921-922, 932, 955, 965, 972-975.

⁸⁰ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/190.

⁸¹ Müslim, "Kader", 7; Tirmizî, "Kader", 3.

⁸² Ebû Dâvûd, "Sünnet", 18; Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvud b el-Cârûd el-Fârisî et-Tayâlisî, *Müsnevu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1999), 3/152 (No. 1679); Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nafi' el-Himyeri es-San'ânî Abdurrezâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zami (Beyrut, 1403), 11/124 (No. 20095).

bir kul için hayır dilediğinde onu cennete götürecektir amellerde görevlendirir.”⁸³ “Allah’ım senden sana sığınırım.”⁸⁴

el-Bakara 2/251. âyeti tefsir ederken şu hadisleri peş peşe aktarmıştır:⁸⁵ “Allah, ümmetinden namaz kılanla kılmayanı, arınanla arınmayanı, oruç tutanla tutmayanı, cihad edenle etmeyen defeder. Eğer insanlar bunları terk etmek üzere toplanırlarsa Allah bir an bile onlara bakmaz.”⁸⁶ Câbir ve İbn Ömer’in aktardığına göre Hz. Peygamber, “Şüphesiz ki Allah, Müslüman birinin sâlih olmasıyla onun çocuğunu, torununu, ev halkını ve etrafında bulunan evlerin sakinini sâlih yapar. Sâlih kul, o insanların içlerinde bulunduğu müddetçe onlar Allah’ın korumasındadırlar.”⁸⁷ “Allah, sâlih bir Müslüman sayesinde komşularından yüz ev halkını belalardan muhafaza eder.”⁸⁸ “Eğer rukû edenler, bebekler ve meradaki hayvanlar olmasaydı, Allah üzerinize azap yağdırırdı.”⁸⁹ Âyetleri tefsir ederken hadislere sık sık başvurması onun Kur’ân ve hadis bütünlüğünü savunduğunu ihsas ettirmektedir.⁹⁰

Şehristânî, tefsirinde çoğu kez hadisi bir bütün olarak vermek yerine yorumuna destek olan kısmını aktarmakla yetinmektedir. Örneğin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in faziletinden bahseden bir rivayetin sadece “Ömer, Ebû Bekir’in bir hasenesidir.” kısmını aktarmaktadır.⁹¹ Hz. Peygamber’in visal orucunu yasakladığı ile ilgili hadisin sadece “Ben sizin gibi değilim. Ben rabbim katında yedirilip içiriliyorum”⁹² kısmını nakletmektedir.⁹³ Hz. Peygamber’in iyilik ve kötülüğün tanımını yaptığı hadisin sadece “Kötülük, gönlünü rahatsız eden ve insanların bilmesini istemediğin şeydir”⁹⁴ cümlesini eserinde zikretmektedir.⁹⁵

⁸³ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17; Tirmizî, “Tefsir”, 8.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu’ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 2/147; Müslim, “Namaz”, 222.

⁸⁵ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/955.

⁸⁶ Rivayetin yakın anlamlısı için bk. Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu’abü'l-îmân*, thk. Ebû Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 6/97 (No. 7597).

⁸⁷ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü’r-Risâle, 2000), 4/516-517.

⁸⁸ Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebi Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, thk. Hüsâmuddîn el-Kudsî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 8/164; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 2/261.

⁸⁹ Hadisin yakın anlamlısı için bk. Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1990), 11/511 (No. 793).

⁹⁰ Konuyla ilgili başka örnekler için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/190, 329, 333, 446, 516; 2/679-80, 765, 804-805.

⁹¹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/807.

⁹² Buhârî, “Hudûd”, 42; Müslim, “Siyâm”, 57.

⁹³ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/773.

⁹⁴ Müslim, “Birr” 15.

⁹⁵ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/1044 Başka örnekler için bk. 1/329, 519; 2/804, 873, 934.

Şehristânî, bazen hadisin metni yerine onun anlamını aktarmıştır. Örneğin, el-Bakara 2/68. âyetin tefsirinde hadisin mefhumunu şu şekilde nakletmiştir: Hz. Peygamber'in dediği gibi İsrailoğulları eğer herhangi bir ineği kurban etselerdi bu kendilerinden kabul edilecekti. Fakat onlar soru sorarak bu işi kendilerine zorlaştırdıkça Allah da onlara zorlaştırdı.⁹⁶ Şehristânî'nin rivayet ettiği bu bilgi Taberî tefsirinde şu şekilde geçmiştir: "İsrailoğulları en düşük ineği kesmekle emrolunmuşlardı. Onlar, kendilerine bu işi zorlaştırdı Allah da zorlaştırdı. Allah'a yemin olsun ki eğer onlar inekleri birbirinden ayırt eden sorular sormasalardı onlara asla başka inek açıklaması yapılmazdı."⁹⁷ Şehristânî, tefsirinde rivayetin son cümlesini aktarmıştır.⁹⁸

3.2. Âyeti Sahâbî Sözüyle Tefsir Etme Yöntemi

Şehristânî, tefsirinde kendi görüşünü temellendirmek için âyet ve hadislerden yararlandığı gibi sahâbî sözlerinden de istifade etmektedir. Onun görüşlerinden faydalandığı sahâbîlerin başında Hz. Ali,⁹⁹ İbn Abbâs,¹⁰⁰ İbn Mes'ûd,¹⁰¹ ve Abdullah b. Ömer (öl. 73/693)¹⁰² gelmektedir. O, bazen aynı görüşte olan birkaç sahâbînin ismini peş peşe zikrettikten sonra onların düşüncesine yer vermekte¹⁰³ bazen de sahâbî ismi zikretmeksizin "Sahâbeden bir topluluk şöyle dedi:" diyerek düşüncüyü aktarmaktadır.¹⁰⁴ Örneğin, "Allah örnek vermektен utanmaz."¹⁰⁵ ifadesini açıklarken hayâda asıl olanın terk olduğu fikrini İbn Abbâs'ın şu sözüne dayandırmıştır: "Hakkı vasf etmek için örnek getirmek terk edilmez."¹⁰⁶ Bununla hakkı açıklamak için örnek getirilebileceğini açıklamaktadır.

Şehristânî, münafıkların cahiller ve nimetleri saptıranlar olduğunu belirttikten sonra bu düşüncesini Hz. Ali'nin dediği gibi "Onlardan birine hükümlerden bir hüküm gelince kendine göre karar verirler. Daha sonra aynı konu bir başkasına anlatılınca, o da öncekinin hilafına fetva verir. Bunun üzerine karar vericiler baş kadularının yanında toplanıp, verdikleri yargıyı anlatırlar. O da hepsinin kararının doğru olduğunu beyan eder. Hâlbuki

⁹⁶ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/402.

⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 2/205.

⁹⁸ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/406. Konu ile ilgili başka örnek için bk. 2/872.

⁹⁹ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/113, 116, 133, 148; 2/666.

¹⁰⁰ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/80, 83, 90, 103, 109, 116, 127, 139, 151, 152, 162, 338.

¹⁰¹ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/136, 536.

¹⁰² bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/468; 2/613.

¹⁰³ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/ 218, 219, 241, 251, 2/ 645, 788.

¹⁰⁴ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/224, 527; 2/881.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/26.

¹⁰⁶ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/225.

rableri, peygamberleri ve kitapları birdir. Allah bunlara birbirine aykırı hüküm vermelerini ve isyan etmelerini emretmediği gibi dinini de eksik bırakmamıştır. Ayrıca Allah'ın ortağı ve razı edeceği kimsesi de yoktur. Hz. Peygamber, Allah'ın kâmil dinini tebliğ etmede hiçbir hata yapmamıştır. Eksikliklerden münezzehe olan Allah, '*Kitapta biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*'¹⁰⁷ diyerek desteklemektedir."¹⁰⁸ Şehristânî, el-Bakara 2/201. âyeti tefsir ederken, Hz. Ali'nin "Dünyadaki iyilik sâliha bir eştir. Ahiretteki iyilik, hurilerdir. Cehennem azabı ise; kötü kadındır."¹⁰⁹ sözünden yararlanmaktadır.¹¹⁰

el-Bakara 2/238. âyeti tefsir ederken orta namazın hangi namaz olduğu ile ilgili sahâbîlerin görüşlerine şöyle yer vermiştir: Hz. Ömer, Muâz b. Cebel (öl. 17/638), Übey b. Ka'b, İbn Ömer, İbn Abbâs ve Câbir'e göre orta namazla sabah namazı kast edilmiştir. Çünkü sabah namazı gece ile gündüz arasında yer almaktadır. Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665), Üsâme b. Zeyd (öl. 54/674), Hz. Âişe (öl. 58/678) ve Ebû Saîd el-Hudrî'ye (öl. 74/693-94) dayandırılan bir görüşe göre de öğle namazıdır. Çünkü günün ortasında yer almakta ve ilk farz kılınan vakittir. Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Ebû Hüreyre ve Ata'dan rivayetle İbn Abbâs'a göre de ikinci namazıdır. Benzer rivayetler Hz. Ümmü Habîbe (öl. 44/664), Hz. Hafsa (öl. 45/665), Semüre b. Cündeb (öl. 60/680), Hz. Âişe, Berâ b. Âzib (öl. 71/690) ve Ebû Saîd el-Hudrî'den (öl. 74/693-94) de gelmiştir.¹¹¹ Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiğine göre Hendek Gazvesi'nin (5/627) yapıldığı gün savaş meşguliyetinden dolayı güneş batana kadar ikinci namazı kılamadılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in, "Bizi orta namazdan alıkoydular. Allah onların kalplerini ve kabirlerini ateşle doldursun."¹¹² dediğini Şehristânî aktarmaktadır.¹¹³ Hz. Hafsa, Hz. Âişe ve el-Berrâ b. Âzib'in vâv atf harfiyle ve atıfsız olarak da "حافظوا على الصلوات و الصلاة الوسطى و صلاة العصر" /Namazlarınıza, orta ve ikinci namazına dikkat ediniz." dediğini ve Hz. Hafsa'nın da bu şekilde Hz. Peygamber'den duyduğunu Şehristânî belirtmektedir. Çoğunluğun görüşüne göre orta namazla ikinci namazı kast edilmiştir. Çünkü bu konuda özel rivayetler gelmiştir.¹¹⁴ Örneğin, "İkinci

¹⁰⁷ En'âm 6/38.

¹⁰⁸ Seyyid Râzî, *Nehcü'l-belâğa*, çev. Kadri Çelik (İstanbul: Kevser Yayınları, ts.), 58; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/237. Başka örnek için bk. 2/674-675.

¹⁰⁹ Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfeyiş (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 2/432.

¹¹⁰ Demir, *Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi*, 2/816.

¹¹¹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/921.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/404 (No. 1246); Müslim, *Müslim*, "Mesâcid", 204.

¹¹³ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/921-922.

¹¹⁴ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/922.

namazını terk eden amellerini boşa çıkartmıştır.”¹¹⁵ “İkinci namazını terk eden ailesini yitirmiş gibidir.”¹¹⁶ Şehristânî bu görüşlerin hepsini aktardıktan sonra orta namazla ilgili en sahih görüşün ikinci namazı olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁷

el-Bakara 2/10’da geçen “*Kalpplerinde hastalık vardır.*”¹¹⁸ cümlesine İbn Abbâs ve İbn Mes’ûd’un “Kalpplerinde şüphe ve nifak vardır.” anlamını verdiğini,¹¹⁹ el-Bakara 2/19. âyette geçen “صَيْبٌ” kelimesine İbn Abbâs’ın “şiddetli yağmur” manasını yükleyerek ve sadece yağmur sözcüğü ile mezkûr kelimenin kullanıldığını belirtmektedir.¹²⁰ el-Bakara 2/54’te geçen “Nefsinizi öldürünüz.” ile ilgili bilgileri aktarırken sahâbîlerden bir topluluğa göre kendilerini öldürenlerin sayısının 70 bin olduğunu aktarmaktadır.¹²¹ Mezkûr açıklamalarda da görüldüğü üzere Şehristânî, *Tefsîr’*inde sahâbî sözlerinden çokça istifade etmektedir. Bu yönüyle onun klasik tefsirlerde kullanılagelen yöntemi takip ettiğini söylemek mümkündür.

3.3. Âyeti Tâbiîn Sözüyle Tefsir Etme Yöntemi

Şehristânî, sahâbîlerin görüşüne önem verdiği kadar tâbiîn’in de fikrine önem vermiştir. O, bazen tâbiîinden birinin bir konuda, bir sahâbî veya çağdaşlarından herhangi biriyle aynı görüşü paylaşıyorsa “Şu şahıslar bu görüşte hemfikirdirler:” demektedir. Bazen açıkça müfessir tâbiîn’in görüşlerini isim vererek tek tek zikretmektedir. Onun fikirlerinden en fazla istifade ettiği tâbiînlerin başında Mücâhid, Hasan el-Basrî, Katâde, Dahhak b. Müzâhim (öl. 105/723), İkrime el-Berberî (öl. 105/723), Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713), Ebû Sâlih es-Semmân (öl. 101/719-20) ve Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) gelmektedir.¹²² Örneğin, “Mü’min bir günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta belirir. Tövbe edip istiğfarda bulunursa kalbi cilalanır. Eğer günahı artırırorsa siyah nokta artar ta ki kalbi kaplar. Bu da الرين/pastır.”¹²³ Hadiste geçen “pas”ı Mücâhid şu şekilde açıklamıştır: “Pas tabtan/baskı/mühirden daha şiddetlidir. Tab da kilitten daha kolaydır.”¹²⁴

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/57 (No. 22959); Buhârî, “Namaz”, 15.

¹¹⁶ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbü Süneni’l-Kübrâ*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), “Namaz”, 23.

¹¹⁷ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 2/924.

¹¹⁸ el-Bakara 2/10.

¹¹⁹ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 2/164.

¹²⁰ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 1/194. Başka örnek için bk. 1/213.

¹²¹ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 1/354.

¹²² Demir, *Şehristânî’nin Mefâtihu’l-Esrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi*, 40.

¹²³ Hadisin yakın anlamlısı için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/333 (No. 7952); Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ala’s-sahîhayn*, 2/562.

¹²⁴ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 1/153.

Tâbiîn muhaddislerden er-Rebî' b. Huseym (öl. 65/685 [?]), Kabîsa b. Züeyb (öl. 86/705), Nâfi' (öl. 117/735) ve Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713)'e göre orta namazla akşam namazı kast edilmiştir. Çünkü akşam namazı büyük ile küçük, gece ile gündüz arasında yer almaktadır.¹²⁵ Mezkûr örneklerde de görüldüğü üzere Şehristânî tefsirinde tâbiîn âlimlerin görüşünden çokça istifade etmiştir.

3.4. Sebeb-i Nüzûl Rivayetlerini Kullanma Yöntemi

Şehristânî'nin tefsirinde sebeb-i nüzûl rivayetlerini çok sık kullandığı görülmektedir. O, bir âyetin birden fazla sebeb-i nüzûlü varsa, onların hepsini tek tek, kendisine has bir sıralamayla "nüzûl" başlığı altında verdiği gibi tefsirini yaptığı âyetin içine yaydığı da olmuştur.¹²⁶ Âyetin indiği ortamı ve zamanı betimlemesi, soru üzerine ya da birileri hakkında nâzil oldu ise bunu belirtmesi,¹²⁷ sebeb-i nüzûl rivayetlerini önemseydiğini ortaya koymaktadır. Konuyu açıklayan birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

el-Bakara 2/212. âyet, 'Ata'nın İbn Abbâs'tan aktardığına göre Benî Kureyza, Benî Nadîr ve Benî Kaynukâ Yahudileri hakkında nâzil olmuştur. Onlar muhacirlerden fakir olanlarla dalga geçip onları kınayınca Allah bu âyeti indirmiştir. Mukâtil'e göre âyet, fakir muhacirlerle alay eden Abdullah b. Ubey (öl. 9/631) ve arkadaşları hakkında nâzil olmuştur. Kelbî'nin (öl. 146/763) İbn Abbâs'tan aktardığı bir görüşe göre de İbn Mes'ûd, Habbâb b. Eret (öl. 37/657-58), Suheyb b. Sinân er-Rûmî (öl. 38/659), Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe (öl. 12/633) gibi Hz. Peygamber'in fakir ashabıyla dalga geçen Ebû Cehil (öl. 2/624) ve müşrik Araplar hakkında nâzil olmuştur.¹²⁸

Şehristânî'nin aktardığı bazı rivayetlere göre el-Bakara 2/97. âyet Hz. Ömer,¹²⁹ 215. âyet de Amr b. el-Cumûh el-Ensârî (öl. 3/625) hakkında inmiştir.¹³⁰ O, kimi zaman bir âyetin kimin hakkında nâzil olduğu ile ilgili birçok görüşe yer vermektedir. Örneğin, el-Bakara 2/207. âyetin bir grup sahâbî hakkında indiği, Hz. Ali, Mikdâd b. Amr (öl. 33/653), Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656), Ammâr b. Yâsir (öl. 37/657) ve Suheyb b. Sinân er-Rumî hakkında indiği ile ilgili görüşlere yer vermektedir.¹³¹

¹²⁵ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/922.

¹²⁶ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/210, 232.

¹²⁷ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/157, 829.

¹²⁸ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/836-837.

¹²⁹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/473.

¹³⁰ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/846. Başka örnekler için bk. 1/172, 188.

¹³¹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/826-827. Başka örnek için bk. 2/999-1000.

O, sebebi nüzûlle ilgili aktardığı rivayetin hangi kaynaktan geçtiğine değinmek yerine verdiği bilginin kime ait olduğunu zikretmektedir.¹³² Bu konuda en fazla yararlandığı sahâbînin İbn Abbâs olduğu tespit edilmiştir. Örneğin, el-Bakara 2/108. âyetin iniş sebebiyle ilgili olarak İbn Abbâs'tan iki rivayet aktarmaktadır.¹³³

3.5. Hadis Yorumlama Yöntemi

Şehristânî, tefsirinde âyetleri ve hadisleri imân-küfür, mü'min-kâfir, zâhir-bâtn, iyi-kötü, güzel-çirkin, gece-gündüz, saîd-şakî gibi çift yönlü olarak açıkladığı görülmektedir. Nitekim bu çift yönlülüğün Kur'ân'da da kullanıldığı görülmektedir.¹³⁴ O, âyette geçen bir kelimenin doğru anlaşılması için hadisten faydalandığı gibi¹³⁵ kendi görüşünü özetlemek için de istifade etmektedir.¹³⁶ Esrâr başlıklarında âyet ve hadisleri kendisine has bir yöntemle yorumlamaktadır. Örneğin, Cibril hadisi olarak meşhur olmuş olan rivayette geçen "İslâm nedir? İmân nedir? İhsan nedir?" sorularına Hz. Peygamber'in vermiş olduğu cevapla "İslâm'ın başlangıç, imânın orta, ihsânın da kemâl olduğunu" belirtmek suretiyle kendisine has bir yorum getirmiştir.¹³⁷ Onun getirmiş olduğu bu işârî yorum hadisin zahirinden anlaşılmanmaktadır. O da bunu esrâr başlığında zikrederek işin farkında olduğunu hissettirmektedir.

Şehristânî, münafıkların özelliklerinden bahsedip onların hidayet karşılığında dalaleti aldıklarını¹³⁸ beyan ettikten sonra Hz. Peygamber'in de belirttiği gibi münafıkların derekeleri ve yiyeceklerinin yedi olduğunu şu hadise dayandırarak açıklamaktadır:¹³⁹ "Mü'min tek bir bağırsakla, münafıksa yedi bağırsakla yer."¹⁴⁰ Hadisten yiyeceklerinin yedi olduğu zahiri olarak anlaşılmazsa da Şehristânî öyle bir çıkarımda bulunmuştur.

O, "Hidayet doğru yoldur. Deliller ise yoldaki ışıklardır. Yolu ve yolun ışıklarını gizleyen sapmıştır." görüşünden sonra şu hadise yer vermiştir: "Yeryüzünün sınır alametlerini değiştirene Allah lanet etsin."¹⁴¹ hadisinden sonra düşüncesini şu şekilde

¹³² bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/71, 148-149, 149, 402, 406, 471-472, 476, 497, 502, 515, 521, 539; 2/698.

¹³³ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/508 Başka örnekler için bk. 1/158, 172, 188, 508.

¹³⁴ Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 408-409.

¹³⁵ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/699.

¹³⁶ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/681.

¹³⁷ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/519.

¹³⁸ el-Bakara 2/16.

¹³⁹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/178.

¹⁴⁰ Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 5/33; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 6/251.

¹⁴¹ Müslim, "Kurban", 43; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed 'Avvâme (Beyrut: Dâru'l-Kible, 2006), 11/324 (No. 22449).

sürdürmüştür: Sefa ve Merve gibi yeryüzünün nişaneleri, kulluğa vesile olan saygı ve ihtimam gerektiren işaret ve sembollerdir.¹⁴²

Şehristânî, delil olarak getirdiği hadisin görüşüne doğru hizmet ettiğini hissettirmek için onda geçen bazı kelime ve kalıpları meramı doğrultusunda açıkladığı görülmektedir. Örneğin, el-Bakara 2/7. âyeti tefsir ederken “اعملوا و كلّ ميسر لما خلق له”/Çalışınız her kolaylaştırıcı kendisine yaratılan şey içindir.”¹⁴³ hadisini meramı doğrultusunda şu şekilde açıklamaktadır. “اعملوا” teklifi hükme işaret etmektedir. “وكلّ ميسر لما خلق له” takdiri hükme işaret etmektedir.¹⁴⁴

Şehristânî, aktardığı “Başını tıraş eden, yüksek sesle ağlayan ve kıyafetlerini yırtan bizden değildir.”¹⁴⁵ hadisinin yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için şu açıklamayı yapmaktadır: “Musibet anında saçlarını tıraş eden ahvahlarla sesini yükselten, elbisesini yırtan bizden değildir.”¹⁴⁶

O, “Musibet anında sabredip rabbine dönenin musibetini Allah tedavi eder, akıbetini güzelleştirir, onun için iyi ve razı olacağı bir halef yapar.”¹⁴⁷ hadisinde geçen “musibet” kelimesini “insana hayır, şer, nimet ve bela olarak dokunan şeyler” anlamında kullandıktan sonra örfî anlamına da şöyle dikkat çekmektedir: Örfte, “ağır, hasar bırakan şeyler” için musibet kelimesi kullanılmaktadır.¹⁴⁸

İbn Abbâs'ın Yahudiler hakkında Hz. Peygamber'den rivayet ettiği “Eğer ölümü temenni etselerdi, onlardan her insan ışıltısını kaybeder ve yeryüzünde hiçbir Yahudi kalmazdı.”¹⁴⁹ hadisinde geçen “temenni” sözcüğüne “dua ve istek” anlamı vermiştir.¹⁵⁰ Örneklerden de anlaşıldığı üzere müfessir hadislerden kendi düşüncesi doğrultusunda istişhâd getirdiği gibi bazı kelimeleri de bâtinî yorumlarla aktarmıştır.

¹⁴² Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/690. Başka örnekler için bk. 1/ 160, 166, 174, 315,323, 223,259, 269, 495,525; 2/671, 723, 724, 739.

¹⁴³ Müslim, “Kader”, 7; Tirmizî, “Kader”, 3.

¹⁴⁴ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/155.

¹⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 29; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Behrû'z-zehâr el-me'ruf bi müsnedi'l-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdülhâlik (Beyrut: Muessetu Ulumi'l-Kur'ân, 2009), 8/56.

¹⁴⁶ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/679-680.

¹⁴⁷ Hadisin yakın anlamlısı için bk. Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 12/255.

¹⁴⁸ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/680. Başka örnekler için bk. 1/153, 174-175; 2/799.

¹⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 2/272.

¹⁵⁰ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/468.

4. *Mefâtîhu'l-esrâr'* da Kullanılan Hadislerin Sıhhat Bakımından Değerlendirilmesi

Şehristânî, hadis kullanırken rivayetin sıhhatiyle ilgili hiçbir değerlendirmede bulunmamaktadır.¹⁵¹ Onun tefsirine aldığı hadisler incelenirken sahihin yanı sıra hasen, zayıf ve kaynağı tespit edilemeyen birçok hadis kullandığı görülmüştür.

4.1. Sahih Hadis Kullanımı

Şehristânî'nin tefsirinde kullanmış olduğu sahih hadislere¹⁵² şunları örnek olarak vermek mümkündür: O, Bakara 2/245. âyeti tefsir ederken "En hayırlı sadaka gönül zenginliğiyle yapılan sadakadır."¹⁵³ hadisine yer vermiştir.¹⁵⁴

el-Bakara 2/260. âyetin yorumunda Hz. Peygamber'in, "Allah, İbrahim'e (as) rahmet eylesin. Biz şüphe etmeye İbrahim'den daha layığız."¹⁵⁵ dediğini aktarmaktadır.¹⁵⁶

el-Bakara 2/273. âyeti açıklarken "Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin olsun ki sizden biriniz bir ip alıp odun toplasa, onları omuzunda ve sırtında taşısa insanlardan bir şey istemesinden daha hayırlıdır. O da ya verir ya da vermez."¹⁵⁷ hadisini kullanmaktadır.¹⁵⁸

Şehristânî'nin tefsirinde sahihliğinde ihtilaf bulunan hadisler de kullandığı görülmektedir. Örneğin, "Allah'ın kendisine bahşettiği bir ilmi, kim gizlerse sanki ateşten bir gem ağzına vurulmuş gibi olur."¹⁵⁹ Şehristânî'nin aktardığı mezkûr lafızlarla rivayet ana kaynaklarda geçmemektedir. Onun yakın anlamlılarını aktaran Heysemî, bazısını sahih bazısını zayıf kabul etmiştir.¹⁶⁰

4.2. Hasen ve Zayıf Hadis Kullanımı

Şehristânî, hadis usulü kurallarına göre hasen ya da zayıf olan birçok hadis kullanmıştır. Örneğin, kulun evladı vefat ettiğinde Allah meleklerine "Kulumun evladının

¹⁵¹ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/69-70.

¹⁵² Ehl-i hadisin, "Ümmet; Buhârî ve Müslim'in *Sahih*lerine aldığı hadislerin sıhhati üzerine icma etmiştir." (bk. Osman b. Abdirrahman İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Usâme el-Belhî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010), 18-21; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 157.) görüşünden hareketle bu eserlerde geçen hadisler sahih kategorisinde değerlendirilmiştir.

¹⁵³ Buhârî, "Zekât", 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/168 (No. 7741).

¹⁵⁴ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/932.

¹⁵⁵ Buhârî, "Enbiya", 11; Müslim, "İmân", 238.

¹⁵⁶ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/992. Başka örnekler için bk. 2/773, 922, 932, 943, 1016, 1021, 1022, 1044.

¹⁵⁷ Buhârî, "Zekât", 4.

¹⁵⁸ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/1022.

¹⁵⁹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/961.

¹⁶⁰ Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 1/163-164.

canını mı aldınız?" Onlar da "Evet." Allah, "Onun kalbinin meyvesini mi aldınız?" Melekler, "Evet." Allah, "Kulum ne dedi?" Melekler, "Sana hamd etti ve sana sığındı." Bunun üzerine Allah, "Kulum için cennette bir ev inşa edin ve onu hamd evi olarak isimlendirin." Şehristânî'nin tefsirinde aktardığı¹⁶¹ bu hadis Ebû İsa'ya göre hasen garib, Elbânî'ye göre ise hasendir.¹⁶²

Müfessir, tefsirinde sahîh ve sakîm ayrımı yapmaksızın âyetin tefsirine katkı sağlayan birçok rivayet kullandığı görülmektedir. Bazen ruvîye, kîle¹⁶³ gibi tabirlerle rivayetin zayıflığını okuyucuya hissettirirken bazen de öyle bir gereksinim duymamaktadır. Onun tefsirinde kullandığı zayıf hadislerle şu rivayetleri örnek vermek mümkündür:

Şehristânî, el-Bakara 2/186. âyeti tefsir ederken "Arefe gününün en faziletli duası لا إله إلا الله" haberini aktarmaktadır. Rivayet bu lafızlarla temel hadis kitaplarında geçmemektedir. Onun yakın anlamlısı şu şekilde geçmektedir: "Duaların en faziletlisi Arefe günü yapılan duadır. Ben ve benden önceki peygamberlerin onda yaptığı en faziletli dua لا إله إلا الله وحده لا شريك له" tir.¹⁶⁴ Beyhâkî, *es-Sünnenü'l-kübrâ*'da bu rivayetin mürsel olduğunu belirtmektedir. O, Mâlik'in başka bir tarikle rivayeti mevsûl yaptığını ancak onun da senedinin zayıf olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁵ Zayıf kategorisinde yer alan bu rivayetin bir kısmını Şehristânî aktarmıştır.

O, el-Bakara 2/197. âyeti tefsir ederken Hz. Ebû Bekir'in faziletiyle ilgili şu rivayeti aktarmaktadır: "وَإِنَّ عُمَرَ لَحَسَنَةٌ مِنْ حَسَنَاتِ أَبِي بَكْرٍ / Ömer, Ebû Bekir'in hasenelerinden bir hasenedir."¹⁶⁷ Bu hadisin tamamı hadis kaynaklarında şu şekilde geçmiştir: Hz. Peygamber, Ammâr'a "Ey Ammâr! Cibril az önce bana geldi. Dedim ki 'ey Cibril! Bana Ömer b. el-Hattâb'ın gökteki faziletinden bahset.' Cibril, 'ey Muhammed! Eğer ben Ömer'in gökteki faziletlerini Nûh'un kavminin arasında yaşadığı 950 sene kadar anlatsam Ömer'in faziletlerini bitiremem. Ömer ise Ebû Bekir'in hasenelerinden bir hasenedir.' dedi."¹⁶⁸ Şehristânî'nin tefsirinde zikrettiği mezkûr hadisin isnadı zayıftır. Zira hadisin senedinde

¹⁶¹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/679.

¹⁶² Tirmizî, "Cenâiz", 36.

¹⁶³ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/86, 87.

¹⁶⁴ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/765.

¹⁶⁵ Mâlik b. Enes, "Kur'ân", 239.

¹⁶⁶ Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 5/190.

¹⁶⁷ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/807.

¹⁶⁸ Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsilî*, 3/179.

geçen el-Velîd b. el-Fadl el-Anzî son derece zayıf bir râvi olup rivayetleri muhaddislerce terk edilmiştir.¹⁶⁹

O, el-Bakara 2/251. âyeti tefsir ederken “Eğer rukû edenler, bebekler ve meradaki hayvanlar olmasaydı, Allah üzerinize azap yağdırırdı.”¹⁷⁰ hadisini aktarmaktadır.¹⁷¹ Rivayetin senedinde geçen Abdurrahmân b. Sa’d b. Ammâr’dan dolayı hadis zayıftır.¹⁷² Mezkûr örneklerden de anlaşıldığı üzere müfessir tefsirinde hasen ve zayıf hadis kullanmıştır.

4.3.Kaynağı Bulunmayan Rivayetler Aktarması

Şehristânî’nin tefsirinde hadis olarak rivayet ettiği ancak kaynaklarda bulunmayan rivayetlere rastlamak mümkündür. Örneğin, el-Bakara 2/46¹⁷³ ve 86.¹⁷⁴ âyetleri tefsir ederken aktarmış olduğu “Zekât vermeyenin namazı yoktur.”¹⁷⁵ rivayeti temel hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

Şehristânî’nin tefsirinde aktardığı “Evinde kalarak nafakasını Allah yolunda harcamak için gönderen kişiye kıyamet gününde gönderdiği her dirheme karşılık yetmiş dirhem verilir. Allah yolunda kendisi cihad edip aynısını Allah rızası için harcayanın verdiği her dirheme karşılık yedi yüz dirhem kıyamet gününde kendisine verilir. Allah dilediğine kat be kat verir.”¹⁷⁶ Bu rivayet mezkûr lafızlarla temel hadis kitabında tespit edilememiştir. Aynı şekilde onun tefsirinde aktarmış olduğu “Namazın üçte biri boyun eğme, üçte biri huşu ve üçte biri duadır.”,¹⁷⁷ “Hayız/kur elbiselerini al.”,¹⁷⁸ “Ehl-i beytimi seven beni sevmiş olur. Benim sevdiğilerimi de Allah sever”,¹⁷⁹ ve “Mahlûkatıyla dinine, dini ile birliğine delalet

¹⁶⁹ Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid*, 9/68; Ebû Ahmed Abdullah İbn ‘Adiy, *el-Kâmil fî du’efâi’r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997), 8/360-361; Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-mizân*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü’l-Matbuâtî’l-İslâmiyye, 2002), 8/389.

¹⁷⁰ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 22/309.

¹⁷¹ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 2/955. Başka örnek için bk. 2/765, 813.

¹⁷² Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid*, 10/227; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-mizân*, 9/353.

¹⁷³ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 1/329.

¹⁷⁴ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 1/447.

¹⁷⁵ Temel hadis kaynaklarında kaynağına ulaşamadık.

¹⁷⁶ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 2/998.

¹⁷⁷ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 1/328-329.

¹⁷⁸ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 2/890.

¹⁷⁹ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 2/707.

etmek için Allah dinini mahlûkatın yaratılışı gibi türetmiştir."¹⁸⁰ rivayetleri mezkûr lafızlarla temel hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.¹⁸¹

4.4.Senedi Meçhul Rivayetlere Yer Vermesi

Şehristânî, tefsirinin pek çok yerinde hiçbir kaynağa veya yazara atıfta bulunmadan "rivayet olunduğuna göre"¹⁸², "rivayet olunuyor ki"¹⁸³, "hikâye edildiğine göre"¹⁸⁴, "rivayet olunmuştur ki"¹⁸⁵, "rivayet edildiğine göre", "rivayet ehli kişiler demişlerdir ki", "haberde geldiği üzere"¹⁸⁶, "rivayette"¹⁸⁷ gibi meçhul ifadeler kullanarak bazı rivayetlere yer vermiştir. Bu şekilde aktarılan rivayet, hadis usulü kurallarına göre zayıf kategorisinde yer almaktadır. Bu şekilde rivayette bulunması bize göre onun rivayet ve hadis kullanımı bakımından en zayıf yönünü yansıtmaktadır. Örneğin, "hadiste zikredildiğine göre" deyip şu rivayeti aktarmaktadır: "Suyun ateşi söndürdüğü sadaka da Allah'ın gazabını ve hataları söndürür. Beladan yetmiş babı da def eder."¹⁸⁸ Onun aktarmış olduğu lafızlarla rivayet temel hadis kaynaklarında geçmemektedir.¹⁸⁹

Sonuç

Rivayet, dirâyet ve işrâfî tefsir metodunun birçok özelliğini eserinde mezceden Şehristânî, âyetleri açıklarken yaşadığı asırdaki mevcut kaynaklardan, sebab-i nüzûl, âyetler arası münasebet, kıssa, kıraat, fıkıh, nahiv, sarf, lügat ve meâni açısından yararlanarak görüşler zikrettikten sonra âyetlerin esrârını açıklamaktadır. Âyetleri tefsir ederken başvurduğu ilk iki kaynağı Kur'ân ve hadistir. Âyet ve hadisleri; imân-küfür, mü'min-kâfir, zâhir-bâtın gibi çift yönlü olarak açıklamaktadır. O, eserinde sahih hadisin yanı sıra hasen, zayıf, senedi meçhul ve kaynağı tespit edilemeyen çokça rivayet aktarmış olmasına rağmen onların sıhhati hakkında hiçbir yorum yapmamıştır. Bu da onun hadis aktarımı hususunda titiz ve hassas davranmadığını göstermektedir.

¹⁸⁰ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/925.

¹⁸¹ Başka örnekler için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/707, 763, 947.

¹⁸² bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/302.

¹⁸³ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/558.

¹⁸⁴ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/39,80,154,161.

¹⁸⁵ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/7,10,11,13.

¹⁸⁶ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/526.

¹⁸⁷ bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/163; 2/556.

¹⁸⁸ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/1016.

¹⁸⁹ Yakın anlamlısı için bk. Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tânk b. 'Ivedillah ve Abdulmuhsin b. İbrahim (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 1/289; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/92.

Âyetleri tefsir ederken ya da savunduğu bir düşünceyi temellendirirken tercih ettiği rivayetler araştırma konusu edildiğinde, pek çoğunun muteber hadis kaynaklarında lafzen ya da mana ile geçen sahih hadislerden alındığı görülmektedir. Ancak bu durum onun naklettiği bütün rivayetler için söz konusu olamamaktadır. Sahih hadislerin dışında onun hasen ve zayıf hadislere de yöneldiği hatta bazen uydurma ve kaynaksız pek çok haberlere bile itibar ettiğine rastlanılmaktadır. Ayrıca tefsirinin birçok yerinde “rivayet edilmiştir ki”, “hikâye olunur ki” gibi ifadeler kullanmak suretiyle meçhul sığayla aktarılan rivayetlere de yer vermektedir. Onun bu yönünü hadis ilmi açısından zayıf olarak değerlendirmek mümkündür.

Hz. Peygamber’den rivayet edilen bazı hadisleri senedsiz, direkt olarak “Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:”, “Hz. Peygamber’in dediği gibi”, “hadiste geldiği üzere” gibi geçişlerle yoğun bir biçimde aktarmaktadır. O, rivayet aktarımında hangi tefsir ve hadis kaynaklarından yararlandığını belirtmediğinden rivayetleri nereden aldığını tespit etmek mümkün olamamaktadır. O, tefsirinde halk arasında hadis olarak şöhret bulmuş ancak hiçbir muteber kaynaktan geçmeyen birçok rivayeti sıhhati hakkında değerlendirmede bulunmadan aktarmaktadır. Bu da eserin bir eksiği olarak kabul edilmelidir. Son tahlilde *Mefâfihu'l-esrâr*’dan hareketle Şehristânî’nin hadiste mütesâhil kategorisinde yer aldığını söylemek mümkündür

Şehristânî; tefsir, kelâm, felsefe, dinler ve mezhepler tarihi gibi birçok alanda eser vermiş çok yönlü bir âlim olması hasebiyle birçok yönden eserleri incelenmiştir. Ancak hadisçilik yönü yeterince ele alıp incelenmemiştir. Dolayısıyla hadislerle olan ilgi ve irtibatı hala araştırmaya muhtaç bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Bu makalede tefsirinden hareketle onun hadis kullanma yöntemi ortaya konulmaya çalışıldı. Ancak onun hadisçiliğini diğer eserlerini de merkeze alarak farklı yönlerden ortaya koyan akademik tezlere ve çalışmalara ihtiyaç vardır. Böyle çalışmalar yapılırsa onun ilmi değeri ve birikimi tam olarak istifadeye sunulmuş olur.

Kaynakça / References

- Abdurrezâk, Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nafi' el-Himyerî es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Arpa, Recep. "Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirin Şehristânî'ye Aidiyeti Meselesi". *Usul İslam Araştırmaları* 27/27 (2017), 19-48.
- Arpa, Recep. "Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-esrâr Adlı Tefsirinde Şahsî Mushaflar ve Sûre Tertipleri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (01 Aralık 2017), 45-87. <https://doi.org/10.26570/isad.346788>
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Ebû Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-. *el-Behru'z-zehhâr el-me'ruf bi müsnedi'l-Bezzâr*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdilhâlik. 13 Cilt. Beyrut: Muessetu Ulumi'l-Kur'ân, 1. Basım., 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tevki'n-Necât, 1. Basım., 1422.
- Çurak, Halil. *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Demir, Abdulalim. *Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el- Ezdî es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 1. Basım., 2009.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyîn Selim Esed. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 2. Basım., 1990.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Muhammed b. Abdillah. *el-Müstedrek ala's-sahîhayn ve bi zeylihi et-Telhîs li'l-Hâfız ez-Zehbî*. thk. Yûsuf Abdurrahmân Ma'reşî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebi Bekr el-. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. thk. Hüsâmuddîn el-Kudsî. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn 'Adiy, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi du'efâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdirrahman. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Usâme el-Belhî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010.
- Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-. *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr*. thk. Eşref b. Abdülmaksûd Ebû Muhammed. Riyâd: Mektebetü't-Taberiyye, 1. Basım., 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Muhammed 'Avvâme. Beyrut: Dâru'l-Kible, 1. Basım., 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Hâfız Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-mizân*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 2002.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım., 1985.

- Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfeyiş. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî. *Muvattâ*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Ebû Zâbî, 1. Basım., 2004.
- Mayer, Toby. "Şehristânî'ye Göre Kur'ân'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme". çev. Mehmet Kaya. *Milal ve Nihal* 5/1 (2008), 93-140.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin el-. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım., 1982.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Hacâc el-Kuşeyrî en-Neysâburî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkakî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, 1. Basım., 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *Kitâbü Süneni'l-Kübrâ*. thk. Şuayb Arnavût. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım., 2001.
- Öztürk, Mustafa. "Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 1-41.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Hâlleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. basım., 2016.
- Râzî, Seyyid. *Nehcü'l-belâğa*. çev. Kadri Çelik. İstanbul: Kevser Yayınları, 3. Basım., ts.
- Rençber, Zeynep. *Ebu'l-feth Muhammed eş-Şehristânî'de Mu'tezile ve Kolları*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-. *Tefsîru'ş-Şehristânî Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*. thk. Muhammed Ali Âzerşeb. 2 Cilt. Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Turâsî'l-Mahtût, 1. Basım., 2008.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed et-. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. 'Ivedillah ve Abdulmuhsin b. İbrahim. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım., 2000.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvud b el-Cârûd el-Fârisî et-. *Müsnedu Ebî Dâvâd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebû İsâ es-Sulemî. *el-Câmi'u's-sahih sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkakî. 7 Cilt. b.y.: y.y., 1968.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 61. Basım., 2021.

Aile İçi Şiddete Karşı Fıkhî Tedbir ve Yaptırımlar

Fiqh Measures and Sanctions Against Domestic Violence

Adem YENİDOĞAN

ORCID: 0000-0003-0582-3818 | E-Posta: adem.yenidogan@cbu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Manisa Celal Bayar University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law,
Manisa, Türkiye

ROR ID: [053f2w588](https://orcid.org/053f2w588)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Yenidoğan, Adem. "Aile İçi Şiddete Karşı Fıkhî Tedbir ve Yaptırımlar". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 61-83. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1234144>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	14. 01. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	10. 05. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 09. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Three External (<i>Üç Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Şiddetin ne olduğuna dair üzerinde ittifak edilen bir tanım bulunmamaktadır. Bir toplumda şiddet kabul edilen eylem veya sözler diğerlerinde şiddet sayılmayabilmektedir. Aile içinde kadınlara, erkeklere, çocuklara ve büyüklere karşı da şiddet eylemleri gerçekleştirilmektedir. Bu eylemlerin her biri aile içi şiddet kapsamında değerlendirilmekteyse de bu çalışmada aile içi şiddetle kadına yönelik gerçekleştirilen şiddet eylemleri kastedilmiştir. Bu bağlamda kadının fiziksel, cinsel, psikolojik ve ekonomik açıdan zarar görmesine veya yoksunluk yaşamasına sebep olan her türlü eylem aile içi şiddet kapsamında değerlendirilmiştir. Toplumumuzun büyük bir kısmını Müslüman bireylerin oluşturması sebebiyle kadına yönelik şiddeti önleme konusunda günümüz hukuk sisteminin getirdiği düzenlemelerle birlikte İslâm hukukunun da önemli hükümleri vardır. Bu sebeple kadına yönelik şiddetle ilgili İslâm hukukunun getirdiği önleyici tedbirler ve mağdura tanındığı hakların tespiti önemlidir. İslâm hukukunda eşlerin sorumluluklarına bakıldığında kadına yönelik şiddeti önleyici tedbirlerin alındığı söylenebilir. Eşlerin birbirlerini tanımalarının vesilesi olan nişanlılığın meşruiyeti ve eşlerin boşanmaları halinde aralarında iyilik ve ihsanı unutmamalarının tavsiye edilmesi bu düzenlemelerin örneklerindedir. Esas itibariyle fıkîhin aile kuralları aile içi şiddete yönelik düzenleyici fonksiyonlar içermekteyse de bu çalışmada fonksiyonu itibariyle ön plana çıkan hükümler işlenmiştir. Bu bağlamda kocaya yüklenen nafaka sorumluluğu ekonomik şiddeti; kocanın eşine hoş muamelede bulunması gerekliliği psikolojik ve fiziksel şiddeti; cinsel yetersizlik durumunda şahsın evlenmemesi gerekliliği ise kısmen cinsel şiddeti önleyici tedbir olarak sunulmuştur. Tüm bunlara rağmen erkeğin kadına yönelik şiddetin herhangi birini sergilemesi durumunda kadına hukuki haklar verilmiştir. Kocanın iktidarsızlığı sebebiyle boşanmak için kadına mahkemeye başvuru hakkının verilmesi cinsel mağduriyetle; kocanın nafakayı sağlamaması sebebiyle kadına mahkemeye başvuru hakkının verilmesi ekonomik şiddetle; Mâlikîlerin şiddetli geçimsizlik ve kötü muamele sebebiyle kadının başvurusuyla hâkimin eşleri ayırmasını caiz görmeleri ise psikolojik ve fiziksel şiddetle karşılaşan kadının hukuki hakkı olarak gösterilebilir. Diğer üç mezhepte görülmeyen bu yaklaşıma Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin (HAK) 130. maddesinde yer verilmiştir. Esas itibariyle kocaya ait olan boşama hakkının kadına verilmesinin (tefvîzü't-talâk) meşruiyeti ve kadının kendisini boşaması için kocasına bir bedel verebilmesi (muhâlea) de İslâm hukukunun aile içi şiddeti önleyici düzenlemeleri olarak sunulabilir. Sonuç itibariyle tüm bu düzenlemelerden İslâm hukukunda kocanın eşine karşı şiddetin her çeşidinden uzak durması gerektiği, aksi takdirde kadına tanınan haklar sebebiyle kocanın hukuki yaptırımla karşılaşacağı anlaşılmaktadır. Bahse konu düzenlemelere bakıldığında İslâm hukukunun modern hukuklar gibi aile içi şiddeti önlemede gerekli düzenlemeleri yaptığı görülmekteyse de günümüzde aile içi şiddet olarak değerlendirilen bazı eylemlerin klasik fıkîh kaynaklarında şiddet sayılmadığı görülmektedir. Bu farklılık şiddet kavramının toplumdan topluma farklı algılanmasıyla açıklanabilir. Bu sebeple değişen ve gelişen sosyo-kültürel yapı ve aile mefhumu bağlamında bu yaklaşımların tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Zira klasik fıkîh kitaplarındaki bilgilerin sosyal hayattaki problemleri çözebilmesi ve fıkîhin güncelle bağlantısının kurulabilmesi için bu anlayış değişikliği önem arz etmektedir. Nitekim Hukûk-ı Âile Kararnamesi'nde aile içi şiddet kabul edilen meselelerde toplumun ihtiyacı neticesinde getirilen yenilikçi yaklaşımlar, günümüzde de bunun mümkün olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Tefvîzü't-talâk, Aile İçi Şiddet, Kadın, Boşanma, Muhâlea.

Abstract

There is no agreed-upon definition of violence. Actions or words that are considered violent in one society may not be considered violent in others. Acts of violence are committed against women, men, children, and adults within families. Although each of these acts falls within the scope of domestic violence, in this study, acts of violence against women are what we mean by domestic violence. In this context, any action that causes a woman to suffer physical, sexual, psychological, or economic harm, or to experience deprivation, is evaluated as domestic violence. Since Muslim individuals constitute a significant part of our society, it is essential to consider the provisions of Islamic law, along with contemporary regulations, in preventing violence against women. Therefore, it is important to determine the preventive measures of fiqh in preventing domestic violence and the rights it provides to victims. Considering the responsibilities of spouses in fiqh, it can be said that measures to prevent violence against women are taken. The legitimacy of engagement, which is the means for the spouses to become familiar, and the advice that the spouses should not forget the benevolence between them in case of divorce are examples of these regulations. Even though the family rules of fiqh contain regulatory functions for domestic violence, the rules that stand out more in terms of their functions have been discussed in this article. In this context, the alimony responsibility of the husband can be submitted as a precaution against economic violence. Additionally, the necessity for the husband to treat his wife pleasantly can be seen as a measure against psychological and physical violence. Moreover, the necessity for no marriage in case of sexual incompetence can be considered a precaution against sexual violence. Despite all these, legal rights are given to women if the man commits any domestic violence. For instance, giving the woman the right to apply to the court for divorce due to her husband's impotence can be shown as the legal right of the woman who is faced with sexual violence. Likewise, the woman who is facing economic violence because her husband does not provide alimony has the right to apply to the court for divorce. The fact that Malikis allow the judge to separate the spouses with the application of the woman due to severe incompatibility and ill-treatment can be accepted as the legal right of the woman who is faced with psychological and physical violence. This approach, which is not seen in the other three doctrines, is included in article 130 of the Family Law Degree (HAK). The legitimacy of giving the woman the right to divorce, which essentially belongs to the husband, and the fact that the woman pays her husband to divorce herself are among the regulations of fiqh to prevent domestic violence. Consequently, it is understood from all these regulations that the husband should refrain from all kinds of violence against his wife in fiqh. Otherwise, the husband will be subject to legal sanctions due to the rights given to the woman. Considering the regulations in question, it is evident that Islamic law, like modern laws, legislates the necessary regulations to prevent domestic violence. However, it is also clear that some actions that are considered domestic violence in our time are not accepted in the same way in classical fiqh. This distinctness can be explained by the different perceptions of the concept of violence from society to society. Therefore, these approaches need to be reconsidered in the context of the changing socio-cultural structure and the concept of family. Because this change of understanding is essential to solve the problems in social life, establish the connection of fiqh with current life, and give direction to living life, it is thought that this change should be made. Indeed, the innovative approaches brought as a result of the needs of society in the issues of domestic violence in the Family Law Degree (1917) show that this is still possible today.

Keywords: Islamic Law, Domestic Violence, Women, Divorce, Tafwizü't-talak, Muhalea.

Giriş

Aileyi oluşturan bireylerin her biri aile içi şiddetle karşılaşabilmektedir. Onlara karşı gerçekleştirilen bu eylemler aile içi şiddet kapsamında değerlendirilmekteyse de bu çalışmada aile içi şiddetle kadına yönelik şiddet kastedilmektedir. Hemen hemen her gün aile içi şiddetle ilgili haberlerin basına yansması kadına yönelik şiddetin günümüz aile problemlerinin en önemlilerinden olduğunu kanıtlar niteliktedir. Modern dünya aile içi şiddeti önleme noktasında ekonomik, sosyal, kültürel, eğitsel faaliyetlerle bir takım önleyici tedbirler alarak veya hukuki yaptırımlarla şiddete başvuruları cezalandırarak şiddet eylemlerini engellemeye çalışsa da aile içi şiddet hâlâ devam etmektedir. Karşı taraf üzerinde hâkimiyet ve üstünlük kurmak veya muktedir olmak gibi duygularla ortaya çıkan aile içi şiddet, genellikle yaratılış itibarıyla fiziksel açıdan güçlü olanın daha zayıf olana yönelik eylemleri şeklinde görülmektedir. Çeşitleri ise bireylerin sosyo-kültürel ve ekonomik yapılarına göre farklılık arz etmektedir. Bu sebeple modern toplumlarda fiziksel, cinsel, psikolojik ve ekonomik çeşitleri bulunan kadına yönelik şiddetin ortadan kaldırılmasıyla ilgili toplumların eğitim ve hukuki düzenlemeler yoluyla ortaya koyduğu çabaları dikkat çekmektedir. Tüm bunlara rağmen kültürel veya dinsel etkilerle Müslüman toplumların birçoğunda bu problemin hâlâ devam ettiği gözlemlenmektedir. Toplumumuzun büyük bir kısmını Müslüman bireylerin oluşturması sebebiyle günümüz hukuk sisteminin getirdiği düzenlemelerin yanında İslâm hukukunun konuyla ilgili hükümlerinin de kadına yönelik şiddeti önlemede önemli olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple kadına yönelik şiddetle ilgili İslâm hukukunun getirdiği önleyici tedbirlerin ve şiddet sonrasında mağdura tanındığı hakların tespiti ile bunların modern dünyanın şiddet algısıyla ne derece örtüştüğünün belirlenmesi önem arz etmektedir. İslam dininin bu hususta getirdiği bir takım ahlaki düzenlemeler bulunmaktaysa da mesele fıkîh eksenli ele alınacaktır. Bu bağlamda klasik fıkîhta yer alan malzemenin sosyal hayattaki problemler açısından nereye denk düştüğü tespit edilerek fıkîhin güncelle bağlantısı kurulacaktır. Aile içi şiddeti önlemeye yönelik fıkîhî tedbir ve yaptırımlara değinilmeden önce şiddetin kavramsal analizi yapılacaktır.

Aile içi şiddet ve buna karşı alınacak tedbirleri İslam dini açısından ele alan çeşitli çağdaş çalışmalar vardır. Nuri Tuğlu'nun "Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı", (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009) isimli kitabı, Şevket Topal ve Yunus Emre Küçük'ün "Aile İçi Şiddet ve İslam Hukukundaki Önleyici Tedbirler", Recep Tayyip

Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (Haziran 2012) başlıklı makaleleri ve Mehmet Ceyhan'ın "Eşinin Hukukunu İhlâl Eden Kocaya Karşı İslâm Hukukunda Alınan Tedbirler", İhtisas Dergisi 1 (Konya 2020) isimli makalesi bu çalışmalardandır. Bu araştırmaların makalemizin oluşmasında katkısı yadsınamaz bir gerçektir. Bu çalışmada fıkıhın konuyla ilgili düzenlemeleri olarak düşündüğümüz kuralları tedbir ve yaptırımlar şeklinde modern algının şiddet çeşitleri kapsamında ele alınacaktır. Ayrıca Dünya Sağlık Örgütü (WHO) ve Türk Ceza Kanunu'nun (TCK) şiddet tanımıyla örtüşmeyen erkeğin kadını mağdur etme amacı güttüğü cinsel eylemsizlik gibi konuların da aile içi şiddet kapsamında değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgili fikrimiz temellendirilecektir. Son olarak bu çalışmada aile içi şiddetle ilgili fikhî tedbir ifadesiyle şiddet eyleminden önce aile içi şiddeti önlemeye yönelik müeyyideli veya müeyyidesiz ilkeler; fikhî yaptırımla ise aile içi şiddetle karşılaşan kadının erkeğe karşı kullanabileceği hukuki yaptırıma sahip haklar kastedilmiştir.

1. Şiddetin Kavramsal Analizi ve Aile İçi Şiddetin Çeşitleri

1.1.Şiddetin Kavramsal Analizi

Din, hukuk, kriminoloji, siyaset, eğitim, sosyoloji, psikoloji, kadın çalışmaları ve sağlık gibi farklı disiplinlerin ilgi ve araştırma konusu olan şiddet, bu alanların her biri tarafından değişik şekilde ele alınmaktadır. Bu sebeple çok boyutlu ve karmaşık bir karaktere sahip olan şiddet kavramının her disiplin tarafından kabul gören tanımından bahsetmek mümkün değildir.¹ Aynı şekilde şiddetin kültürden kültüre farklı algılanması da ittifak edilmiş bir tarifinin bulunmama sebebi olarak gösterilmektedir.²

Yumuşaklığın zıddı olan şiddet, Arapça'da "güç şey, sertlik ve katılık"³ manalarına gelmektedir. Benzer anlamıyla dilimize geçmiş olan şiddet kelimesi Türk Dil Kurumu'na (TDK) göre "sertlik, yeğinlik ve kaba güç"⁴ şeklinde açıklanmaktadır. Aileyi korumak ve kadına karşı şiddeti önlemek amacıyla çıkarılan kanunda ise şiddet; kişiye fiziksel, cinsel, psikolojik ve ekonomik olarak acı ya da zarar veren/verme ihtimali olan, özel ya da kamusal alanda

¹ Alara Dilem Özçoban, *Kadına Yönelik Şiddet Olaylarının Önlenmesi* (İzmir: Yaşar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 3.

² Celal Çayır - Özer Çetin, "Din ve Şiddet Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 6-7; Feyza Betül Köse, "Cahiliye'den İslâm'a Kadına Yönelik Şiddet", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2018), 74.

³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "şdd", 3/232.

⁴ *Güncel Türkçe Sözlük*, "Şiddet" (Erişim 6 Aralık 2022).

gerçekleşen her çeşit tutum ve davranış olarak tanımlanmıştır.⁵ Dini literatürde şiddet kavramı, çağdaş dünyada anlaşıldığı şekliyle kullanılmamaktadır. Şiddet kavramının karşılığı olarak dini kaynaklarda zulüm ifadesi geçmektedir. Zulüm kavramı çerçevesinde kullanılan adaletsizlik, mal gaspı, mal veya cana zarar vermek gibi bazı kavramların günümüzde şiddet olarak isimlendirilen olguları kapsadığı görülmektedir. Aile içi şiddet ifadesindeki şiddetle kastedilen anlam dini literatürde zulümle karşılandığından zulüm kavramına kısaca değinmek gerekmektedir.⁶ Arapça'da zulüm, "kötülük yapmak, hukuki sınırları aşmak, kastı aşmak, nimeti sahibine vermemek, bir şeyi olması gereken yere koymamak"⁷ anlamlarına gelmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi şiddetin mahiyeti noktasında her toplumun kendine özgü norm ve değerleri bulunmaktadır. Dolayısıyla neyin şiddet olarak algılanacağına dair evrensel kabullerle birlikte toplumların sosyal, kültürel, milli, dini ve ahlaki değerleri bu noktada belirleyicilik açısından önemlidir. Bu sebeple bir toplumda şiddet sayılan eylemin başka toplumlarda şiddet olarak kabul edilmemesi mümkündür. Şiddetin sebeplerine gelince onun insan fıtratından kaynaklanması gibi antropolojik; kişilik bozukluğu, hırs, tahakküm ve hiddet gibi psikolojik; kültürel etkileşim ve öğrenme veya ekonomik ve yapısal sebepler gibi sosyolojik sebeplerden kaynaklandığı belirtilmektedir.⁸ Şiddetin çeşitleri ise bakış açısındaki farklılığa göre değişiklik göstermektedir. Kaynağı itibarıyla ele alındığında sosyolojik, psikolojik, ahlaki, siyasal vb. şekilde tasnif edilebilen şiddet, mağdurları ve uygulanış biçimi açısından farklı isimlerle kullanılmaktadır. Mağdurları bakımından kadına, çocuğa, vb. yönelik çeşitleri bulunan şiddet, uygulanış biçimi bakımından ekonomik, cinsel, fiziksel ve psikolojik şiddet olarak tasnif edilmektedir.⁹ Uygulanan şiddetin tipine göre yapılan sınıflamalarda ise fiziksel, psikolojik, cinsel ve ekonomik şiddetle birlikte siber veya dijital şiddet tiplerinden bahsedilmektedir. Fakat son iki şiddet tipinin aile içi şiddet eylemlerinde ön plana çıkmaması sebebiyle aile içi şiddet denildiğinde şiddetin ekonomik, cinsel, fiziksel ve psikolojik çeşitleri anlaşılmaktadır.

⁵ Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun (6284 Sayılı Kanun), Resmi Gazete 28239 (20 Mart 2012), Kanun No. 6284, md. 2.

⁶ Nuri Tuğlu, *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 43.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "zlm", 12/373.

⁸ Tuğlu, *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı*, 48. Şiddetin sebepleriyle ilgili daha detaylı bilgi için bk. Tuğlu, *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı*, 52-81.

⁹ Oğuz Polat, "Şiddet", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/1 (Mart 2017), 16-17; Tuğlu, *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı*, 82-88.

Klasik veya modern dönem fıkıh çalışmalarında aile içi şiddet tanımlanmamıştır. Fakat aile içi şiddeti ifade etmek için kullanılan nüşûz, şikâk ve ı'râz gibi kavramlardan hareketle¹⁰ fıkıh perspektifinden aile içi şiddeti, erkeğin eşine verebileceği her türlü zarar olarak ifade edebiliriz.

1.2. Aile İçi Şiddet ve Çeşitleri

Aile içi şiddeti önlemeye yönelik fikhî tedbir ve yaptırımlara değinilen bu çalışmada aile içi şiddetle mağdurun kadın olduğu şiddet kastedilmekteyse de herhangi bir kişinin eş, çocuk, anne-baba, kardeş ve yakın akrabaya uyguladığı saldırgan davranışlar da bu kavramın kapsamına girmektedir. Ayrıca yalnızca kaba kuvvet şeklindeki eylemler değil, kişinin şahsına ve çevresine olan saygısını ve güvenini azaltan, korkmasına neden olan her türlü davranış şiddet kabul edilmektedir.¹¹ Kadına uygulanan şiddeti ortadan kaldırmayı amaçlayan Birleşmiş Milletler bildirgesinde aile içi şiddet, kamusal ya da özel alanda kadınlara yönelik tehdit, zorlama, özgürlüğünü kısıtlama gibi eylemler dâhil kadına fiziksel, cinsel ve psikolojik açıdan zarar ya da acı veren/verme ihtimali olan cinsiyet odaklı her türlü şiddet eylemi olarak tanımlanmıştır.¹² Bildirge'nin 2. maddesine bakıldığında taciz, tecavüz, dayak ve hırpalama, kadının cinsel organını sakatlama, kadın ticareti vb. kadına zarar veren eylemlere değinilerek cinsel, fiziksel ve psikolojik şiddetin içeriğinin belirlendiği görülmektedir.¹³ Bildirge'de ekonomik şiddetten açıkça bahsedilmemekle birlikte ekonomik şiddet de sıklıkla görülen aile içi şiddet çeşididir.¹⁴

2. Aile İçi Şiddeti Önlemeye Yönelik Fikhî Tedbirler

İslâm hukukunda eşlerin karşılıklı hak ve sorumlulukları bulunmakta olup söz konusu bu hak ve sorumluluklar günümüz toplumlarında aile içi şiddet olarak algılanan eylemlerin bir kısmını önleyici tedbirler içermektedir. Her ne kadar modern algıda aile içi

¹⁰ bk. Şevket Topal - Emre Küçük, "Aile İçi Şiddet ve İslam Hukukundaki Önleyici Tedbirler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2012), 14-15.

¹¹ Tülin Günşen İçli vd., *Ailede Kadına Karşı Şiddet ve Kadın Suçluluğu* (Ankara: T.C. Devlet Bakanlığı Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü Yayınları, 1995), 17.

¹² Birleşmiş Milletler Kadınlara Yönelik Şiddetin Ortadan Kaldırılmasına Dair Bildirge (DEVAW), Birleşmiş Milletler Genel Kurulu (1993), md. 1.

¹³ DEVAW, md. 2/c.

¹⁴ Nevin Ünal Özkorkut, "İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Koca Şiddetine Karşı Kadının Başvurabileceği Hukuk Yolları", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65/1 (2016), 233; Sinem Somunoğlu İkinci, "Toplumun Kanayan Yarası: Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Kavramı ve Yansımaları", *Ankara Sağlık Hizmetleri Dergisi* 13/2 (Ekim 2014), 22.

şiddet kabul edilen eylemlerin hepsini klasik fıkîh açısından şiddet kapsamında değerlendirmek mümkün değilse de esas itibarıyla fıkîhın aile kurallarının aile içi şiddete yönelik düzenleyici fonksiyonlar içerdiği görülmektedir. Bu açıdan evlilik öncesinde nişanlanmanın meşru görülmesini¹⁵ bu düzenlemelerin başlangıç örneği, eşlerin ayrılmaları halinde birbirlerine iyilik ve ihsanla muamele etmelerinin tavsiye edilmesini¹⁶ ise nihai örneği olarak göstermek mümkündür.

2.1.Aile İçi Ekonomik Şiddeti Önlemeye Yönelik Fıkîhî Tedbirler

Modern algıda aile içi ekonomik şiddet denildiğinde kadının ekonomik özgürlüğünün elinden alınması kastedilmektedir. Ekonomik kaynakların kadın üzerinde yaptırım gücü olarak kullanılması, kadının bunlarla tehdit edilmesi ve kontrol altında tutulması da kadına karşı aile içi ekonomik şiddet olarak görülmektedir. Kadının çalışma hayatına katılmasına izin vermemek, ailenin ekonomik ihtiyaçlarını temin etmemek, kadının çalışma hayatında ilerleme fırsatlarını engellemek, kadının gelirine el koymak, nereye harcama yaptığını sorgulamak, evin giderleriyle ilgilenmemek de kadının maruz kaldığı aile içi ekonomik şiddet eylemlerindedir.¹⁷

Aile içi ekonomik şiddeti önlemeye yönelik fıkîhî tedbirler kapsamında ise evlilik gereğince kocanın eşine mehir vermesi,¹⁸ nafaka yükümlülüğü,¹⁹ eşler arası mal ayrılığının bulunması,²⁰ iddet müddetince kadının nafakasını karşılama yükümlülüğü²¹ gibi yerine

¹⁵ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 5/16; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafid el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 3/31; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fi fıkîhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 2/437; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhîrî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/219; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsîn et-Türki - Abdü'l-Fettâh Muhammed el-Hulû (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997),9/567 vd.; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'ani'l-İknâ'* (Suudi Arabistan: Vizâretü'l-Adl, 1429/2008),11/174 vd.

¹⁶ *Kur'ân Yolu* (Erişim 19 Ocak 2023), el-Bakara 2/237.

¹⁷ Polat, "Şiddet", 33; Fidan Korkut Owen - Dean W. Owen, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Raporu* (Ankara: T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, Duman Ofset, 2008), 17.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62-63; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î 'fi tertîbi's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/274; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/45; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/462; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/367; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/97; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 5/128.

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/181; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 4/15; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/77; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 3/148; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/151; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/347; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 5/464.

²⁰ Klasik İslam hukuku eserlerinde doğrudan eşlerin mal ayrılığını ifade eden bir kavram bulunmamaktaysa da eşlerin hak ve sorumluluklarının belirtildiği konularda kadının şahsına ait malı üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği ve kadının şahsi malıyla evin maddi giderlerine katılma zorunluluğu olmadığı ifade edilmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Veysel Nargül, "Karı - Koca Mallarının İdaresi Üzerine Mukayeseli Bir Etüd", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 289-316.

getirilmesi hukuki müeyyide ile desteklenmiş düzenlemeler örnek olarak gösterilebilir. Kadının çalışma hayatına katılmasına izin vermemek ve çalışma hayatında ilerlemesine engel olmak gibi çağımızda ekonomik şiddet görülen eylemlerin birçoğuyla ilgili ise İslam hukukunda doğrudan düzenleyici bir hüküm bulunmadığı görülmektedir. Vahiy döneminin sosyo-ekonomik şartları dikkate alındığında dönemin şartlarının günümüzden oldukça farklı oluşuyla açıklanabilecek bu durumun olağan karşılanması gerektiği kanaatindeyiz.

2.2.Aile İçi Fiziksel ve Psikolojik Şiddeti Önlemeye Yönelik Fıkhî Tedbirler

Aile içi şiddet türleri içinde en fazla görülen şiddet çeşidi olan fiziksel şiddet, fiziki güç kullanarak kadını hırpalamak ve dövmekle başlayıp öldürmeye kadar varan eylemleri kapsamaktadır.²² Bu bağlamda modern algıya göre tokat atmak, vurmak, itmek, dövmek, saç çekmek, tekmelemek, ısırarak, kemiklerini kırmak, duvara vurmak, sarsmak, bıçak çekmek, yaralamak, yakmak, silahla yaralamak, öldürmeye kalkışmak gibi eylemlerin her biri fiziksel şiddet sayılmaktadır.²³

Psikolojik şiddet ise kadınla iletişimi kesmek, konuşmamak, kadına surat asmak, kadının kendisini ifade etmesini, görüş ve düşüncelerini açıklamasını engellemek şeklinde açıklanmaktadır. Ayrıca duygusal sömürü yapmak, yanlış anlamlara sebep olacak imalı konuşmalarda bulunmak, zafiyetleri sebebiyle kadınla alay etmek, karar verme aşamasında kadının tereddüt etmesine sebep olmak, katı kurallar getirerek kadının sosyal yaşantısını ve hareket alanını sınırlamak, her yaptığı ve söylediğini tenkit etmek, kendisine güven ve saygısını yitirmesine sebep olacak şekilde davranmak, çevresiyle görüşmesine engel olmak gibi fiiller de psikolojik şiddet kapsamında değerlendirilmektedir.²⁴

Aile içi fiziksel ve psikolojik şiddeti önlemeye yönelik fıkhî tedbir kapsamında en kapsamlı ilke olarak eşlerin birbirlerine hoş muamelede bulunma gerekliliğini sunmak mümkündür. Nitekim "...onlarla iyi geçinin..."²⁵ ve "Kadınların yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır."²⁶ ayetleri ile "Sizin en hayırlınız ev halkına en güzel şekilde davrananınızdır. Ben ev

²¹ Serahsî, *el-Mebsûât*, 5/201; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kıma'*, 5/464.

²² Polat, "Şiddet", 18-19.

²³ Owen - Owen, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Raporu*, 16; Gülseren Ünal, "Aile İçi Şiddet", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 8/8 (Mart 2005), 2.

²⁴ Owen - Owen, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Raporu*, 19.

²⁵ en-Nisâ 4/19.

²⁶ el-Bakara 2/228.

halkına en iyi davrananımızım"²⁷ rivayeti dikkate alındığında Cenab-ı Hakk ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kocanın eşine hoş muamelede bulunmasını istemesi bunu teyit etmektedir. Fakihler de eşlerin birbirlerine karşı hoş muamelede bulunmalarını gerekli görmektedir.²⁸ Ayrıca aile hukuku alanında İslami esaslara dayalı ilk kanun niteliği taşıyan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde de "Koca eşine hoş muamelede bulunmaya mecburdur."²⁹ denilerek aynı ilkeye yer verilmesi bunu göstermektedir.

Kadınların geçimsizlikleri durumunda en-Nisâ 4/34. ayetindeki hafifçe dövün³⁰ ifadesinden hareketle geçimsiz kadının dövülebileceği anlayışını benimseyen fakihlerin dövmenin fayda değil, zarar getireceği durumlarda bu yola başvurulmaması gerektiğini söylemeleri,³¹ bunun mutlak uygulanması gereken bir tedbir olmadığını göstermekle birlikte İslam hukukunda aile içi fiziksel şiddetin tasvip edilmediğini de ortaya koymaktadır. Nitekim ayetteki öğüt vermek, yatakları ayırmak ve dövmek şeklindeki tedbirlerin çözüm önerilerine örnek olduğu, dövmenin son çare olarak ileri sürüldüğü, Arap toplumunda çok yaygın olduğu için kaldırılmasa da kısıtlandığı söylenerek ayetteki bu tedbirlerin eşler arası sorunu çözmede örneklik arz ettiği belirtilmiştir.³² İslam'ın geldiği toplumda kadınların dövülmesi yaygın bir tavrısa da Rasûlullah'ın (s.a.s.) yaşantısına bakıldığında söz ve eylemleriyle bunu tasvip etmediği görülmektedir. Nitekim "Allah'ın kadın kullarını dövmeyiniz."³³ "Bilin ki kadınları dövenler hayırlılarınız değildir."³⁴ "Sizden biriniz hanumunu, cariyesini döver gibi dövüp sonra günün sonunda onunla beraber olmasın."³⁵ şeklindeki

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Nikâh", 50.

²⁸ Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i*, 2/334; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/481; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 5/184-185.

²⁹ Orhan Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), 37; Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 73.

³⁰ Kadınların dövülmesi şeklinde çevrilen ifadenin farklı anlamlara da geldiği hakkında bk. Mehmet Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran 2007), 120, 122; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam* (İstanbul: Yeni Boyut Yayını, 2013), 388; Hüseyin Çelik, "Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 15 vd.

³¹ bk. Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/427; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 6/391; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/343; Topal - Küçük, "Aile İçi Şiddet ve İslam Hukukundaki Önleyici Tedbirler", 18.

³² Hayreddin Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 248-249.

³³ İbn Mâce, "Nikâh", 51; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvûd - Muhammed Kamil Karabelli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Nikâh", 42.

³⁴ İbn Mâce, "Nikâh", 51; Ebû Dâvud, "Nikâh", 42.

³⁵ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Muşannef fi'l-hadîs*, thk. Habîbü'r-Rahmân el-Azamî (Beirut: Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 9/442; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Kitâbü'l-muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübnan: Dâru't-Tâc,

uyarlarıyla Hz. Peygamber (s.a.s.), kadınlara fiziksel şiddet uygulanmasını tasvip etmediğini açıkça ifade etmiştir. Bir başka rivayette bir adamın “*Ya Rasûlallah! Hanımlarımızın üzerlerimizdeki hakkı nedir?*” diye sorması üzerine Rasûlullah’ın (s.a.s.) “*Yediğinde ona da yedirmen, giydiğinde ona da giydirmen, yüzüne vurmaman, onu aşağılamaman ve evinin dışında onu terk etmemendir.*”³⁶ şeklindeki cevabı da Rasûlullah’ın (s.a.s.) kadınlara fiziksel şiddeti reddettiğini göstermektedir. Aynı şekilde Hz. Âişe’den (r.anh) aktarılan “*Peygamber (s.a.s.) ne bir hizmetçiye ne de bir kadına vurmuş değildir.*”³⁷ rivayeti onun eylemsel olarak da kadınlara fiziksel şiddet uygulanmasının karşısında bir tutum sergilediğini ortaya koymaktadır.

2.3.Aile İçi Cinsel Şiddeti Önlemeye Yönelik Fıkî Tedbirler

Modern dünyada cinsel şiddetle cebri ve yıkıcı özelliği bulunan cinsel eylemler kastedilmektedir. Saldırmanın tek amacının mağdurdan cinsel olarak faydalanmak değil, onu kontrol altına almak, utandırmaya çalışmak, zorlamak, ona zarar vermek ve boyun eğdirmek olduğu belirtilmektedir. Cinsiyet ayrımı olmaksızın her yaştaki bireylere karşı gösterilen cinsel şiddetin mağduru herkes olabilir de en fazla kadın ve çocuklardır.³⁸ Çoğunlukla fiziksel şiddet içermekle birlikte sözlü cinsel taciz eylemleri de cinsel şiddette sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Çok sık rastlanılmasına rağmen herhangi bir bulgu içermemesi sebebiyle sözlü cinsel taciz eylemleri ortaya çıkarılması ve önlenmesi en zor şiddet türlerindedir.³⁹ Modern algıda erkeğin sadece yabancı kadını değil, eşini cinsel ilişkiye zorlaması da cinsel şiddet olarak kabul edilmektedir. Cinsel içerikli ima ve sözler, el veya parmak atma, çimdikleme, fuhşa zorlama, cinsel yaşamında kadını aşağılayıcı eylemlerde bulunma da cinsel şiddet kapsamında değerlendirilmektedir. Ayrıca küçük yaşta evlendirilmeler, erken gebelikler, hamilelikten korunmalarına engel olunması, yaşlı

1409/1989), 5/223. Rivâyetin bir diğer varyantı “*Sizden biriniz kölesini kırbaçlar gibi hanımını kırbaçlayıp gecenin sonunda onunla beraber olmasın.*” şeklindedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buḥârî*, thk. Mustafa Dîb Buḡa (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), “Nikâh”, 92; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâburî, *Şahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1374/1955), “Cennet”, 13; İbn Mâce, “Nikâh”, 51.

³⁶ Ebû Dâvud, “Nikâh”, 41.

³⁷ İbn Mâce, “Nikâh”, 51; Abdurrezzâk es-San’ânî, *Muşannef*, 9/441; İbn Ebî Şeybe, *Muşannef*, 5/223.

³⁸ Polat, “Şiddet”, 26.

³⁹ Polat, “Şiddet”, 19.

erkeklerle çok genç kızların evlendirilmesi, beşik kertmesi, berdel, başlık parası, kuma gibi uygulamalar da günümüzde cinsel şiddet olarak görülmektedir.⁴⁰

Dünya Sağlık Örgütü'nün tanımında cinsel şiddet kapsamına kişinin cinselliğine yönelik istemediği her türlü cinsel taciz ve saldırı eylemleri girmektedir de karşı tarafın hissiyatını değerlendirmeksizin onu mağdur etmek amacı taşıyan cinsel eylemsizlik durumunun da cinsel şiddet kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.⁴¹ Bu açıdan bakıldığında cahiliye döneminde kadını boşamanın bir çeşidi kabul edilen zihâr,⁴² erkeğin eşiyle cinsel ilişkide bulunmayı kendisine yasaklamasını ifade eden îlâ ve cinsel iktidarsızlık gibi durumların ortaya çıkardığı neticeler cinsel şiddet kapsamında görülebilir. Nitekim cahiliye döneminde karısını cinsel yönden mağdur etmek isteyen koca zihâr yaparak kadının hissiyatını değerlendirmeksizin onu mağdur edebilmekteydi. Şârî, eşlerine zihâr yapanlardan dönmek isteyenlerin eşlerine dokunmadan önce bir köle azat etmeleri, buna imkân bulamayanların iki ay peş peşe oruç tutmaları, buna da gücü yetmeyenlerin altmış fakiri yedirmeleri gerektiğini bildirip⁴³ pişmanlık duyulması halinde zihâra kefâret getirerek cahiliye Arapları arasında boşama şekli olan bu uygulamayı kaldırmıştır.⁴⁴

Ayrıca "*Boşama iki defadır...*"⁴⁵ şeklinde boşamayı sınırlayan ayet de kadına yönelik aile içi cinsel şiddeti önleyici tedbir olarak sunulabilir. Çünkü nüzul sebebiyle ilgili rivayetlere bakıldığında ayetin nüzulünden önce erkeklerin bir kısmının boşama hakkını kadınlara yönelik cinsel şiddete dönüştürdükleri anlaşılmaktadır. Aynı rivayetlerde ilgili ayet öncesinde erkeğin iddet bekleyen kadını herhangi bir sınırlama olmaksızın defalarca boşayabildiği görülmektedir.⁴⁶ Rivayet edildiğine göre bir adam hanımına, "*Vallahi ölene dek seni ne tamamıyla boşayacak ne eşim olarak tutacağım.*" demiş, kadın böyle bir şeyin nasıl mümkün olacağını sorduğunda adam, "*Seni boşayacak, iddetin bitmeden döneceğim.*" demiştir.

⁴⁰ Owen - Owen, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Raporu*, 18. Dünya Sağlık Örgütü tarafından da benzer eylemlerin cinsel şiddet olarak tanımlandığı görülmektedir. bk. Etienne G. Krug vd., *World report on violence and health* (Geneva: World Health Organization, 2002), 149.

⁴¹ Benzer yaklaşım için bk. Köse, "*Cahiliye'den İslâm'a Kadına Yönelik Şiddet*", 81.

⁴² Erkeğin eşi "*Senin sırtın bana annemin sırtı gibidir*" şeklinde bir ifade kullanarak onunla birlikte olmayacağına dair yemin etmesidir. (Serahsî, *el-Mebsût*, 6/226-227.)

⁴³ Mücâdele 58/3-4.

⁴⁴ Köse, "*Cahiliye'den İslâm'a Kadına Yönelik Şiddet*", 82.

⁴⁵ el-Bakara 2/229.

⁴⁶ Mehmet Ceyhan, "*Eşinin Hukukunu İhlâl Eden Kocaya Karşı İslâm Hukukunda Alınan Tedbirler*", *İhtisas Dergisi* 1 (Konya 2020), 198.

Kadın durumdan Hz. Âişe'ye (r.anh) yakınmış, onun da bunu Hz. Peygamber'e (s.a.s.) anlatması neticesinde dönüş yapılabilecek boşamayı iki defayla sınırlayan ayet inmiştir.⁴⁷

Cinsel iktidarsızlığın yanı sıra cinsel açıdan gücü yettiği halde evlenme ihtiyacı hissetmeyen evlenmemesinin daha faziletli kabul edilmesi de aile içi cinsel şiddeti önlemeye yönelik fikhî tedbir olarak sunulabilir.⁴⁸ Çünkü böyle bir durumda cinsel doyum elde edilemeyeceğinden nikâhın faydalarından birisi gerçekleşmeyecek, cinsel isteksizlik sebebiyle erkeğin eşini mağdur etmesi, kadının da başka birisiyle evlenerek bu ihtiyacını gidermekten engellenmesi söz konusu olacaktır. Bu sebeple günümüzde kabul gören cinsel şiddet tanımıyla örtüşmemekle birlikte kadını cinsel tatminden yoksun bırakmanın da cinsel şiddet kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Öte yandan Dünya Sağlık Örgütü'nün tanımında cinsellikle ilgili kişinin istemediği her türlü eylemin cinsel şiddet olarak görülmesi ise klasik fıkıh açısından kabul edilebilir değildir. Ancak klasik fıkıhtaki bu anlayışın günün sosyo-kültürel şartları ekseninde yeniden değerlendirilmesi mümkündür.

3. Aile İçi Şiddete Uğrayan Kadına Tanınan Fikhî Haklar

Ahlaki ve hukuki olarak getirilen tüm bu tedbirlere rağmen erkeğin kadına şiddet göstermesi mümkündür. Bu sebeple İslâm hukukunda kadına yönelik şiddeti önleyici tedbirlerle birlikte şiddete maruz kalan kadına mağdur vasfıyla hukuki haklar verilmiştir. Klasik fıkıhta evlilik akdi neticesinde yüklendiği mehir ve nafaka gibi sorumlulukları sebebiyle boşama yetkisi erkeğe verilmişse de belirli şartlarla kadına da bu hakkın tanınması aile içi şiddete uğrayan kadının fikhî hakları bulunduğunu göstermektedir. Nitekim kadının kocasından boşama yetkisi almasını ifade eden tefvîzü't-talâk,⁴⁹ kadının kocasına belirli bedel ödeyerek kendisini boşamasını sağlayan muhâlea⁵⁰ ve kadının belirli sebepler neticesinde kâdıya başvurarak tefrik talep etmesi şeklinde gerçekleşen kazâî boşama⁵¹ gibi uygulamalarla kadının da evlilik hayatını sona erdirebilme hakkı bulunmaktadır. Bu bağlamda kocanın iktidarsızlığı sebebiyle kadına boşanmak için mahkemeye başvuru hakkı

⁴⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Talâk", 16.

⁴⁸ Fakihler, kadınlara şehvet duymayan kişinin evlenmemesinin daha uygun olduğu kanaatindedir. bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/343.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/197; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/92 vd.; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/465; Abdussamet Bakkaloğlu, "Tefvîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/310.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/171; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/89; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/430; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/267; Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/397.

⁵¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/46 vd.

verilmesi kısmen cinsel şiddetle karşılaşan kadının hukuki hakkı olarak gösterilebilir. Çünkü erkeğin eşine karşı sorumluluklarını yerine getirmemesi durumunda kadını mağdur eden her şeyin şiddet kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Hanefilerle cumhur arasında görüş farklılığı bulunmakla birlikte kocanın nafaka yükümlülüğünü yerine getirmemesi sebebiyle boşanmak için kadına mahkemeye başvuru hakkı verilmesi de ekonomik şiddetle karşılaşan kadının hukuki hakkı olarak sunulabilir. Aynı şekilde Mâlikîlerin şiddetli geçimsizlik ve kötü muamele sebebiyle kadının başvurusu üzerine hâkimin eşleri ayırmasının caiz olduğu yönündeki kanaatleri de duygusal, psikolojik ve fiziksel şiddete maruz kalan kadının hukuki hakkı olarak gösterilebilir. Mâlikîler haricinde klasik fıkhıta görülmeyen bu yaklaşım Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin 130. maddesinde daha belirgin bir hal almış, kocasının fiziksel şiddetine maruz kalan kadına boşanmak için mahkemeye başvuru hakkı verilmiştir.

3.1.Aile İçi Ekonomik Şiddete Uğrayan Kadına Tanınan Fıkhî Haklar

Yukarıda belirtildiği gibi ilke olarak erkeğe tanınan evliliği sona erdirme yetkisi belirli şartlarla kadına da verilmiştir. Bu bağlamda erkeğin nafaka yükümlülüğünü yerine getirmemesi durumunda kadına mahkemeye başvurarak evliliği sona erdirme yetkisi verilmesi ekonomik şiddetle karşılaşan kadının hukuki hakkı olarak gösterilebilir. Fakat fıkhıta bu hak, nafakayı temin etmeye gücü yetmeyen koca üzerinden değerlendirilmekte olup bu hususta Hanefilerle cumhur arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Bu konuda Hanefiler, kocanın nafaka temin etme gücü olup olmamasına bakmaksızın kadının mahkemeye başvurarak evliliği sona erdiremeyeceğini belirtmişlerdir.⁵² Kocanın nafakaya gücü yetmesine rağmen karısına nafaka vermemesi durumunda malının yeri belli ise kadının mahkemeye boşanma değil, nafaka talebiyle başvurabileceği, hâkimin de kocayı nafaka ödemeye zorlayacağı konusunda cumhur Hanefiler gibi düşünmekte olup onlara göre bu durumda kadının evliliği sona erdirme talep hakkı bulunmamaktadır. Kocanın nafaka temin etme gücü olmaması, olduğu halde vermekten kaçınması ve malının elde edilememesi durumunda ise cumhur Hanefiler'den farklı düşünmektedir. Onlara göre kocanın nafakayı temin etmemesi halinde kadın, mahkemeye başvurarak tefrik talebinde bulunabilir.⁵³ İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre maddi imkânı yeterli değilse erkek, kadının

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/190.

⁵³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/74-75; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/357, 360; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/154.

nafakasını temin etmek zorunda değildir. Erkeğin maddi imkânı yeterli olması halinde ise kadının, kocasının nafakasını karşılamaması sebebiyle tefrik değil, nafaka talebiyle mahkemeye başvuru hakkı bulunmaktadır.⁵⁴ Hanefî mezhebinin ictheadlarını uygulayan Osmanlılar ise 16. yüzyılın ortalarına kadar diğer mezheplerin görüşüyle amel ederek problemi çözmüşlerdir. Nitekim kocaları nafaka bırakmadan kaybolan kadınların boşanmalarına hükmedemeyen Hanefî kâdılar, Şâfiî fakihlerden nâib tayin edip ekonomik şiddete uğrayan kadınların boşanmalarını sağlayarak çaresizliklerini gidermişlerdir. Fakat 16. yüzyılın ortalarından itibaren “*Bu diyarda Şâfiîlerin görüşüyle amel etmek yasaktır.*” denilerek bu uygulama kaldırılmıştır.⁵⁵ Öyle ki 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nin 94-99. maddeleri arasında ele alınan bu mesele Hanefîlerin görüşü doğrultusunda düzenlenmiş, nafakayı temin edememe tefrik sebebi kabul edilmemiştir.⁵⁶

3.2. Aile İçi Psikolojik ve Fiziksel Şiddete Uğrayan Kadına Tanınan Fikhî

Haklar

Eşler arasında ayrılık gerçekleşse dahi eşlerin birbirine iyilik ve ihsanı unutmamalarının tavsiye edilmesi,⁵⁷ İslam hukukunda eşler arasındaki tutum ve davranışların nasıl olması gerektiği hakkında ipucu vermektedir. Bahse konu tavsiye dikkate alındığında evlilik hayatı devam ettiği sürece eşler arası ilişkinin bu doğrultuda olması, eşler arasında fena muamele ve geçimsizliğin bulunmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Buna rağmen eşler arasında istenmedik eylem ve sözlerle karşılaşılması yadsınamaz bir gerçektir. Bu sebeple aile içi psikolojik ve fiziksel şiddetle ilişkilendirdiğimiz bu tarz eylemler karşısındaki fikhî tutum önem arz etmektedir. Bu bağlamda fıkıh kaynaklarında kötü muamele ve geçimsizlik denildiğinde nüşûz ve şikâk terimleri dikkat çekmektedir. Kadından kaynaklanan nüşûzla ilgili en-Nisâ 4/34. ayette kadınların hafifçe dövülebileceğini bildiren ifadeden ve İslam’ın geldiği toplumda kadınların dövülmesinin yaygın bir tavır olmasından hareketle erkeğin boşama öncesi son çare olarak kadını darb edebileceği belirtilmiştir. Fakat Rasûlullah’ın (s.a.s.), söz ve eylemleriyle bunu tasvip etmediği düşünüldüğünde ayetteki darb ifadesinin farklı şekillerde anlaşılmasının mümkün olduğu

⁵⁴ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muḥallâ bi'l-âşâr*, thk. Abdülgaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/256.

⁵⁵ M. Akif Aydın, "Osmanlı Hukukunda Kazai Boşanma 'Tefrik'", *Osmanlı Araştırmaları* 05/05 (Haziran 1986), 5-6.

⁵⁶ bk. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 94-99.

⁵⁷ el-Bakara 2/237.

söylenbilir. Ayrıca darb kelimesinin Kur'ân'da kullanıldığı diğer manalar⁵⁸ reddedilse bile sıralamadaki son çare olarak ortaya konulan kadını darb meselesinin istenilen bir durum olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Erkekten kaynaklanan nüşûz ise Kur'ân-ı Kerim'de "...uzlaşarak aralarını düzeltmede ikisine de bir günah yoktur..."⁵⁹ şeklinde düzenlenmiştir. Bu durumda kadına tefrik hakkı verilmesi noktasında fakihler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Kadının kocasından sözlü veya fiili (kocanın karısını dövmesi gibi) zarar görmesi durumunda tefrik için mahkemeye başvuru hakkı bulunup bulunmadığı hususunda Mâlikîler dışındaki fakihler olumsuz kanaattedir. Şiddetin bu türüne şer'î bir sebep bulunmadan kadını yatakta terk etmek, dövmek, kadına ya da ailesine sövmek gibi eylem ve sözlerin girdiğini belirten⁶⁰ Mâlikîler, şiddetli geçimsizlik ve kötü muamele sebebiyle kadının başvurusu üzerine hâkimin eşleri ayırabileceğini söylemiştir.⁶¹ Mâlikîler dışındaki fakihler kadının böyle bir durumda mahkemeye başvurarak evliliği sona erdirmesinin mümkün olmadığını⁶² belirtmişlerse de Hanefîlere göre, kocanın karısını şiddetli dövmesi halinde kocaya tazîr cezası uygulanabilir.⁶³ Ayrıca muhâleanın⁶⁴ da bu durumdaki kadının mağduriyetini bir nebze de olsa giderdiği söylenbilir. Çünkü bu uygulama erkeğin iradesine bağlıysa da doğurduğu sonuç itibarıyla kadına sağladığı fayda dikkate alındığında muhâlea yoluyla boşanma aile içi psikolojik ve fiziksel şiddete uğrayan kadının fıkîhî hakkı olarak sunulabilir. Mâlikîlerin şiddetli geçimsizlik ve kötü muamele sebebiyle kadının başvurusu üzerine hâkimin eşleri ayırmasını caiz gördükleri bu yaklaşım Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde de yer almıştır.

⁵⁸ "Darabe" kelimesi Kur'ân'da birden çok manada kullanılmaktadır. Örnek vermek (İbrâhîm 14/24), isnad etmek (ez-Zuhuruf 43/17), itelendirmek (en-Nahl 16/74), perde koymak (el-Kehf 18/11), vazgeçmek (ez-Zuhuruf 43/5) salmak, sarkıtmak (Nûr 24/31), (yol) açmak, (yol) tutmak (Tâhâ 20/77), örtmek, (duvar) çekmek (el-Hadîd 57/13), layık olmak, çarpıtılmak, düşkünleştirmek (Âl-i İmrân 3/112), çarpmak, sert vurmak (Nûr 24/31) ölüm esnasında kâfirlere eziyet etmek (el-Enfâl 8/50) vurmak, dokunmak (el-Bakara 2/60), vurup kırmak (es-Sâffât 37/93) ve yolculuğa çıkmak (en-Nisâ 4/101) (Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'ân'ın Bakışı", 120-121.)

⁵⁹ en-Nisâ 4/128.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk el-Abderî el-Gırnâtî, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtaşarı Halîl* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1994), 5/265; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 4/17; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, 2/345.

⁶¹ Ziyâüddîn Ebû'l-Mevvedde (Ebü's-Safâ, Ebü'z-Ziyâ) Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî, *el-Muhtaşaru 'allâme Halîl*, thk. Ahmed Câd (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), 111; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî, *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhtaşarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/7; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, 2/343-345; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/427-428; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/263 vd.

⁶² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/117; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/427-428; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/264-526.

⁶³ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nuceym el-Mısırî, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyyi, ts.), 3/237.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/171; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 3/151; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/89; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/489; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/430; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/267.

Kararnâme'nin 130. maddesinde eşler arasında sorun çıktığında taraflardan birinin hâkime başvurması durumunda hâkimin öncelikle tarafların ailelerinden hakem tayin edeceği, mümkün değilse bu görevi uygun birilerine vereceği söylenmiştir. Hakemlerin öncelikli görevinin eşlerin arasını düzeltmek, imkânsızsa kusur kocadaysa onları tefrik etmek olduğu belirtilmiş, hakemin kararının kat'î hüküm olduğu söylenerek kocasının fiziksel şiddetine maruz kalan kadına boşanmak için mahkemeye başvuru hakkı verilmiştir.⁶⁵

3.3.Aile İçi Cinsel Şiddete Uğrayan Kadına Tanınan Fıkhî Haklar

Yukarıda bahsedildiği gibi cinsel şiddetle cebri ve yıkıcı özelliği bulunan cinsel eylemler kastedilmektedir. Modern şiddet algısında kişinin istemediği her türlü cinsel eylemin cinsel şiddet kapsamında değerlendirildiği görülmektedir. Evliliğin eşlerin cinsel yönden birbirinden faydalanması şeklindeki tanımı⁶⁶ dikkate alındığında klasik fıkıh açısından kişinin istemediği her türlü cinsel eylemin aile içi cinsel şiddet kapsamında ele alınması mümkün değildir. Ayrıca konuyla ilgili araştırma yapanların genellikle değinmediği karşı tarafı mağdur etmek amacı taşıyan cinsel eylemsizlik durumunun da kadına yönelik cinsel şiddet kapsamında değerlendirilmesi gerektiği, fıkıh eksenli düzenlemelerin doğrudan olmasa da dolaylı olarak bunu engellemeye yönelik tedbirler içerdiği kanaatindeyiz. Nitekim cinsel iktidarsızlık gibi erkeğin cinsi açıdan yetersizliğine sebep olan cinsel organındaki kusurlar⁶⁷ ile tarafların cinsel birlikteliklerine engel olacak nitelikteki baras, cüzzâm ve akıl hastalığı⁶⁸ gibi rahatsızlıkların tefrik sebebi kabul edilmesi bunu göstermektedir.⁶⁹ Ayrıca kadına şiddeti ortadan kaldırmayı amaçlayan Birleşmiş Milletler bildirgesi ile ülkemizde aynı amaçla çıkarılan kanunda aile içi şiddetin kişiye acı ya da zarar veren/verme ihtimali olan her çeşit tutum ve davranış olarak tanımlanması, cinsel eylemsizlik durumunun aile içi cinsel şiddet kapsamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatimizi destekler niteliktedir.⁷⁰

⁶⁵ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 130.

⁶⁶ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.), 9/6513.

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-şanâ'i'*, 2/327; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/74; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/57; Buhûtî, *Keşşâfü'l-ıkmâ'*, 5/105.

⁶⁸ Akıl hastalarının evliliği günümüzde kabul görmese de İslam hukukçularının konuyla ilgili farklı yaklaşımları bulunmaktadır. bk. Adem Yenidoğan, "İslam Hukukunda Akıl Hastalarının Evliliği Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 415-441.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/97; Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-şanâ'i'*, 2/327; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/74; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/449; Şîrbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 4/272-273; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/56; Buhûtî, *Keşşâfü'l-ıkmâ'*, 5/105.

⁷⁰ Aile içi şiddet tanımları için bk. DEVAW, md. 1; 6284 Sayılı Kanun, md. 2.

Fıkıhta erkeğin bizzat boşama yetkisi olduğu için hastalık ve kusur sebebiyle hâkime başvurarak evliliği sona erdirme hakkı kadın eksenli ele alınmıştır. Yaygın kabul bu doğrultuda olduğundan bu kısımda erkekteki kusurlar sebebiyle kadına verilen haklar değerlendirilecektir. Erkekten cinsel ilişkiyi engelleyecek derecede bedensel kusur olması durumunda kadının mahkemeye başvurarak evliliğin sona erdirilmesini talep hakkı bulunup bulunmadığı meselesi, kusurun evlilik öncesi ve sonrasında olması açısından fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefilere göre, erkeğin evlilik öncesinde cinsel ilişkiyi engelleyici herhangi bir bedensel kusuru olması durumunda kadının mahkemeden evliliğin sona erdirilmesini talep hakkı bulunmaktadır.⁷¹ Söz konusu kusurun evlilikten sonra ortaya çıkması halinde ise Hanefilere göre, mahkemeye başvurarak kadın tefrik talebinde bulunamaz.⁷² Cumhur cinsel ilişkiyi engelleyici bedensel kusurun evlilik öncesinde olması ile sonrasında ortaya çıkması arasında herhangi bir fark görmemektedir. Onlara göre her iki durumda da bedensel kusur ve hastalık sebebiyle kadının mahkemeye başvurarak tefrik talep hakkı vardır.⁷³ Bedensel kusur veya hastalıktan dolayı kadının tefrik hakkının varlığıyla ilgili nasslarda bilgi bulunmadığını belirten İbn Hazm, böyle bir durumda eşlerden herhangi birinin tefrik hakkı olmadığını söylemiştir.⁷⁴ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde ise cinsi münasebete engel kusurlardan hali olan kadının kocasında böyle bir ayıp ortaya çıkması durumunda tefrik talebiyle hâkime müracaat edebileceği düzenlemesine yer verilmiştir.⁷⁵ Benzer şekilde kadını mağdur etmek amacıyla zihâr yapan kimsenin kefâret vermesi gerektiği,⁷⁶ kefâret vermekten kaçınıp kadına cinsel şiddet uygulamaya devam etmesi durumunda ise kadının mahkemeye başvurabileceği belirtilmiştir. Böyle bir durumda hâkimin erkeği kefâret ödemeye ya da karısını boşamaya zorlayacağı, bunları yapmaması durumunda hâkimin karısını boşayana kadar kocayı hapsedebileceği söylenmiştir.⁷⁷ Evlenmenin birçok amacı bulunmakla birlikte cinsel yönden tatmin olmak, neslin çoğalması ve korunmasını sağlamak gibi gayeleri de vardır.⁷⁸ Bu

⁷¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/73-74.

⁷² Serahsî, *el-Mebsûţ*, 5/101 vd.

⁷³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/450 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/60.

⁷⁴ İbn Hazm, *el-Muhalâ*, 9/279 vd.; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/73.

⁷⁵ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 119. (Evlilik öncesi ve sonrası kusurun tefrik hakkına etkisiyle ilgili düzenlemelerin ayrıntıları için bk. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 120-123.)

⁷⁶ Kâsânî, *Bedâ'î u'-ş-şanâ'î*, 3/234; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/68-69.

⁷⁷ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.), 9/7142.

⁷⁸ Hamza, Aktan, "Nikâh", *İslamda İnanç İbadet Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 3/485.

sebeple evliliğin cinsel anlamda eşlerin birbirinden faydalanması olarak görülmesi⁷⁹ dikkate alındığında fakihlerin, karşı tarafı mağdur etmek amacı bulunan cinsel eylemsizlik durumunun evliliğin mahiyeti ve gayesiyle örtüşmediği kanaatinde oldukları ve kadına tefrik için mahkemeye başvuru hakkı verdikleri düşünülebilir.

Sonuç

Aile içi şiddete karşı fikhî tedbir ve yaptırımların ele alındığı bu araştırmada tespit edilen sonuçları şu şekilde ifade etmek mümkündür. Öncelikle klasik ve modern fıkhıta aile içi şiddetin tanımı ve çeşitlerine rastlanılmamıştır. Konu klasik fıkhıta nev'î şahsına münhasır bir şekilde işlenmiş iken modern fıkhıta günümüz aile içi şiddet telakkisi üzerinden değerlendirilmelerde bulunulmuştur. Klasik ve modern fıkhıta teknik olarak aile içi şiddetin tanımı ve çeşitleri bulunmasa da fikhın aileyle ilgili getirdiği hükümler dikkate alındığında modern hukuk sistemleri gibi onun da aile içi şiddetle ilgili düzenleyici fonksiyonlar içerdiği görülmektedir. Hatta fikhın evlilik öncesi ve sonrasında bile aile içi şiddeti önlemeye yönelik ilkeler koyması dikkat çekicidir. Nişanlılık dönemiyle başlayıp eşlerin boşanması durumunda dahi devam eden bu düzenlemelerin bir kısmı hukuki müeyyide ile desteklenmişse de bazıları müeyyidesiz olup hukuki olmaktan öte dini ve ahlaki niteliklidir. Bu bağlamda eşlere boşanırken bile aralarında iyilik ve ihsanı unutmamalarının tavsiye edilmesi önemli bir ilke ise de bu düzenlemenin hukuki müeyyide ile desteklenmediği, dini ve ahlaki nitelik taşıdığı görülmektedir. Aile içi şiddeti önlemeye yönelik fikhî tedbir ve yaptırım içeren diğer düzenlemelerin birçoğu ise hukuki müeyyide ile desteklenmiştir.

Aile içi şiddeti önlemeyle ilgili fikhın sadece şiddet öncesinde varlığını benimsediği tedbirlerle yetinmediği, bu tedbirlere rağmen aile içi şiddetle karşılaşan kadına fikhî haklar tanıdığı görülmektedir. Bu bağlamda tefvîzü't-talâk, muhâlea ve kazâi boşama gibi düzenlemelerin aile içi şiddete uğrayan kadının mağduriyetini giderme amacı taşıyan önemli ilkeler olduğu söylenebilir. Aile içi şiddete karşı fikhî tedbir ve yaptırım içeren bu düzenlemelerden hareketle kocanın aile içi şiddetin her çeşidinden uzak durması gerektiği, aksi takdirde şiddetin mağduruna tanınmış fikhî haklar sebebiyle kocanın hukuki yaptırıma muhatap olacağı anlaşılmaktadır.

⁷⁹ Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslamî ve edilletühû*, 9/6513; Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Konya: Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1988), 40.

Modern algıda kadına yönelik aile içi şiddet olarak değerlendirilen kabullerin bir kısmının klasik fıkhîta şiddet kategorisinde görülmediği tespit edilmiştir. Bu farklılığın toplumların değer yargıları neticesinde şiddet kavramına yükledikleri anlamlardan kaynaklandığı söylenebilir. Bu sebeple değişen ve gelişen sosyo-kültürel yapı ve aile mefhumu ekseninde bu yaklaşımların tekrar gözden geçirilmesi gerektiği, klasik fıkhîtaki bilgilerin sosyal hayattaki problemleri çözebilmesi, fıkhın güncelle bağlantısının kurulabilmesi ve yaşayan hayata yön verebilmesi için bu anlayış değişikliğine ihtiyaç duyulduğunu düşünmekteyiz. Nitekim aile hukuku alanında İslami referanslarla oluşturulmuş ilk kanunlaştırma faaliyeti Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde aile içi şiddet kabul edilen meselelerde toplumun ihtiyacı neticesinde getirilen yenilikçi yaklaşımların, günümüzde de bu değişimin mümkün olabileceğini gösterdiği söylenebilir.

Kaynakça / References

- Abdürrezzâk es-San'ânî- Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. *el-Muşannef fi'l-ḥadîs*. thk. Habîbü'r-Rahmân el-Azamî. 12 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun (Kanun No: 6284). *Resmî Gazete* 28239 (20 Mart 2012). Erişim 19 Ocak 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.6284.pdf>
- Aktan, Hamza. "Nikâh". *İslamda İnanç İbadet Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. 4/485-488. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/397-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aydın, M. Akif. "Osmanlı Hukukunda Kazai Boşanma 'Tefrik'". *Osmanlı Araştırmaları* 05/05 (Haziran 1986): 1-12. Erişim 20 Ocak 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/112738>
- Bakkaloğlu, Abdussamet. "Tefvîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/310-311. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *Şahîḥu'l-Buḥârî*. thk. Mustafa Dîb Buğa. 7 Cilt. Dîmaşk: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Yemâme, 1414/1993.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-. *Keşşâfü'l-ḳınâ' 'ani'l-İknâ'*. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Vizâretü'l-Adl, 1429/2008.
- Ceyhan, Mehmet. "Eşinin Hukukunu İhlâl Eden Kocaya Karşı İslâm Hukukunda Alınan Tedbirler". *İhtisas Dergisi* 1 (Konya 2020): 186-226. Erişim 5 Nisan 2023. http://www.sedyim.org/dergiler/2020_Sayi_1.pdf
- Cin, Halil. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1988.
- Cündî, Ziyâüddîn Ebû'l-Mevedde (Ebû's-Safâ, Ebû'z-Ziyâ) Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-. *el-Muḥtaşaru 'allâme Halîl*. thk. Ahmed Câd. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- Çayır, Celal – Çetin, Özer. "Din ve Şiddet Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011): 1-34. Erişim 20 Ocak 2023. https://www.dicle.edu.tr/Dosya/2018-09/2011-1-icerik_509.PDF
- Çeker, Orhan. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017. Erişim 20 Ocak 2023. http://www.mehir.org/kitaplar/Hukuki_Aile_Kararnamesi2.pdf
- Çelik, Hüseyin. "Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022): 1-29. <https://doi.org/10.54958/iiad.1070019>
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-. *Hâşiyetü'd- Desûkî 'ale's-Şerḥi'l-kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- DEVAW, *Birleşmiş Milletler Kadınlara Yönelik Şiddetin Ortadan Kaldırılmasına Dair Bildirge*. Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, 1993. Erişim 19 Ocak 2023. <http://www.ceidizleme.org/ekutuphane/156#r6>
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvûd - Muhammed Kamil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 1430/2009.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 6 Aralık 2022. <https://sozluk.gov.tr>
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî. *Şerḥu'l-Haraşî 'alâ Muḥtaşaru Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî el-. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbü'l-muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muḥallâ bi'l-âşâr*. 12 Cilt. thk. Abdülgaffâr Süleymân el-Bendârî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 15 Cilt. thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsîn et-Türkî - Abdü'l-Fettâh Muhammed el-Hulû. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyyi, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İçli, Tülin Günşen vd. *Ailede Kadına Karşı Şiddet ve Kadın Suçluluğu*. Ankara: T.C. Devlet Bakanlığı Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü Yayınları, 1995. Erişim 20 Ocak 2023. <https://ekutuphane.aile.gov.tr/media/mvio22y1/ailede-kadına-karşı-şiddet-ve-kadın-suçluluğu.pdf>
- Karaman, Hayreddin. *İslam'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Krug, Etienne G. vd. *World report on violence and health*. Geneva: World Health Organization, 2002. Erişim 19 Ocak 2023. <https://www.who.int/publications/i/item/9241545615>
- Kur'ân Yolu*. Erişim 19 Ocak 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Köse, Feyza Betül. "Cahiliye'den İslâm'a Kadına Yönelik Şiddet". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2018): 73-94. <https://doi.org/10.30627/cuilah.440573>
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Abderî el-Gırnâtî el-. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtaşarı Halîl*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *Şahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1374/1955.
- Nargül, Veysel. "Karı-Koca Mallarının İdaresi Üzerine Mukayeseli Bir Etüd". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012): 289-316.
- Okuyan, Mehmet. "Kadına Yönelik Şiddete Kur'ân'ın Bakışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran 2007): 93-134.
- Owen, Fidan Korkut - Owen, Dean W. *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Raporu*. Ankara: T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, Duman Ofset, 2008.
- Özkorkut, Nevin Ünal. "İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Koca Şiddetine Karşı Kadının Başvurabileceği Hukuk Yolları". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65/1 (2016): 231-247. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001811
- Özçoban, Alara Dilem. *Kadına Yönelik Şiddet Olaylarının Önlenmesi*. İzmir: Yaşar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/699473>

- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut Yayını, 2013.
- Polat, Oğuz. "Şiddet". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/1 (Mart 2017): 15-34. Erişim 20 Ocak 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruhad/issue/27591/290653>
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-Mısrî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsûṭ*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, ts.
- Somunoğlu İkinci, Sinem. "Toplumun Kanayan Yarası: Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Kavramı ve Yansımaları". *Ankara Sağlık Hizmetleri Dergisi* 13/2 (Ekim 2014): 21-28. https://doi.org/10.1501/Ashd_0000000101
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi î*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî eş-. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *Sünenü't-Tirmîzî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Topal, Şevket - Küçük, Yunus Emre. "Aile İçi Şiddet ve İslam Hukukundaki Önleyici Tedbirler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2012): 11-41. Erişim 05 Nisan 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/285934>
- Tuğlu, Nuri. *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Ünal, Gülseren. "Aile İçi Şiddet". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 8/8 (Mart 2005). Erişim 08 Ocak 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/198147>
- Yenidoğan, Adem. "İslam Hukukunda Akıl Hastalarının Evliliği Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018): 415-441.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

Tefsir Kaynakları Bağlamında Peygamberlik Yaşı

Age of Prophethood in The Context of Tafsir Sources

Ayşe Betül ORUÇ

ORCID: 0000-0003-0114-1991

E-Posta aboruc@erbakan.edu.tr

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı,
Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu
Faculty of Theology, Department of Tafsir,
Konya-Türkiye
ROR ID: [013s3zh21](https://orcid.org/013s3zh21)

Sümeyye SAYĞIN

ORCID: 0000-0001-5778-4174

E-Posta sumeyyesaygn@gmail.com

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet
Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
Res. Assist. PhD., Necmettin Erbakan University, Ahmet
Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Tafsir,
Konya-Türkiye
ROR ID: [013s3zh21](https://orcid.org/013s3zh21)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Oruç, Ayşe Betül – Saygın, Sümeyye. "Tefsir Kaynakları Bağlamında Peygamberlik Yaşı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 84-108.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1257089>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	27. 02. 2023
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	14. 04. 2023
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15. 09. 2023
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized - Two External (İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Peygamberlerin hayatlarından kesitler sunan Yüce Allah, onların imanlarını, samimiyetlerini, sabır ve gayretlerini bize örnek göstermektedir. Bu örneklik serüveni içinde onların elçi seçilme dönemleri de zikredilmektedir. Onların peygamber olarak ilan edilmeleri ve bu vasıfla anılmaları, kimi zaman henüz dünyaya gelmeden önce ya da bebeklik çağlarında gerçekleşebilmektedir. Kimi zaman hayat serüvenlerindeki zorlu mücadeleleri aktararak onların peygamberlik görevine hazırlandıkları beyan edilmektedir. Bazen de onların uzun yıllar boyunca kavimleriyle yaşadıkları mücadele ve onları tevhide davet etmek üzere katlandıkları ızdırap hatırlatılmaktadır. Bunun yanı sıra kavimleri tarafından tanınmaları ve değer bulma süreçleri de ayetlerde konu edilmektedir. Peygamberliğin kırk yaşında verildiği şeklindeki genel bir kabulün İslam düşüncesinde var olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte ayetler peygamberlik yaşı olarak belli bir rakam zikretmemektedir. Ancak Kur'an'da kırk yaşına işaret edilmekte ve farklı bağlamlarda kırk sayısına yer verilmektedir. Hadis kaynaklarında ise Allah Resulü'nün hayatından bahsedilirken kırk yaşında risaletle görevlendirildiği özellikle zikredilmektedir. Kur'an ayetleri insan hayatının farklı dönemlerine işaret etmekte ve bu dönemleri belli rakamsal ifadelerle sınırlandırmadan zikretmektedir. Zira anne karnındaki dönemle birlikte bebeklik, çocukluk ve gençlik dönemleri ardından yetişkinlik ve nihayetinde yaşlılığıyla insan hayatının her aşaması birbirinden farklı özellikleriyle öne çıkmaktadır. Kuşkusuz bu dönemlerin belli bir yaşla değil de belli bir yaş aralığıyla ifade edilmesi mümkündür. Çünkü her insan kendi hayat tecrübesini yaşamakta ve birbirinden farklı olayları deneyimlemektedir. Hayat serüveni insanın gerek beden gücünün gerekse muhakeme yeteneğinin gelişmesi bakımından önemlidir ve bu noktada herkes için tekdüze bir gelişim gözlenmemektedir. Ayetlerin de bu hakikatlere işaret ederek insan hayatı için bir sınırlama ifadesi belirtmediği görülür. Ayetler, bu farklı aşamaların genel niteliklerini ve öne çıkan yönlerini gündeme getirmektedir. Ancak istisnai durumları ve farklılıkları da hatırlatarak konuyu tekdüzelikten kurtarır. Peygamberlerden kimilerinin elçi seçilme süreçlerinin anlatıldığı ayetlerde hayat serüveninin farklı dönemlerine işaret edildiği ve seçilen kimselerin belli nitelikleriyle zikredildiği görülür. Henüz dünyaya gelmeden önce Hz. Yahya'nın bir peygamber olarak ilan edilmesi ve küçük yaşta değerli özelliklerin kendisine bahşedilmesi genel kabulleri ve değerlendirmeleri gözden geçirmeyi zorunlu kılmaktadır. Diğer yandan beşikte peygamberliğini ilan eden Hz. İsa, etrafında bulunan insanları hakikate davet ederek bir yönden peygamberlik görevini de icra etmiştir. Geçirdiği zorlu serüvenlerle dikkat çekici bir hayat sürdüren Hz. Musa, ayetlerde peygamberlik görevine hazırlık dönemle birlikte zikredilmektedir. Onun peygamberlik için uygun vakte geldiği ve böylece görevlendirildiği aktarılmaktadır. Günümüzdeki insan yaşıyla kıyaslandığında aklın kavramakta zorlandığı bir süreye işaret edilerek Hz. Nuh'un kavmini davet sürecinde katlandığı zorluklara yer verilmektedir. Allah Resulü'nün kavmi tarafından tanınması ve değer bulma süreci de ayetlerde ele alınmaktadır. Böylece peygamber olarak seçilme sürecine ve öncesinde yaşanan vakiya dikkat çekilmektedir. Peygamberlerin seçilme sürecinden bahseden ayetlerin farklı hususlara temas ettiği görülmektedir. Kimi zaman bir mucize olarak sunulan bu seçim kimi zaman elçilik görevi için hazırlık süreciyle birlikte aktarılmaktadır. Bazen de sözü edilen süreç, ilgili peygamberin karşılaştığı problemi beyan etmektedir. Çalışmada, sözü edilen bu hususlar ayetler bağlamında sunulacaktır. İslam düşünce geleneğinde peygamberlerin yaşı konusundaki genel kabulün tefsir kaynakları çerçevesinde ele alınması, böylelikle ilgili meselenin tefsir sahasındaki yansımalarının ve farklı değerlendirmelerin sunulması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Peygamberlik, Yaş, Kırk.

Abstract

Allah, who offers us sections from the lives of the prophets, shows us their faith, sincerity, patience and efforts to us. In these exemplary life adventures, the periods of their election is also mentioned. The declaration of their prophethood and their assignment with this qualification sometimes take place before their birth or in infancy. Sometimes the difficult struggles of the prophets in their life adventures are told and how they prepare for the prophetic mission is informed. Occasionally, the verses remind us of the struggle the prophets endured while living among their tribes for many years and the suffering they endured in inviting them to tawhid. In addition, their recognition and appreciation by their people is also mentioned in the verses. It is known that there is a general acceptance in Islamic thought that prophethood was given at the age of forty. However, the verses do not mention a specific number as the age of prophethood. However, the age of forty is referred to in the Qur'an and the number forty is mentioned in different contexts. In the hadith sources, while the life of the prophet is mentioned, it is especially mentioned that he was assigned to the prophethood at the age of forty. The verses of the Qur'an point to different periods of human life and mention these periods without limiting them with certain numerical expressions. Because, with the period in the mother's womb, infancy, childhood and youth periods, then adulthood and finally old age, each stage of human life stands out with its different features. Undoubtedly, it is possible to express these periods not with a certain age, but with a certain age range. Because each person lives their own life experience and experiences different events. The adventure of life is important in terms of the development of both physical strength and reasoning skills, and at this point, a uniform development is not observed for everyone. It is seen that the verses do not specify a temporal limitation for human life by pointing out these truths. The verses bring up the general characteristics and prominent aspects of these different stages. However, it saves the subject from monotony by reminding the exceptional situations and differences. It is seen that in the verses in which the election processes of some of the prophets are mentioned, different periods of the life adventure are pointed out and the selected people are mentioned with certain qualities. The mention of Yahya as a prophet before he was born and the bestowing of valuable features on him at a young age makes it necessary to review the general acceptances and evaluations. On the other hand, Jesus, who proclaimed his prophethood in the cradle, also fulfilled his prophetic mission in a way by inviting the people around him to the truth. Moses, who led a remarkable life with his difficult adventures, is mentioned in the verses together with the preparation period for his prophethood mission. It is reported that he came at the right time for prophethood and was thus assigned. The difficulties that Noah endured in the process of inviting his people are mentioned by pointing to a period of time that is difficult for the mind to comprehend when compared to the age of people today. The recognition of Muhammad by his people and the process of finding value are also discussed in the verses. Thus, attention is drawn to the process of being chosen as a prophet and his situation before. It is seen that the verses about the selection process of the prophets touch on different issues. This election, which is sometimes presented as a miracle, is sometimes conveyed together with the preparation process for the prophethood mission. Sometimes, the mentioned process expresses the problem faced by the prophet concerned. In the study, these issues will be presented in the context of the verses. It is aimed to deal with the general acceptance of the age of prophethood in the tradition of Islamic thought within the framework of tafsir literature and thus to present the reflection of the relevant issue in the field of tafsir and different evaluations on this issue.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Prophethood, Age, Forty.

Giriş

İnsanoğlu doğumla başlayıp ölümlle nihayete erecek olan dünya hayatında Allah'ın kendisine takdir ettiği çeşitli aşamalardan geçmektedir. İnsanın geçirdiği bu aşamaların bütünü *ömür* olarak ifade edilmektedir. *Yaş* da ömrün miktarının yıl birimi ile ifade edilmesidir. *Yaş* aynı zamanda insanın gelişim evrelerinin her birini ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır.¹

Yüce Allah, insanın anne karnında başlayan yaşam serüveninin bebeklik, çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık gibi temel evrelerine temas etmektedir.² Buna mukabil Kur'an'da yaşa dair rakamsal ifadeler oldukça azdır.³ Bu durum insan hayatının tekdüze olmadığı ve kesin kayıtlarla sınırlandırılmayacağı gerçeğine işaret etmektedir. Zira Kur'an, bireyi bir hayat serüveni içinde bütün olarak ele almakta ve farklı hayat dönemlerinde farklı davranış modelleriyle onu gündeme getirmektedir. Onun yaşadığı problemlere cevap olacak verileri ise bir beşer-elçi vasıtasıyla insanlara bildirmektedir.

Allah'ın insanlar arasından seçtiği bir elçiye ilahi vahyini iletmesi kuşkusuz harikulade bir olaydır. Ancak bu olağanüstü hadisenin bir taraftan beşerî diğer taraftan da ilahî bir yönü bulunmaktadır. Zira insan tabiatında yaratılan ve insanın geçirdiği yaşamsal döngülere sahip olan bir beşer, ilahi öğretinin muhatabı olması bakımından üstün nitelikleriyle öne çıkabilmektedir. Kur'an, peygamberlerin bu özelliklerine atıfta bulunarak onları değerli bir örnek olarak sunmaktadır.

İslam düşünce tarihinde peygamberlerin bir yönüyle üstün diğer yönüyle örnek olan hayatlarını ele alan çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar peygamberlerin masumiyetinden onlara verilen mucizelere kadar pek çok konuyu ele almaktadır. Sözü edilen eserler peygamberlerin farklı yönlerini kimi zaman örnek kimi zaman da üstün ve değerli olma bakımından gündeme getirmektedir. Kuşkusuz peygamberlik konusunda gündeme gelen meselelerden biri de peygamberlerin seçildiği yaştır.

Peygamberlerin hayatlarından kesitler sunan Yüce Allah, peygamberlerden kimilerinin elçi olarak seçtikleri yaşam dönemlerine işaret etmekte ve onların bu esnada taşıdıkları niteliklere yer vermektedir. Sözü edilen ayetlerde yer alan ifadelerin anlamları ve

¹ Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hânefî et-Tahânevî, *Keşşâfu İştilâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, thk. 'Alî Daħrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 1/976.

² *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), el-Bakara 2/233; en-Nisâ 4/6; Yûsuf 12/22; en-Nûr 24/58-59; es-Sâffât 37/102; el-Ahkâf 46/15.

³ el-Ankebût 29/14; el-Ahkâf 46/15.

yaşam serüveni içinde karşılıkları olan dönem ya da yaş aralığı tefsir kaynaklarında üzerinde durulan konular arasındadır. Tefsir sahasında peygamberlerin seçilme yaşı hakkında telif edilen müstakil bir esere ulaşılammakla birlikte Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-ğayb* isimli eseri peygamberlerin seçim dönemlerinden bahseden ayetlerle alakalı farklı değerlendirmelere yer vermektedir. Peygamberlikle alakalı konularda Ehl-i sünnet ve Mutezile arasındaki yorum farklılığına işaret eden ve bunları eserinde beyan eden İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* isimli tefsiri de peygamberlerin seçim dönemlerine işaret eden ayetlerde önemli açıklamaları barındırmaktadır. Diğer yandan peygamber seçilme yaşına işaret eden rivayetlere, sahabe ve tâbiûnun görüşlerine çokça yer veren İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm li İbn Ebî Hâtim* adlı tefsiri ile Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-mensûr* isimli eserini burada zikretmek mümkündür.

Modern dönemde Kur'an'a göre insanın gelişim evrelerini ele alan bazı çalışmalardan⁴ peygamber seçilme dönemiyle ilgili dolaylı veriler elde edilebilmektedir. Özellikle peygamberlik yaşı olarak ya da genel manada kırk sayısına temas eden diğer disiplinlerde yazılan çalışmalar da dikkat çekmektedir.⁵ Ancak tefsir sahasında peygamberlik yaşını konu edinen müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Kur'an'da sayılarla ilgili ifadelerin anlamlarını gündeme getiren kimi çalışmalarda⁶ ise peygamber seçiminde yaşa ya hiç değinilmemiş ya da dolaylı yönden işaret edilmiştir.

Hadis literatürüne bakıldığında ise peygamberlik yaşıyla ilgili açık ifadeler dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in hayatından kesitler sunan bölümler onun kırk yaşında peygamber olduğunu beyan etmektedir.⁷ İslam düşünce tarihinde de peygamberlik yaşı

⁴ Abdurrahman Kasapoğlu, "Gelişim Psikolojisi Açısından Kur'an'da 'Bülûğ' Olgusu", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 269-291; Bashar Alqahwaji, "Kur'an ve Sünnette İnsanın Gelişim Dönemleri", *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 287-308; Mehmet Bağış, "Kur'an'da Genç Ve Gençlik İle İlgili Kullanılan Kavramların Semantik Açısından Tahlili", *Iğdır International Social Sciences Congress* (Iğdır: IKSAD GLOBAL, 2021), 207-215.

⁵ Fahreddin Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 407-455; M. Selim Arık, "Hadislerdeki 'Kırk' Sayılarına Genel Bakış", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 1/1 (2014), 136-181.

⁶ Mehmet Mâhir el-Baqri, "Sayıların Kur'an-ı Kerim'de Kullanımına Yönelik Dilbilimsel Bir İnceleme", çev. Türkmen Dursun Ali, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 205-229; Süleyman Gezer, "Kur'an'da Geçen Sayısal İfadeler Hakkında Bazı Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 477-492; Aygün Abdullah, "Kur'an'da Üslup ve Anlam Bakımından Dikkat Çeken Bazı Sayılar", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 126-152.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tavkî'n-Necât, ts.), "Menâkıb", 61 (No. 3542); Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri

olarak kırk rakamının zikredildiği bilinmektedir. Ancak çalışmalarda Kur'an ayetleri yahut tefsirler bağlamında konuyla ilgili yaklaşımlar gündeme getirilmemektedir.

Ortaya konan vakıa, peygamberlik yaşı konusundaki genel temayülü tefsir kaynaklarındaki değerlendirmeler eşliğinde gözden geçirmeyi ve peygamber seçiminde insan hayatının dönemlerinin önemine işaret etmeyi amaçlayan bir çalışmanın yapılmasına ihtiyaç bulunduğunu göstermektedir. Zira Kur'an İslam düşünce sisteminin temelinde yer alır. Bu bakımdan peygamberlerin seçildiği yaş meselesinde de ilahi vahyin gösterdiği hakikatleri öne çıkarmak gerekmektedir.

Konuyla alakalı ayetler ele alındığında peygamberlerin seçiminden ve hayatlarından bahseden ayetlerin onların peygamberlik yaşlarından rakam olarak bahsetmediği görülür. Ancak peygamberlerden kimilerinin elçi seçtikleri dönemlere işaret edilmektedir. Bunlardan Hz. Yahya henüz dünyaya gelmeden önce, Hz. İsa ise beşikte olduğu dönemde peygamber olarak ilan edilmektedir. Hz. Musa'nın geçirdiği zor sınavların ardından belli bir olgunluğa eriştiğinden söz edilerek onun peygamber olarak seçilmesinden bahsedilmektedir. Hz. Nuh'un inkârcı kavmiyle mücadelesi anlatırken *bin yıldan elli yıl eksik* bir zaman dilimine işaret edilmektedir. Son olarak Hz. Muhammed'in peygamber seçilmeden evvel kavminin yanında yaşadığı bir *ömre* yer verilmektedir. Kuşkusuz bu dönemlerin insan hayatı içinde bir değeri bulunmaktadır. Tefsirlerde bu meselenin farklı açılardan ele alındığı görülmektedir.

Tefsir disiplini özelinde İslami ilimlerde bir eksikliği giderme amacındaki bu çalışmada peygamberlik yaşı konusu genel hatlarıyla ele alınmış, ardından da Kur'an'da seçilme dönemlerine işaret edilen peygamberler özelinde tefsirlerin peygamberlik yaşı konusuna yaklaşımları değerlendirilmiştir. Bu bağlamda konu edilen peygamberler, Kur'an'da peygamber seçilme yaşlarına dair nispeten belirgin verilere ulaşılabilen Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. Yahya, Hz. İsa ve Hz. Muhammed olmuştur. Çalışma alanımız tümüyle yazılı kaynaklardan oluştuğu için takip edilen yöntem, nitel araştırma metotlarından biri olan doküman analizidir. Bununla birlikte elde edilen veriler mukayeseli olarak

Müslim, *el-Câmi 'u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Fedâil", 31; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi 'u'l-Kebîr - Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşâr İvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1998), "Menâkıb", 4 (No. 3623); Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, thk. Muhammed Muştafâ el-'A'zamî (Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425/2004), "Sifatü'n-nebî", 21.

değerlendirilmiştir. Böylelikle toplum bilincine yerleşen ve genel kabul gören bir hususun tefsir disiplini çerçevesinde değerlendirilmesi yapılmıştır.

1. Peygamberlik Yaşı Hakkında Genel Bir Değerlendirme

Kur'an'da peygamberlerin kimi zaman peygamber olarak seçilme süreçlerinden kimi zaman da muhataplarıyla yaşadıkları zorlu mücadeleden bahsedilmektedir. Ancak ayetler peygamberlerin tam olarak hangi yaşta seçildiklerini açıkça zikretmemektedir. Bununla birlikte İslam düşünce geleneğinde nübüvvet yaşının kırk olduğu yönünde genel bir kabul söz konusudur.

Yaş konusuna rakam olarak yer veren el-Ahkâf 46/15. ayette kırk yaşına ve bu esnada insanın düşünsel ve duygusal olgunluğuna işaret edilmektedir: "... Nihayet çocuk olgunluğuna ulaşmış kırk yaşına girince şöyle yakarır: 'Rabbim! Bana ve anne babama lütfettiğin nimete şükretmeye, razı olacağın işleri yapmaya beni muvaffak kıl...'" İnsanın yaşına rakamsal olarak pek yer vermeyen Kur'an'da kırk yaşın özellikle zikredilmesi, âlimlerin bu yaşın değeri konusunu öne çıkarmalarına sebep olmuştur. Diğer yandan Kur'an'da yaş meselesinin dışında kırk sayısına başka ayetlerde de yer verilmektedir. Hz. Musa'nın Tur Dağı'nda kırk gece kaldığı,⁸ İsrailoğullarının kutsal topraklardan kırk yıl mahrum bırakıldıkları⁹ ifade edilirken bu rakam kullanılmaktadır.

Hadis kaynaklarında Allah Resulü'nü ve onun risalet hayatını anlatan rivayetlerde "Allah Teala onu kırk yaşının sonunda peygamber olarak gönderdi"¹⁰ şeklindeki ifadeler yer almaktadır. İbn Abbâs'a (ö. 68/687-88) ve Zeyd b. Eslem'e (ö. 136/754) nispet edilen bir rivayette ise hiçbir peygamberin kırk yaşına gelmedikçe seçilmediği, ifade edilmektedir.¹¹ Nihayetinde İslam düşünce geleneğinde peygamberliğin kırk yaşında başladığı şeklinde genel bir kanaat dillendirilmektedir.¹²

Kırk yaşın sadece peygamberlik konusunda değil başka bağlamlarda da gündeme getirildiği görülmektedir. Hz. Peygamber kırk yaşının insan hayatının geneli açısından

⁸ el-Bakara 2/51; el-A'râf 7/142.

⁹ el-Mâide 5/26.

¹⁰ Buhârî, "Menâkıb", 61 (No. 3542); Müslim, "Fedâil", 31; Tirmizî, "Menâkıb", 4 (No. 3623); Mâlik b. Enes, "Sıfatü'n-nebî", 21.

¹¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî=en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid ibn Abdilmaksûd b. Abdirrahim (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5/277; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrahim, Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm (Riyad-Suud: Dâru'l-Vatan, 1997), 3/331.

¹² Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (b.y.: Muessesetu'l-Halebî, ts.), 2/25.

anamlı olduğunu beyan etmekte ve “Kırk yıl İslam üzere yaşayan bir kimseden Allah delilik, cüzzam ve alaca hastalıklarını uzaklaştırır.” buyurmaktadır.¹³ Rivayetin devamında ise her on yılın sonunda Allah’ın o kişiye bahsettiği nimetlerden bahsedilmektedir. Bu ifadeler kırk yaşına kadar kişinin mümince davranışları neticesinde hürmete, Allah’ın lütfuna ve rahmetine layık hale geldiğini göstermektedir.¹⁴ Diğer yandan birçok hadiste *kırk* ifadesi yer almaktadır. Bunlar kimi zaman bir ölçüyü beyan etmek ya da belli bir zaman dilimini ifade etmek üzere hakiki anlamda kimi zaman ise mecazî anlamıyla mübalağa ve çokluğu ifade etmek üzere kullanılmaktadır.¹⁵

Hadis kaynaklarındaki ifadeler bağlamında İslam düşünce geleneğinde peygamberlik yaşının kırk olduğu kanaati hâkimdir. Ancak ayetlerde peygamberlik hususunda belli bir yaş ifadesinin yer almaması; üstelik bazı peygamberlerin peygamberlik dönemlerinden bahsedilirken bebeklik ve çocukluk dönemlerinden söz edilmesi farklı bir hususu gündeme getirmektedir. Bu bağlamda ayetlerde elçi olarak seçilme dönemlerine işaret edilen peygamberler için kullanılan ifadeler ve tefsir kaynaklarındaki değerlendirmelerin ele alınması isabetli olacaktır.

2. Tefsirlerde Peygamberlik Yaşı Meselesi

Kur’an, insanlık tarihinin farklı dönemlerinde insanlar arasından seçilen elçilerin ilahi vahye muhatap kılındığını beyan etmektedir. Peygamberlerin seçiminden ve hayatlarından bahseden ayetler peygamberlerden kimilerinin seçildiği döneme de işaret eder. Ayetlerde belirtilen dönemler ise tefsirlerde farklı açılardan ele alınmıştır.

2.1. Peygamberlikleri Bağlamında Çocukluk Dönemlerine İşaret Edilen Hz.

Yahya ve Hz. İsa

Kur’an ayetleri bazı özel insanları henüz dünyaya gelmeden önce yahut bebeklik veya çocukluk dönemlerinde peygamber vasfıyla zikretmektedir. Bunlar Hz. Yahya ve Hz. İsa’dır. Hz. Zekeriya’nın çocuk talebine mukabil ayette ona bir çocuğun verileceği müjdelenirken “O mâbedde durmuş namaz kılarken melekler ona şöyle seslendiler: ‘Allah’ın bir

¹³ Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu‘ayb el-’Arna‘ût - ‘Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1421/2001), 21/12 (13279).

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü’l-uşûl fi ma‘rifeti aḥbâri’r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.), 2/155-156.

¹⁵ Arık, “Hadislerdeki ‘Kırk’ Sayılarına Genel Bakış”; Yıldız, “İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler”, 409-410.

kelimesini (Hz. İsa'yı) tasdik edici, efendi, iffetli ve sâlih kullardan bir peygamber olarak Yahyâ'yı Allah sana müjdeliyor.”¹⁶ ifadeleri kullanılmaktadır. Meryem 19/12. ayette ise Yahya'ya henüz küçükken hikmetin verildiği beyan edilir: “Ey Yahyâ! Kitaba var gücünle sarıl!’ dedik ve ona henüz çocukken hüküm verdik.”

Hz. Yahya'ya yönelik emrin yer aldığı ayette ondan bahsedilirken *sabî* ifadesi kullanılır. *Sabî* ifadesini karşılamak üzere tefsirlerde 2-3 yaş,¹⁷ 7 yaş¹⁸ veya henüz orta yaşa gelmemiş olan genç manalarının verildiği görülür.¹⁹ Nihayetinde işaret edilen yaş dönemi henüz çocukluk ya da ilk gençlik dönemleridir.

Hz. Yahya'ya henüz çocukluk döneminde verilen *hüküm*²⁰ ise bazı müfessirler tarafından çocukluk döneminde peygamberliğin imkânı konusunda önemli bir delil kabul edilmektedir. Buna göre kastedilen nübüvvettir.²¹ Allah ona çocuk halinde insanların alışık olmadığı şekilde fikirlerinde isabetli olma, olgunluk ve gerçekleri idrak kabiliyeti vermiştir. Çocukken nübüvvet verilmesi Yahya'ya mahsus kılınan bir hususiyettir. Dolayısıyla Yahya'ya nübüvvetin kırk yaşından çok önce verildiği kabul edilmektedir.²²

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Hz. Yahya'nın dünyaya gelmeden önce peygamberliğinin ilan edilmesini Mutezile'nin iddialarına cevap olarak değerlendirir. Ona göre bu ifadeler Hz. Yahya'nın seçilmiş, ayrılmış, kendisine lütuf ve nimette bulunulmuş olduğunu gösterir. Böylece herhangi bir hak ediş olmaksızın, bir gereklilik yerine getirilmeksizin Hz. Yahya'nın peygamber olarak seçildiğine işaret edilmektedir.²³

Fahreddin er-Râzî, Hz. Yahya'nın çocuk yaşta peygamber olmasını mümkün görenler arasında yer almaktadır. Zira Allah bu ayette onun şerefinden bahsetmiştir. Nübüvvet ise insanın taşıyabileceği en kıymetli sıfattır. Dolayısıyla kastedilen nübüvvetin ona verilmesidir. Diğer yandan Râzî nübüvvet meselesinin mucizelerle ilişkili olduğuna işaret

¹⁶ Âl-i İmrân 3/39.

¹⁷ Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/282; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 3/227; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 3/122.

¹⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/122.

¹⁹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâfî el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 4/7.

²⁰ Meryem 19/12.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 7/223; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasîf fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 677; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/282; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/227.

²² Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 16/76.

²³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 7/224.

ederek bir çocuğun peygamber olmasını uzak görenleri diğer mucizeleri reddetmekle eşdeğer görmekte ve eleştirmektedir.²⁴

Diğer yandan Hz. Yahya'ya verilenin nübüvvet olmadığına işaret ederek ilgili ayetleri nübüvvet hazırlık olarak değerlendirenler de vardır. Buna göre ayete²⁵ anlayış, zekâ,²⁶ ilim, ciddiyet, azim, hayra yönelme, küçük yaşta çalışma²⁷ ve ibadet²⁸ gibi manalar verilebilir. Dolayısıyla Hz. Yahya'nın Tevrat'ı çocuk yaşta okuması kastedilerek o, bu kitapta yer alan emirleri yerine getirme ve yasaklardan uzak durma konusunda ciddi olmakla emrolunmaktadır. Böylece Allah'ın kitabını anlama nimeti, buluş öncesi dönemde ona verilmiştir.²⁹ Nitekim bireylerin dini duygu ve davranışları kazanmalarında bu dönemin önemli olduğu belirtilmektedir.³⁰

Nihayetinde Hz. Yahya'nın henüz dünyaya gelmeden önce bir peygamber olarak müjdelendiği ve çok erken yaşta birtakım özel niteliklerin kendisine bahşedildiği ayetlerde bildirilmektedir. Bununla birlikte bu ayetlerdeki ifadeleri peygamberliğin Hz. Yahya'ya çocukluk çağında verilmesi olarak anlaşılmasının isabetli olmadığı, onun peygamber olarak seçilmeden önce Allah'ın hükümlerini anlayabilme becerisi ile donatılması şeklinde anlamının daha doğru olacağını savunan alimler vardır. Ancak peygamberliğin harikulade bir hadise olduğu dikkate alınırsa onun küçük yaşta peygamber olmasının mümkün olduğu söylenebilir.

Çocukluk döneminde peygamberlik iddiasıyla zikredilen diğer isim Hz. İsa'dır. Hz. İsa'nın beşikte ve yetişkinlik döneminde konuştuğuna işaret eden ayetler onun peygamberliğinden de söz etmektedir: *"Bunun üzerine Meryem çocuğu işaret etti. 'Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz?' dediler. Cevabı çocuk verdi: 'Ben Allah'ın kuluyum; O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı. Nerede olursam olayım, o beni kutlu ve bereketli kıldı; yaşadığım sürece bana*

²⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 21/516, 517.

²⁵ Meryem 19/12.

²⁶ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 2/622; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 7/223; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 6/207.

²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/216.

²⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/484.

²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, 18/155; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm li İbn Ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 7/2400.

³⁰ Saadet İder, "İbadet ve Ruh Sağlığı İlişkisi Yönüyle İbadet Eğitimi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi* 22/01 (2022), 41.

namazı, zekâtı emretti...”³¹ Bir başka ayette ise “O hem beşikte iken hem de yetişkin halinde insanlarla konuşacak ve sâlih kişilerden olacak.”³²

Ayetlerde Hz. İsa'nın ilk konuştuğu yer olarak *mehd'*e işaret edilir. Bu kelime çocuğun uyku için hazırlandığı yer, beşik anlamındadır.³³ Hz. İsa'nın konuştuğu belirtilen diğer dönemi ise *kehl* olarak belirtilir. *el-Kehlü* saç ağaran kimse için kullanılmaktadır.³⁴ Yaş aralığı olarak otuz-kırk, otuz üç-elli, otuz dört-elli bir;³⁵ otuz veya otuz dört-elli bir arası³⁶ bu kelimenin karşılığı olarak gösterilmektedir. İfadeyi özellikle otuz üç yaşıyla açıklayıp gençliğin bittiği ve kuvvetin kemale erdiği bir dönem olarak gösterenler de vardır.³⁷ Buna göre *kehl*, gençlik ile yaşlılık dönemi arası;³⁸ otuz iki, otuz üç, otuz beş, kırk gibi yaşlarda başlayıp elli iki ile nihayete eren bir dönemdir. Daha sonra ise yaşlılık dönemi başlar.³⁹

Hz. İsa'nın beşikte konuşması meselesinin iki şekilde olabileceği üzerinde durulmaktadır:

1. “Allah beni peygamber olarak gönderecek.” şeklinde gelecekte haber veren bir konuşma hadisesi şeklinde olabilir.

2. Beşikteyken aklı tam bir şekilde ve gerçekten peygamber olarak konuşmuş olabilir.⁴⁰ Bu da onun mucizesidir.

İlk anlama göre bu ifadeleri, Hz. İsa'nın vahiy alacağına takdir edilmesine yönelik bir beyan olarak kabul etmek mümkündür.⁴¹ “Beni peygamber yaptı.” ifadesi her ne kadar mazi olsa da anlam istikbale yöneliktir.⁴² Dolayısıyla ona kitabın verileceğinin beyan edilmesi hali hazırda kitabın verildiğine delalet etmez. Diğer yandan geleceğe yönelik böyle

³¹ Meryem 19/29-31.

³² Âl-i İmrân 3/46; ayrıca bk. el-Mâide 5/110.

³³ Hâlıl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), “mhd”, 4/170.

³⁴ Hâlıl b. Ahmed, “khl”, 4/55; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.), “khl”, 44/3947; Ebü't-Tâhir Mecduddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), “khl”, 1054.

³⁵ İbn Manzûr, “khl”, 44/3947.

³⁶ Fîrûzâbâdî, “khl”, 1054.

³⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Mısır: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, ts.), “khl”, 6/19; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8/224.

³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, 6/417; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an=Tefsîru'l-Kurtubî*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim eṭ-Ṭafeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 4/91.

³⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/437; Ebü Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Şeâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali Muavviz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 2/45.

⁴⁰ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/370; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 3/290; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/232; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/15; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 21/534.

⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, 18/190.

⁴² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/215.

bir beyan da önemlidir. Zira peygamberler günah neticesi dünyaya gelenlerden seçilmezler. Böylece Hz. İsa'nın peygamberliğe yönelik ifadeleri Meryem'in masumiyetine de işaret etmektedir.⁴³ Böylece Hz. İsa'nın beşikte insanlarla konuşması, onun annesinin masumiyetine delalet olarak gerçekleşmiştir. Yetişkinliğinde konuşması ise onun nübüvvetine işaret etmektedir.⁴⁴ Allah Teala özellikle iki döneme işaret ederek Hz. İsa'nın konuşmasına yer vermiştir. İbn Abbâs'a dayandırılan bir görüşe göre yetişkinlik dönemindeki konuşması yani peygamberliği 33 yaşında olmuştur.⁴⁵

İkinci manada ise beşikteki konuşması bir peygamberlik konuşması olarak kabul edilmektedir. Buna göre beşikte olduğu küçüklük dönemi onun aynı zamanda peygamber olma zamanıdır ve konuşması da onun mucizesidir.⁴⁶ Dolayısıyla Hz. İsa beşikte yani çocukken ve yetişkinken peygamberlik kelamı ile insanlarla konuşmuştur.⁴⁷ Aralarında bir fark yoktur.⁴⁸

Râzî, Hz. İsa'nın beşikteyken peygamber olarak konuşmasının imkânından bahsetmektedir. Hatta bu konuyla alakalı iddiaları gündeme getirerek bunlara cevaplar da vermektedir. Ona göre Allah'ın bir çocuğun zatı gereği sahip olduğu eksikleri giderip ona böyle bir görevi vermesi mümkündür. Diğer yandan beşikte peygamberliğin ilanı yetişkinlik döneminde ise şeriatın açıklanması konusu gündeme getirilebilir. Dolayısıyla Hz. İsa'nın belirtilen vakitte yani beşikte peygamber olması mümkün olmaktadır.⁴⁹

Hz. İsa'nın "O, bana kitab verdi, beni peygamber yaptı." sözü, bu durumun söylediği andan itibaren veya bundan bir zaman önce gerçekleşmiş olduğuna işaret eder. Dolayısıyla onlarla konuşmadan önce Allah'ın ona kitabı vermesi, onu peygamber yapması, namaz, zekât gibi Allah'ın emrettiği hususlara onları davet etmesinin emredildiği anlaşılmaktadır.

⁴³ Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaatı Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1946), 16/48.

⁴⁴ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, 6/418; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-hakîm* (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 7/204; İbrahim Hüseyin Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Beirut-Kahire: Dâru's-Şurûk, 1412), 2/997.

⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/90.

⁴⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/394.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/364; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî=Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedvî (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/256; el-İmâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebüssuûd, *Tefsîru Ebî's-Suûd=İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/37.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/364.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/534.

Bu vahyin Hz. İsa'ya annesinin karnında iken indiği ileri sürüldüğü gibi⁵⁰ onun, annesinden ayrıldıktan sonra bunun gerçekleştiği de söylenmiştir. Buna göre Allah ona kitabı ve peygamberliği vermiş, o da annesiyle konuşarak onun suçsuzluğunu ilan edeceğini haber vermiştir. Bundan dolayı Hz. Meryem'in kavmine karşı İsa'yı işaret ettiği belirtilmiştir.⁵¹ Yetişkinlik döneminde konuşması bir mucize olmamasına rağmen buna işaret edilmesi ise çocukluk döneminden yetişkinliğe kadar bir değişiminin olduğuna ve onun bir ilah olmadığına delil olarak değerlendirilmektedir.⁵²

Harikulade olaylar zinciri içinde yaratılan Hz. İsa'nın kabul edilen genel kaidelerin dışında harikuladelikler göstermesi mümkündür. Kur'an'da beyan edilen ifadeler dikkate alındığında Hz. İsa henüz beşikteyken doğru yolu gösterici niteliğiyle insanları yanlıştan kurtarıp hakikate sevk etmiştir. Henüz beşikteyken icra ettiği bu göreviyle birlikte otuzlu yaşlara tekabül eden yetişkinlik döneminde peygamberlik vazifesini başka yönlerle yerine getirdiği görülmektedir.

2.2. Peygamberlik Döneminden Özel Niteliklerle Bahsedilen Hz. Musa

Hz. Musa Kur'an'da peygamberlik vazifesiyle birlikte kendisine bahsedilen belli niteliklerle zikredilmektedir. Belirtilen bu nitelikler hayatının belli bir dönemine işaret etmektedir. Hz. Musa'nın yaşadığı serüvenin nübüvvet dönemine kadar olan bölümüne işaret eden ayetlerde "...Bu sebeple yıllarca Medyen halkının arasında kaldın, sonra mukadder olduğu üzere buraya geldin, ey Mûsâ! Ben seni kendim için seçip yetiştirdim."⁵³ buyrulmaktadır. Ayette bir yaş belirtilmeksizin *takdir edilen bir zaman* dilimine işaret edilmektedir. Burada peygamberlik için takdir edilen zamanın geldiği beyan edilmiştir.⁵⁴

Öncelikle belirtilmesi gereken husus, ayette özellikle takdir edilen zamanın belirtilmesinin Allah Teala'nın Hz. Musa'yı nübüvvet hazırladığı ve bu vazife için uygun bir duruma getirdiği sürece işaret etmesidir.⁵⁵ Dolayısıyla Allah Teala, vahiy ve risalet için Hz. Musa'nın hazırlandığını ve yetiştirildiğini beyan etmektedir.

⁵⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, 18/190; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 7/2408; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/130.

⁵¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 21/535.

⁵² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8/225; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 2/1103.

⁵³ Tâhâ 20/40, 41.

⁵⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, 18/311; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 7/281; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 4/45.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 7/281.

Müfessirlerin çoğuna göre ayette Allah'ın belirlemiş olduğu, risaletle vahyietmeyi takdir ettiği ve söz verdiği zaman ile kastedilen kırk yaşır.⁵⁶ İbn Abbâs'a dayandırılan bir rivayete göre Allah'ın bir peygamberi ancak kırk yaşında göndereceği beyan edilmektedir. Musa'nın da Rabbine geldiğinde kırk yaşında olduğu belirtilmektedir.⁵⁷ Ancak ayetteki takdir edilen sürenin kırk yaş olmadığı yönünde de iddialar dillendirilmiştir. Bursevî (ö. 1137/1725) Hz. İsa ve Hz. Yahya'nın henüz çocukken peygamber olduğuna işaret ederek kırk yaşın peygamberlik için kesin bir şart olmadığını söylemektedir.⁵⁸

Hz. Musa'nın hayatından kesitler sunan bir bağlamda "*Mûsâ yetişip olgunlaşınca, ona hikmet ve ilim verdik. İşte güzel davrananları biz böyle ödüllendiririz.*"⁵⁹ buyurulmaktadır. Ayette eşüdd ve *istevâ* kelimeleri yer almaktadır. Benzer bir şekilde Hz. Yusuf'tan bahseden "*Yûsuf olgunluk çağına erişince, ona hikmet ve ilim verdik. İşte güzel davrananları biz böyle mükâfatlandırırız.*"⁶⁰ ayetinde ise eşüdd kelimesi kullanılır. Tefsirlerde bu kelimeler kimi zaman bir niteliğe kimi zaman da bir yaş ya da yaş aralığına delalet etmek üzere anlamlandırılmaktadır.

Sözlükte eşüdd kelimesi bir kimsenin bilgi ve tecrübeye ulaşması anlamındadır.⁶¹ Ayetteki *istevâ* ise gençliğini tamamlayan kimse için kullanılır.⁶² Yaş aralıkları bakımından eşüdd ile kastedilenin on yedi-kırk ya da otuz-kırk arası olduğu belirtilir.⁶³ *İstevâ* ise kırk yaş anlamındadır.⁶⁴ Kırk yaş ile akıl ve tecrübe kabiliyeti artıp tamamlanır. Öyleyse eşüdd ile otuzlu yaşlar, otuz üç, otuz üç-otuz dokuz arası kastedilirken genel olarak insanın kuvvetinin tamamlandığı zaman ifade edilir. *İstevâ* ise kırklı yaşları işaret eder. Bu dönem kişinin gerçek manada eşüdd'e ulaştığı dönemdir.⁶⁵ İbn Âşûr (ö. 1973) kelimenin kuvvet

⁵⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/28; Vâhidî, *el-Vasît*, 3/207; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/397; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/159; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 2/632.

⁵⁷ Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/331.

⁵⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/386.

⁵⁹ el-Kasas 28/14.

⁶⁰ Yûsuf 12/22.

⁶¹ Halîl b. Ahmed, "*şdd*", 2/315; Ezherî, "*şdd*", 11/266; İbn Manzûr, "*şdd*", 25/2215.

⁶² Ezherî, "*svy*", 13/125; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsum Uyûnussûd (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), "*svy*", 1/486; İbn Manzûr, "*sve*", 24/2164.

⁶³ İbn Manzûr, "*sve*", 25/2215.

⁶⁴ İbn Manzûr, "*sve*", 24/2164.

⁶⁵ Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4/135; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 4/280.

anlamında olduğunu, kişinin güç ve kuvvetinin kemale erdiği yirmi beş yaşından kırk yaşına kadar olan dönemi ifade ettiğini söylemektedir.⁶⁶

Nihayetinde *eşüdd*, beden ve sahip olduğu kuvveleri bakımından insanın yetiştiği, güçlendiği ve bu yetişme halinin nihayete erdiği zaman; *istevâ* ise gençliğin tamamlanması, nihayete ermesi, yaratılış ve sağlamlığın tamamlanması anlamındadır.⁶⁷

Allah'ın kırk yaşına gelmedikçe hiçbir peygamber göndermediği yönündeki rivayetin de işaret ettiği üzere otuz yaşından kırka kadar olan sürede akıl kemale ermektedir.⁶⁸ Kırk yaş denge, itidal ve sağlamlık yaşıdır.⁶⁹ Râzî de iki kelime arasındaki nüansa işaret etmektedir. Buna göre *eşüdd* ile beden kuvvetinin, *istevâ* ile akıl gücünün kemaline işaret edilmektedir. Peygamberlerin kırklı yaşlarda görevlendirilmeleri bu bakımdan önemlidir. Zira kırklı yaşların başı beden, hislerin kuvvetli olduğu ve insanın kemale ulaştığı bir dönemdir. Kırklı yaşların sonu ise artık cismani ve bedeni kuvvelerin zayıfladığı fakat insanın akli bakımından kuvvetli olduğu bir dönemdir. Netice itibariyle bu yaşlarda insan bedeni zayıflamaya başlarken muhakeme yeteneği bakımından insan bu yaşlarda daha güçlü hale gelmektedir. Allah Teala da vahiy için genel itibariyle bu yaşı seçmiştir.⁷⁰ Kırktan sonra ise insanda eksilme ve azalma başlamaktadır.⁷¹

Kur'an'da gerek *eşüdd* gerekse kırk yaşın zikredildiği bir başka ayette ise şöyle buyrulmaktadır: "...Nihayet çocuk olgunluğuna ulaşır kırk yaşına girince şöyle yakarır: 'Rabbim! Bana ve anne babama lutfettiğin nimete şükretmeye, razı olacağın işleri yapmaya beni muvaffak kıl. Benden gelecek nesli hayırlı eyle. Dönüp kapına başvurduğum ve ben şüphesiz sana boyun eğenlerdenim!'"⁷²

Ayette kırk yaşına işaret edilmesi önemlidir. Çünkü bu yaştaki kişi, Allah'ın anne ve baba hakkı konusunda kendisine farz kıldıklarını bilir hale gelmiştir. Dolayısıyla bu yaş insanın en kuvvetli, en mutedil ve en doğru olduğu zamandır.⁷³ Hatta bu yaşın kişinin bazı güzel hasletleri taşıması bakımından elverişli bir yaş olduğu belirtilir.⁷⁴ Bu bakımdan ayette

⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/248; 20/87.

⁶⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 19/535.

⁶⁸ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/173.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/397; Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, 2/632.

⁷⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/583.

⁷¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/583; Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 6/397.

⁷² el-Ahkâf 46/15.

⁷³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/276-277.

⁷⁴ İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 5/97.

kırk yaşla birlikte kişinin kendini kulluğa vermesi ve Allah'a tam olarak itaatle meşgul olması gerektiğine işaret edilmesi önemlidir.⁷⁵

Kur'an'da işaret edilen ve rivayette zikredilen kırk yaşın peygamberlik vazifesi konusunda bir anlamı muhakkak vardır. Bununla birlikte bütün peygamberlerin kırk yaşından sonra görevlendirildikleri şeklindeki genel geçer bir iddianın da değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Bazı müfessirler bu konuya özellikle değinmekte ve peygamberlere vahyin genelde kırk yaşında verildiğini ancak bu genel durumdan istisna olan peygamberlerin de bulunduğuna işaret etmektedir.⁷⁶

Elbette kırk yaşın övülmesi, bu yaşta insanın sorumluluk sahibi olduğunun ve olgunlaştığının ifade edilmesi, kırktan önce insanın sorumlu olmadığı anlamına gelmez. Nitekim maddî ve dinî sorumluluklar buluşa erme yaşından itibaren başlar. Ayette kastedilen ise kırk yaşına gelindiğinde insanın olgunluğunun tamamlanması, sorumluluğunun ağırlaşması ve hem iyilik hem de kötülük noktasında titiz bir konumda bulunmasıdır.⁷⁷ Dolayısıyla insan hayatında bu dönem nitelikli bir süreci, bilinçli bir evreyi ifade etmektedir.

Nihayetinde Hz. Musa'ya kırk yaşında peygamberliğin verildiği görüşü müfessirler tarafından özellikle belirtilmektedir. Ancak Kur'an'da peygamberliğin verilme zamanının bir yaş olarak değil de bir nitelikte ifade edilmesi ve belli bir zaman süreci içinde bu niteliğin kemaline ve nihayetinde vahye işaret edilmesi peygamberlik vazifesi bağlamında oldukça önemlidir.

2.3. Peygamberlik Süreçlerine İşaret Edilen Hz. Nuh ve Hz. Muhammed

Kur'an'da peygamberlerin peygamber oldukları dönemdeki olgunluklarına ve belli nitelikleri haiz vaziyetlerine işaret edilir. Bazen de bir peygamberin tebliğ sürecinden bahsedilirken sene olarak bir sayının verildiği görülür. Hz. Nuh'un bir peygamber olarak görevlendirildiğini ve kavmiyle yaşadıklarını anlatan ayette "*Vaktiyle biz Nûh'u kendi kavmine resul olarak göndermiştik. Nûh, bin yıldan elli yıl daha az bir süreyle onların arasında kaldı. Sonunda zulümlerini sürdürürlerken onları tûfan yakaladı.*"⁷⁸ buyrulmaktadır.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 28/18.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 28/18; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/474.

⁷⁷ Muhammed İzzet Derzeze, *et-Tefsîrû'l-ğadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383), 5/20.

⁷⁸ el-Ankebût 29/14.

Ayette belirtilen sayısal ifadeden hareketle Hz. Nuh'un yaşını ve risaletle görevlendirildiği senelerin hesabını tefsir kaynaklarında görmek mümkündür. İbn Abbâs'tan nakledilen bir görüşe göre Allah, Nuh'u kırk yaşında iken peygamberlikle görevlendirdi. 950 yıl kavminin arasında kaldı. Tufandan sonra da altmış yıl yaşadı. Nihayet insanların sayısı artıp çoğaldı.⁷⁹ Böylece Hz. Nuh'un ömrü 1050 seneye ulaştı.⁸⁰

Hz. Nuh'la alakalı verilen sayısal ifadelerin kimi zaman farklılık gösterdiği görülmektedir. Katâde'den (ö. 117/735) aktarılan bir görüşe göre Hz. Nuh kavmini davet etmeden önce kavminin yanında 300 yıl, onları davet ederek 300 yıl ve tufandan sonra da 350 yıl yaşamıştır.⁸¹ Hz. Nuh'un peygamber olma yaşı kimilerine göre 80'dir ve kimilerine göre de tufandan sonra 350 yıl yaşamıştır.⁸² Diğer yandan Hz. Nuh'un 350 yaşında peygamber olduğu da aktarılır.⁸³ Kavminin yanında 950 yıl davette bulunduğu ve tufandan sonra da 350 yıl yaşadığı belirtilir.⁸⁴ Enes'ten (ö. 93/711-12) nakledilen bir rivayette ise Hz. Peygamber Hz. Nuh'un 250 yaşında peygamber olduğunu, kavmini 950 yıl davet ettiğini, tufandan sonra da 250 yıl yaşadığını söylemiştir.⁸⁵ Ayette verilen rakamın Hz. Nuh'un bütün ömrünü ifade ettiği şeklindeki bir görüşün de yer aldığı görülür.⁸⁶

Kur'an Hz. Nuh'un kavmini tevhide davet ederken yaşadığı zorluklara ve kavminin isyankâr tutumuna işaret etmektedir. Öyle ki onun bir peygamber olarak mücadelesi bin yıl gibi büyük bir zaman dilimine nispetle ifade edilerek gösterdiği çabaya dikkat çekilmektedir. Ayette belirtilen 950 yıl ifadesinin Hz. Nuh'un bütün ömrünü mü yoksa peygamberlik dönemini mi ifade ettiği açık bir şekilde beyan edilmemektedir. Diğer yandan Hz. Nuh için peygamberlik yaşını 300, 350 ve 250 olarak ifade eden yorumlar dikkate alınırca peygamberliğin kırk yaşında olduğu şeklindeki bir kabulün istisnalar taşıdığı da söylenebilir.

Nihayetinde son peygamber Hz. Muhammed'in ilahi vahyi insanlara tebliğ etme sürecinde yaşadığı zorluklar ve inkârcıların ona karşı iddiaları bilinmektedir. Onların öne sürdüğü bir iddia da Hz. Peygamber'in bu ilahi vahyi bir başkasından öğrenmiş ya da

⁷⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 9/3041; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 4/171; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/553.

⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/445; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 3/377.

⁸¹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 4/279; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 13/332.

⁸² İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 4/310.

⁸³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/402.

⁸⁴ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6/456.

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 13/333.

⁸⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 4/279; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/402; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 13/332.

kendisinin uydurmuş olabileceği ile ilgiliydi.⁸⁷ Kur'an bu iddiaları gündeme getirmekte ve bunlara cevap vermektedir. Bu cevaplardan biri de Hz. Muhammed'i peygamberlik öncesinden de tanınmalarıyla ilgilidir. Buna işaret eden bir ayette onun kendi aralarında yaşadığı süreye işaret edilmektedir: "Yine de ki: 'Allah (öyle) dileseydi ne ben onu size okuyabilirdim ne de siz onu anlayabilirdiniz; o gelmeden aranızda uzun bir süre ('umuran) yaşadım, siz aklınızı kullanıp düşünmez misiniz?'"⁸⁸

Ayetteki 'umuran ifadesi genel manada uzun bir müddeti ifade etmektedir.⁸⁹ Hz. Peygamber'in Allah'ın vahiylerini bildirmeden önce kırk yıl aralarında kaldığı beyan edilmektedir.⁹⁰ İbn Abbâs'ın bildirdiğine göre Allah Resulü kırk yaşında peygamberlikle görevlendirilmiş, on üç yıl Mekke'de on yıl da Medine'de bulunmuş ve altmış üç yaşında vefat etmiştir.⁹¹ Katâde'den aktarılan bir başka açıklamaya göre kırk yaşında peygamber olmuş altmış iki yaşında vefat etmiştir.⁹² Dolayısıyla *ömür* ifadesi Hz. Peygamber'in elçilik vazifesinden önceki kırk yıllık yaşam serüveni şeklinde yorumlanmıştır.

Hz. Muhammed'in peygamber olmadan önce kavmiyle geçirdiği uzun zamana işaret edilmesi, vahiy kendisine indirilmeden önce kavminin onu tanınmasına vurgu yapmaktadır.⁹³ Dolayısıyla aralarında bulunduğu uzun müddette onun yalan söylemediğini ve vahyin benzeri bir bilgiye sahip olmadığını,⁹⁴ bu alanda öne çıkan bir kimseyle görüşmediğini ve böyle bir iddiayı da öne sürmediğini bilmeleri gerekir.⁹⁵ Zira aralarında kaldığı kırk yıl boyunca vahiy olarak bildirdiklerine benzer bir hususu onlara anlatmamıştır.⁹⁶ Onun bu süre zarfında herhangi bir kitabı okuduğu ya da bir hocaya talebelik yaptığı da bilinmemektedir.⁹⁷

Hayatının kırk yılında ilim, irfan ve hikmetle ilgilenmeyen kimselerin bu yaşlarından sonra birden hikmet pınarına ve irfan ocağına dönüşmesi olası bir hadise olarak görülmemektedir. Bu bakımdan Allah Resulü'nün kırk yaşında verdiği bilgilerin kendi

⁸⁷ Hûd 11/13-14; en-Nahl 16/103; el-Furkân 25/4-6; et-Tûr 52/33-34.

⁸⁸ Yûnus 10/16.

⁸⁹ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâne'î, 1381), 1/276.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 15/41; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/1935; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/124.

⁹¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/124; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/414 (İbn Abbâs ifadesi olmadan aktarmaktadır.).

⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/321.

⁹³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 3/11; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/335.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, 6/21; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 3/110.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, 6/22.

⁹⁶ Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 1/492.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/335.

tecrübe, bilgi ve birikimi olmadığı; bütün bunların vahye dayandığı açıktır.⁹⁸ Allah Resulü'nün kırk yıllık süre zarfında ne peygamberliği ima edecek bir ilmî faaliyeti olmuş ne de peygamberliğine mâni olabilecek bir kusurla şöhret bulmuştur.⁹⁹ Bu bakımdan onun bildirdiği bütün hususların ancak bir vahiy ürünü olduğunu kabul etmek gerekir.¹⁰⁰

Hz. Peygamber'in son ilahi vahyin elçisi olarak seçildiğini beyan eden ayetler, onun toplum nezdindeki tanınmışlığına ve saygınlığına işaret etmektedir. İlgili ayetlerde rakamsal olarak herhangi bir yaş ifadesi verilmemekle birlikte belli bir dönemden bahsedilmektedir. Bu, onun toplum tarafından kabul edilme, değer bulma ve tanınma sürecidir. Tefsirler bunu kırk yaş olarak ilan ederek hem bireysel olarak bu yaşın insan hayatındaki önemine hem de toplumun bir ferdi olarak bu dönemin değerine işaret etmektedir.

Sonuç

Yüce Allah insanlar arasından seçtiği elçilerin hayatlarının farklı yönlerine ayetlerde işaret etmektedir. Kuşkusuz bu özel insanların yaşam serüvenleri insanlar için önemli mesajlar içerir. Bu bakımdan kimi peygamberlerin henüz dünyaya gelmeden önce bir mucize olduğu kimilerinin yaşam serüveninin maceralarla dolu olduğu kimilerinin ise insanları tevhide davet etmek üzere büyük bir özveriyle yüzyılları geçirdiği ayetlerde zikredilmektedir. İlahi vahiy kimi zaman peygamberlerin elçi seçilme dönemlerine ve vahyin muhatabı olma serüvenlerine de yer vermektedir. Bu bağlamda sözü edilen peygamberlerin yaşları rakam olarak zikredilmemekte; ancak kendilerine görev verildiği esnadaki niteliklerine ya da yaşam dönemlerine işaret edilmektedir. Bununla birlikte İslam düşünce geleneğinde peygamberlik yaşının kırk olduğu şeklindeki kabulün varlığı da bilinmektedir.

Kur'an Hz. Yahya'yı henüz doğmadan önce bir peygamber olarak zikretmekte ve ona küçük yaşında belli üstünlüklerin verildiğine işaret etmektedir. Diğer yandan mucizevi kişiliği ile Hz. İsa'nın, beşikteyken peygamber olduğunu ilan ederek annesiyle ilgili şüpheleri bertaraf ettiği görülür. Kuşkusuz her iki isim de peygamberlik yaşıyla ilgili genel temayülün istisnası olarak kabul edilmektedir. Peygamberlik hadisesinin harikuladeliği içinde her iki ismin seçilme dönemleriyle de bir mucize olduğu hakikati beyan edilmektedir.

⁹⁸ Reşid Rızâ, *Tefsîrî'l-Kur'ânî'l-hakîm*, 11/262; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri* (Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 4/211-212.

⁹⁹ Ebu'l-Al'â Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 2/318-319.

¹⁰⁰Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 17/225, 226.

Bu bağlamda peygamberlerin seçim yaşının kırk olduğu şeklindeki ifadelerde istisnaları beyan etmenin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Hız. Musa, ayetlerde sıkça gündeme getirilen bir peygamberdir. Onun peygamber seçilme sürecinden bahsedilirken özel ifadeler kullanılır. Bu ifadeler onun peygamberlik öncesi belli bir süreci ve hazırlık aşamasını yaşadığını, ardından risalet için takdir edilen sürenin gelmesiyle elçi tayin edildiğini gösterir niteliktedir. Hız. Musa için kullanılan ifadeler onun belli bir olgunluğa ve kemale erişmesinin ardından elçi olarak görevlendirildiğini beyan etmektedir. Kuşkusuz peygamberlik seçiminde rakamların değil niteliğin öne çıkartılması, Kur'an'ın insan hayatını belli kalıplar içinde değil nitelikler üzerinden değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Kullanılan ifadelerin de nitelik yönüyle anlamlı kelimeler olması bu bakımdan önemlidir. Dolayısıyla ayetler rakam olarak yaş ifadesinden ziyade peygamberlerin sahip olduğu üstün niteliklere işaret etmektedir. Bu bakımdan insanın kemali ya da değerli nitelikleri haiz olması yaşıyla ilişkilendirilmemekte; sözü edilen husus hayat tecrübesi içinde Allah'ın onu terbiye ettiği sürece bağlanmaktadır.

Ayetlerde Hız. Nuh'un kavmiyle yaşadığı mücadelesine yer verilirken uzun bir zaman dilimine işaret edilir. Başka hiçbir peygamberin yaşam döngüsünden yıl hesabıyla bahsetmeyen Kur'an'ın Hız. Nuh için böyle bir ifade bulunması dikkat çekicidir. Özellikle verilen rakamın bin yıl üzerinden belirtilmesi bu zorlu mücadeleyi açıkça ortaya koymaktadır. Dokuz yüz elli yılın Hız. Nuh'un bütün ömrünü mü yoksa risalet sürecini mi belirttiği konusunda kesin bir ifade bulunmamaktadır. Bununla birlikte Kur'an'ın peygamberlik yaşını değil, bir peygamberin kavmini tevhide davet edişindeki sebatı ve gayreti öne çıkartması, peygamberlerin üstün niteliklerine dikkat çekmesi bakımından önem arz eder. Allah elçilik vazifesindeki sabır, gayret ve kararlılığa işaret ederek peygamberlerin alelade bir belirlemeyle görevlendirilmediği mesajını vermektedir. Bu konunun peygamberlerin seçiminde belirleyici hususlar üzerinde yapılacak özel bir araştırmayla ele alınması mümkündür.

Son olarak Allah Resülü'nün henüz peygamber olmadan önce kavmiyle yaşadığı döneme dikkat çekilmektedir. Bu dönem bir *ömür* olarak zikredilir. Tefsir kaynaklarında kırk yıl olarak karşılık bulan bu zaman dilimi, bir peygamberin elçilik vazifesinden önce toplumda kıymetli nitelikleri ile tanınması ve değer bulması bakımından yeterli görülmektedir.

Şüphesiz kırk yaşın peygamberlik bağlamında öne çıkartılması bu yaşın gerek bireysel gerek toplumsal anlamda bir değer taşımasıyla ilgilidir. Çünkü bu yaşın insan hayatında bedenî kuvvelerin tamamlandığı, aklî melekelerin zenginleştiği ve tecrübenin yerleştiği bir dönemi işaret ettiği vakiadır. Ancak Kur'an ayetlerinde yaşın rakam olarak zikredilmemesi, bunun belli bir yaşta değil bir yaş aralığında gerçekleştiği fikrini güçlendirmektedir. Ayrıca ayetler peygamberler için birtakım üstün nitelikleri zikretmektedir ve bunun belli bir süreç içinde Allah'ın eğitimi vesilesiyle oluştuğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Allah Teala insanı belli bir kalıpta sunmamakta yaşam süreci içinde kazandığı tecrübeyi ve sahip olduğu değerli nitelikleri öne çıkartmaktadır.

Sözü edilen nitelikler insan psikolojisi ve fizyolojisi itibariyle genelde otuzlu yaşlarda oluşmaya başlamakta ve devam eden süreçte kişi peygamberlik için seçilmektedir. Elçi seçimindeki bu genel durumla birlikte Allah'ın bütün tespitleri altüst eden bir seçimi de elbette olabilir. Hz. Yahya ve Hz. İsa'nın peygamberliği de bu istisnayı bir mucize olarak ortaya koymaktadır. Öyleyse kırklı yaşların peygamber seçiminde değerli bir dönem olduğu söylenebilir. Ancak Kur'an ayetlerinin verdiği mesaj dikkate alındığında bu özel insanların Allah Teala'nın eğitimi altında sahip oldukları üstün özelliklerin ve bir mucize olma yönlerinin peygamberlik seçimindeki yaş sınırlamasından çok öte bir anlamı bulunduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça / References

- Abdullah, Aygün. “Kur’an’da Üslup ve Anlam Bakımından Dikkat Çeken Bazı Sayılar”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 126-152. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.711636>
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu‘ayb el-’Arna’ût - ‘Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1421/2001.
- Alqahwaji, Bashar. “Kur’an ve Sünnette İnsanın Gelişim Dönemleri”. *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 287-308.
- Arık, M. Selim. “Hadislerdeki ‘Kırk’ Sayılarına Genel Bakış”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 1/1 (2014), 136-181.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Bağış, Mehmet. “Kur’ân’da Genç Ve Gençlik İle İlgili Kullanılan Kavramların Semantik Açısından Tahlili”. *Iğdır International Social Sciences Congress*. 207-215. Iğdır: IKSAD GLOBAL, 2021.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’. *Me’âlimü’t-tenzîl fi Tefsiri’l-‘Kur’ân*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî. *el-Câmi’u’s-şâhîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavkî’n-Necât, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa. *Rûhu’l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü’l-‘hadîs*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1383.
- Ebüssuûd, el-İmâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *Tefsîru Ebî’s-Suûd=İrşâdü’l-‘aqli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu’l-luğa*. thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn. 15 Cilt. Mısır: el-Müessetü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü li’t-Te’lîf ve’l-Enbâ ve’n-Neşr, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû’t-Tâhir Mecduddîn. *el-Kâmûsu’l-muhîtt*. Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 2005.
- Gezer, Süleyman. “Kur’an’da Geçen Sayısal İfadeler Hakkında Bazı Değerlendirmeler”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 477-492. <https://dx.doi.org/10.17218/husband.60068>
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Nevâdirü’l-uşûl fi ma’rifeti aḥbâri’r-Resûl*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru’l-Cîl, ts.
- Ḥalîl b. Ahmed. *Kitâbu’l-‘Ayn*. thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Ḥâzin, Ebû’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü’t-te’vîl fi me’âni’t-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye li’n-Neşr, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîrü’l-‘Kur’âni’l-‘azîm li İbn Ebî Ḥâtim*. thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr vd. 55 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İder, Saadet. "İbadet ve Ruh Sağlığı İlişkisi Yönüyle İbadet Eğitimi." *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi* 22/01 (2022), 38-46.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Gelişim Psikolojisi Açısından Kur'an'da 'Bülûğ' Olgusu". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 269-291.
- Ḳurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân=Tefsîru'l-Ḳurtubî*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim eṭ-Ṭafeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvattâ'*. thk. Muḥammed Muştafâ el-'A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425/2004.
- Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâne'î, 1381.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-Mâtürîdî=Te'vilâtü Ehlî's-sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîru'l-Mâverdî=en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid ibn Abdilmaksûd b. Abdirrahim. 6 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- el-Baqri, Mehmet Mâhir. "Sayıların Kur'an-ı Kerim'de Kullanımına Yönelik Dilbilimsel Bir İnceleme". çev. Türkmen Dursun Ali. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 205-229.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaatı Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alî. *Tefhîmu'l-Kur'an*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî=Medârikü't-tenzîl ve ḥakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb=et-Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ḥakîm*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.

- Şeâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-ħisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Muavviz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim, Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm. 6 Cilt. Riyad-Suud: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Seyyid Kutub, İbrahim Hüseyin. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut-Kahire: Dâru's-Şurûk, 17. Basım, 1412.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-menşûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihâl*. 3 Cilt. b.y.: Muessesetu'l-Halebî, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi 'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Müessesetü'r- Risâle, 2000.
- Tahânevî, Muhammed b. 'Alî b. el-Kâğî Muhammed Hâmîd b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Ħanefî. *Keşşâfu İştilâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. thk. 'Alî Daħrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi 'u'l-Kebîr - Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşâr Ivâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1998.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Vasîf fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yıldız, Fahreddin. "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 407-455.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an Ħakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâĝa*. thk. Muhammed Bâsum Uyûnussûd. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi



Şırnak University
Journal of Divinity Faculty

ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

YAZAR KATKI ORANI BEYANI (AUTHORS' CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): Tefsir Kaynakları Bağlamında Peygamberlik Yaşı
(Age of Prophethood in The Context of Tafsir Sources)

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50
Veri Toplanması:	Data Collection	%50	%50
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında da mevcuttur (The signed original copy of the document is available in the journal process files archive).



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Yapay Zekâ Ve Hadis Artificial Intelligence and Hadith

Furkan ÇAKIR

ORCID: 0000-0002-3269-1649 | E-Posta: ahmedfurkan@selcuk.edu.tr

Arş. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Dr., Faculty of Islamic Science, Department of Hadith
Konya, Türkiye
ROR ID: [045hgzm75](https://orcid.org/045hgzm75)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Çakır, Furkan. "Yapay Zekâ ve Hadis". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 109-131. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1240725>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	23. 01. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	06. 05. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 09. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

İslâm kültür mirasının en önemli öğelerinden biri de âlimlerdir. İslâm âlimleri kendilerinden önceki birikimden istifade etmiş ve bunun yanında çağın sorunlarına yaşadıkları dönemden ileriye dönük projeksiyonlar sunmak suretiyle çözüm önerileri sunmuşlardır. Nitekim İslâm entelijansiyası bilhassa sosyal, kültürel ve siyasi kriz dönemlerinde çağın ufkunu aşan yorumlar serdederek İslâm medeniyetinin sürdürülebilirliğine katkı sağlamıştır. Modern dönem bilgileri ise kimileri tarafından bu kültürel kalkınma operasyonunda ürkek, çekingen ve pasif kaldıkları için tenkit edilmiştir. Ancak diğer taraftan modern dönem telakkileri geçmişten çok daha hızlı değişim ve dönüşüm gösterdiği için söz konusu sessizliğin fırtınanın habercisi olduğu yorumları da yapılmıştır. Modern dönemin İslâm düşünce tarihi dönemlendirme faaliyetlerinde bir taraftan “duraklama dönemi” diğer taraftan “arayış dönemi” şeklinde isimlendirilmesi de bu yorum farklılığının mahsulüdür. Bu doğrultuda modern dönem araştırmacılarının içinde buldukları çağın gerçeklerini göz ardı etmeleri mümkün olmadığı gibi, tarih sahnesinin muhtemel senaryolarını da göz önünde tutarak ne ile karşı karşıya kalınacağı ve bunlarla nasıl bir ilişki kurulması gerektiği hususunda çaba sarf etmesi zaruridir. Başlangıçta Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, ashâbının ve onları takip edenlerin söz, fiil ve takrirlerinin sıhhat değerlendirmeleriyle dolu olan hadis ilmi, sosyo-kültürel ve siyasi zeminin olgunlaşması sonucunda pek çok kavram, mesele, problematik, anlam ve yorumun beslediği literatürle zenginleşmiştir. Bunun son ürünü “akademik hadisçilik” olarak tanımlanan çalışma faaliyetleridir. Akademik hadis araştırmaları da klasik dönemde olduğu gibi yaşadığı çağın gerçeklerinden kopamamıştır. Bu kapsamda klasik dönem meselelerinin tetkik edildiği akademik araştırmaların yanında modern dönemde ortaya çıkan yeni durumlarla ilgili çalışmalar da yapılmıştır. Modern dönemde ortaya çıkan hususlardan biri de yapay zekâdır. Esasında yapay zekâ faaliyetleri 1940’lı yıllara dayanır. Ancak yapay zekâ yazılım algoritmalarının günden güne gelişmesiyle bu çalışmaların akademik faaliyetlere ne gibi faydaları ya da zararları olacağı da gündeme gelmeye başlamıştır. Zira kendisine yöneltilen sorulara salt arama motoru işleviyle değil, veri madenciliği yapmak suretiyle cevap veren dil modelleri geliştirilmiştir. Zikri geçen dil modellerinin yakın gelecekte akademik çalışmalar yapabilme gücüne kavuşması beklenmektedir. Bu mütevazî çalışmada bir yapay zekâ dil modeli olan ve OpenAI tarafından tasarlanan ChatGPT-3 (Generative Pre-trained Transformer-3) modelinin genelde sosyal bilimler, özelde ise akademik hadis araştırmalarına ne gibi katkı sağlayacağı örnek metinler üzerinden tetkik edilmiştir. Araştırmamızın girişinde yapay zekânın tarihi ve OpenAI şirketinin bir dil modeli olan ChatGPT-3 hakkında bilgi verilecektir. Yapay zekânın akademik araştırmalara katkı sağlamanın mümkün olup olmadığı ve özellikle ilahiyat araştırmalarına nasıl yön vereceği incelenmiştir. Tüm bunların akabinde yapay zekâyâ hadis ilim ve tarihinin genel yapısı altında yer alan pek çok kavram, problematik ve tüm bunlara bağlı olarak gelişen anlam ve yorum konularında sorular yöneltilmiştir. Yapay zekânın bu sorular karşısında verdiği cevaplardaki veri analizi kabiliyeti akademik bir titizlikle incelenerek onun akademik hadis araştırmalarına ne gibi artı ya da eksileri olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada bizim ifadelerimizle yapay zekânın sözlerinin birbiriyle karışmaması için yapay zekânın açıklamaları tırnak içinde ve içerlek yapılmak suretiyle gösterilmiştir. Okuyucunun doğru bir izlenim elde etmesi için ise yapay zekânın verdiği cevaplarda bulunan yazım yanlışlarına ve anlatım bozukluklarına müdahale edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Yapay Zekâ, Akademi, OpenAI, ChatGpt-3.

Abstract

One of the most important elements of Islamic cultural heritage is scholars. Muslim scholars have benefited from their previous heritage and, in addition, they have offered solutions to the problems of the age by presenting forward-looking projections from the period in which they lived. As a matter of fact, the Islamic intelligentsia contributed to the sustainability of Islamic civilization, especially in times of social, cultural and political crisis, by expressing comments that went beyond the horizon of the age. Contemporary scholars have been criticized by some for being timid, shy and passive in this cultural development operation. However, on the other hand, it has been put forward that the silence in question is the calm before the storm, since the notions of the modern period change and transform much faster than in the past. The fact that the modern period is named called "pause period" on the one hand and "search period" on the other in the periodization activities of the history of Islamic thought is the reflection of this difference in interpretation. In this direction, it is not possible for researchers of the modern period to ignore the realities of the age they live in as well as it is imperative that they make an effort to determine what they will encounter and how to establish a relationship with them, taking into account the possible scenarios of the historical scene. As a result of the maturation of the socio-cultural and political ground, the science of hadith, which was initially filled with evaluations of the words, deeds and approvals of the Prophet (pbuh), his companions and their successors, has been enriched with the literature nourished by many concepts, issues, problematics, meanings and interpretations. The new form of this is the study activities defined as "academic hadithism". Academic hadith studies, as in the classical period, could not break away from the realities of the age in which it lived. In this context, besides the academic studies examining the issues of the classical period, studies on the new situations that emerged in the modern period were also carried out. One of the innovations that emerged in the modern era is artificial intelligence. In fact, artificial intelligence activities date back to the 1940s. However, with the development of artificial intelligence software algorithms day by day, the benefits or harms of these studies on academic activities have started to come to the fore. Because, language models have been developed that respond to the questions posed to him by doing data mining, without just functioning as a search engine. It is expected that the mentioned language models will gain the power to carry out academic studies in the short term. In this study, how the ChatGPT-3 model (Generative Pre-trained Transformer-3), which is an artificial intelligence language model and designed by OpenAI, will contribute to social sciences in general and academic hadith studies in particular will be examined through sample texts. In the introduction to our research, information will be given about the history of artificial intelligence and ChatGPT-3, a language model of OpenAI. It will be examined whether it is possible for artificial intelligence to contribute to academic research and how it will guide especially theological research. After all these, questions will be asked to artificial intelligence about many concepts, problems and meanings and interpretations that are under the general structure of hadith science and history. The data analysis capability of artificial intelligence in the answers to these questions will be examined with an academic meticulousness, and it will be determined what kind of pros or cons it has on academic hadith studies. In the research, the explanations of artificial intelligence will be presented in quotation marks and inset so that our expressions and the words of artificial intelligence do not mix with each other. In order for the reader to get a correct impression, spelling mistakes and expression disorders in the answers given by artificial intelligence will not be interfered with.

Keywords: Hadith, Artificial Intelligence, Academy, OpenAI, ChatGpt-3.

Giriş

Zekâ; insanın düşünme, algılama, ilişki kurma ve sonuç çıkarma yeteneklerinin tamamına verilen addır.¹ Yapay zekâ ise tüm bu becerilerin bilgisayar yazılımı tarafından gerçekleştirilmesidir.² Yapay zekâyla ilgili çalışmalar 1940'lı yıllara dayanmaktadır.³ Yapay zekâ teknolojisinin ne zaman başladığını tespit etmek zor görünmektedir. Ancak II. Dünya Savaşı'nda ABD ordusunun top güllerinin ateşlenmesi için gereken hesaplamaları yapacak ekibin yetersiz olmasından dolayı söz konusu hesapları beşer üstü bir güçle yapacak bir cihaza ihtiyaç duyması ve Alman ordusunun haberleşme ağının en önemli parçası olan Enigma şifresinin kırılmasının ardından yapay zekâyla ilgili çalışmaların hız kazandığı düşünülmektedir.⁴ Tüm bunların ardından yapay zekâ araştırmacıları insanın problemler karşısında zekâsını ne yönde kullandığını gözlemleyerek aynı yöntemleri kullanabilecek yazılım algoritmaları geliştirmeye çalıştılar. İnsan zihninin bilgiyi işlerken semboller üzerinden ilerlediği kabul edildiği için, benzer sembolleri kullanarak bilgisayar ile zihin arasında benzeşim kuruldu ve "insan gibi düşünebilen makine" fikri ortaya çıktı.⁵ Başlangıçta insan zekâsı biyokimyasal, psikolojik ve duyuşsal pek çok etkene bağlı çalıştığı için yapay zekânın onun işlevini hiçbir zaman yerine getiremeyeceği düşüncesi hâkimdi. Ancak daha sonra yapay zekânın gelişmeler kat etmesiyle gelecekte tüm bilişsel aktivitelerin yapay zekâ eliyle yapılacağı meselesi gündeme geldi.

Nitekim Oxford ve Yale üniversiteleri bünyesinde yapay zekâ üzerine araştırma yapan 352 bilim insanına yöneltilen sorularda yapay zekânın bilim, ulaşım,⁶ finans,⁷ diploması,⁸ hukuk,⁹ sağlık¹⁰ alanlarına oldukça katkı sağlayacağı ve hatta orduyu yeniden şekillendireceği,¹¹ kamyon sürme, perakende satışta çalışma, kitap yazma ve cerrahi

¹ Zekâ ile ilgili birbirinden farklı tanımlar yapılmıştır. Bk. Nilay T. Bümen, *Okulda Çoklu Zekâ Kuramı* (Ankara: Pegem Akademi, 2004), 17; Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi* (İstanbul: Nobel Akademik, 2012), 23.

² Vasif Vagifoğlu Nabiye, *Yapay Zekâ -İnsan ve Bilgisayar Etkileşimi-* (Seçkin, 2012), 27.

³ Nabiye, *Yapay Zekâ -İnsan ve Bilgisayar Etkileşimi-*, 28-34.

⁴ Bk. A. M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind* LIX/236 (01 Ekim 1950), 433-460.

⁵ Jean-Charles Pomerol, "Artificial Intelligence and Human Decision Making", *European Journal of Operational Research* 99/1 (Mayıs 1997), 4.

⁶ Onur Başkaya vd., "Akıllı Şehirler Kapsamında Yapay Zekâ Teknikleri Kullanarak Etkin Ulaşım Planlarının Oluşturulması Üzerine Bir Model Önerisi", *Gsı Journals Serie C: Advancements In Information Sciences and Technologies* 1/3 (2020), 18.

⁷ Ayşe Yıldız, "Finans Alanında Yapay Zekâ Teknolojisinin Kullanımı: Sistematik Literatür İncelemesi", *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute*, (2022), 62.

⁸ Sefa Can Yılmaz, "Yapay Zekâ Çağında Diploması", *Türk Dünyası Araştırmaları*, (14 Ekim 2022), 98-107.

⁹ Gökhan Erdoğan, "Yapay Zekâ ve Hukukuna Genel Bir Bakış", *Adalet Dergisi* 66 (2021), 129-183.

¹⁰ Hatice Keleş, "Tıpta Yapay Zekâ Uygulamaları", *Kırıkkale Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 24/3 (2022), 606-610.

¹¹ Michael C. Horowitz, "Artificial Intelligence, International Competition, and the Balance of Power", (2018), 7, 8.

operasyon yapma¹² gibi pek çok işi insanlardan devralacağı iddia edilmektedir.¹³ Araştırmacılar yapay zekânın 45 yıl içerisinde insanlardan daha iyi performans gösterme ve 120 yıl içinde tüm insan işlerini otomatikleştirme şansının %50 olduğunu düşünmektedir.¹⁴ Elbette bu sonuçlar yapay zekâ teknolojisinin popülaritesini günden güne artırmaktadır.

Yapay zekâ teknolojisinin gündemdeki tazeliğini korumasını sağlayan başat unsur görsel yayınlardır.¹⁵ Nitekim Tau, S1ma0ne, Infinity Chamber, I Am Mother ve Wall-e gibi filmler, yapay zekânın kontrolünde sürdürülmek zorunda kalan, insanlarla iletişim kuramayan veya kurmak istemeyen ya da iletişim kurma imkanına sahip olmayan kişilerin hayat hikayelerini incelemektedir. Yapay zekânın konu edildiği bu içerikler ve bu içerikler doğrultusunda gelişen teknolojiler, insanların kahir ekseriyetinin yapay zekâyâ günden güne daha fazla itibar etmesini sağlamıştır.¹⁶ Örneğin; trafik kurallarını ihlal eden ve insan sağlığını sürekli tehlikeye atan trafik canavarlarının doğurduğu problemler, araçların üzerinde yer alan radar, sensör ve kameraların senkronizasyonu ile çalışan otonom sürüş teknolojisini ortaya çıkarmakta ve yapay zekâyâ güven günden güne artmaktadır.

Modern dönemde yapay zekâ teknolojisinin pek çok türünün ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Nitekim düşünce dünyasında var olan bir görsel içeriğin yazılım tarafından tasarım haline getirildiği girişimler yanında,¹⁷ sorulan sorulara cevap vererek sohbet eden dil modeli yazılımlar da vardır. Bir yapay zekâ dil modeli¹⁸ olan ve OpenAI tarafından tasarlanan ChatGPT tam da böyle bir kuruluştur ve çalışmamızın odak noktasını GPT-3 (Generative Pre-trained Transformer-3) modeli oluşturmaktadır. Söz konusu model hakkında bilgi almak için kendisine kendisi hakkında sorular yöneltmeyi tercih ediyoruz.

¹² İlayda Ölçer - Atınc Yılmaz, "Yapay Zekânın Cerrahi Uygulamalara Entegrasyonu", *Beykent Üniversitesi Fen ve Mühendislik Bilimleri Dergisi*, (2021), 24, 25.

¹³ İzzet Kılınç - Aslıhan Ünal, "AI is the New Black: Effects of Artificial Intelligence on Business World", *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/2 (2019), 253, 254.

¹⁴ Katja Grace vd., "When Will AI Exceed Human Performance? Evidence from AI Experts", (2017).

¹⁵ Gizem Öztürk Dilek, "Yapay Zekânın Etik Gerçekliği", *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2019), 50, 51.

¹⁶ Bk. İpek Sucu - Elif Ataman, "Dijital Evrenin Yeni Dünyası Olarak Yapay Zekâ ve Her Filmi Üzerine Bir Çalışma", *Electronic Journal of New Media* 4/1 (2017), 40-52.

¹⁷ Örnek bir çalışma için bk. Özgür Ballı, "Transhümanizm Bağlamında Bir Yapay Zekâ Sanatçı Uygulaması: Obv2", *Tyhke Sanat ve Tasarım Dergisi* 5/9 (2020), 141-162.

¹⁸ Wolf König, "Dilbilim ve Yapay Zekâ", *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 5 (1994), 224, 225.

Soru: Sen bir yapay zekâ mısın? OpenAI şirketinin kuruluş amacı nedir ve kimler tarafından idare edilmektedir?

“Evet, ben bir yapay zeka asistanıyım. Bana verilen metinleri analiz etmek ve yanıtlamak için tasarlanmış bir sistemim. Öğrenme algoritmaları ve yüksek işlem gücü kullanarak, sormakta olduğunuz soruları veya sorunlarınızı çözmeye çalışıyorum.

OpenAI, dünya çapında bir araştırma kuruluşudur ve amacı yapay zeka teknolojisinin geliştirilmesine yardımcı olmaktır. OpenAI, birçok farklı kişi ve kuruluş tarafından idare edilmektedir ve bu kişi ve kuruluşlar arasında Elon Musk, Greg Brockman, John Schulman, Ilya Sutskever, Wojciech Zaremba ve Dario Amodei gibi isimler bulunmaktadır. OpenAI, insanların yapabileceklerini aşan bir yapay zeka geliştirmeyi amaçlamaktadır ve bu amaç doğrultusunda çalışmalarını sürdürmektedir.”

Bu cevaptan da anlaşılacağı gibi yapay zekâ kendisine yöneltilen sorulara karşı anlamlı cümleler kurarak cevap vermektedir. Söz konusu cevapları internet taraması yaparak aktarıyor olabileceği için arama motorlarından herhangi bir farkı olmadığı düşünülebilir. Ancak yapay zekânın verdiği cevapları arama motorlarında taradığımızda aynı cümle kalıplarıyla benzer bir içeriği bulamıyoruz. Her ne kadar verileri internet ortamındaki bilgilerden topluyor olsa da özgün ifadeler kullanmasının dikkat çekici olduğu kanaatindeyiz. Biz, arama motorlarıyla yetinmeyerek yapay zekânın verdiği cevapları intihal tespit programlarına arz etmenin daha doğru sonuçlar doğuracağını düşündük. Ancak söz konusu araştırmamız esnasında intihal tespit programlarının da yapay zekânın kurduğu cümlelerin kahir ekseriyetini intihal kapsamında görmediğini ve özgünlüğüne hükmettiğini gözlemledik. Dolayısıyla OpenAI tarafından tasarlanan ChatGPT-3’ün veri depolarından analizler yaptıktan sonra, bilgileri özgün bir formatta işlediği ve okuyucuyla buna bağlı olarak iletişim kurduğu söylenebilir. Buradan hareketle yapay zekânın akademik çalışmalarda ne kadar kullanılabilir olduğunun tetkik edilmesi gerekmektedir. Zira söz konusu çalışma akademik hassasiyetle yapıldığında yapay zekâ teknolojisinin yakın tarihte akademik çalışmalara ne denli etki edeceği sorusu oldukça kıymetlidir.

1. Akademik Çalışmalarda Yapay Zekânın İmkânı

Her ilim geleneği ve yetiştirdiği bilginler çağın gerçekliğinden vareste kalamazlar. Nitekim sosyo-kültürel ve hatta siyasi ortam, İslâm ilim geleneğine olumlu ya da olumsuz pek çok katkıda bulunmuştur. Temel düzeyde düşündüğümüzde İslâm hukuk disiplini içerisinde yer alan örfün şeri delillerden kabul edilmesi bile bunun göstergesidir. Sözünü ettiğimiz olgular sadece geçmiş bilginlerin çalışmaları için geçerli değildir. Nitekim modern

dönemde ortaya çıkan yeniliklere karşı “Nasslar sınırlı, hâdiseler sınırsızdır” fehvasınca benzer tavrı sergilemek gerekir.¹⁹ Yapay zekânın ortaya çıkışı çok yeni olmasa da insan hayatına etkisinin hissedilir düzeye gelmesi ve gündemde yer edinmesi tazeliğini korumaktadır. Söz gelimi teknolojik gelişmeleri sıkı şekilde takip etmeyen kişiler bile daha önce ziyaret ettiği web sitelerinde incelediği ürünlerin benzerlerinin reklamını görmesi üzerinden yapay zekâ teknolojisi hakkındaki düşüncelerini gündeme getirebilmektedir.

Burada akıllara gelen önemli bir soru ise yapay zekâ teknolojisinin akademik çalışmalarda kullanılmasının mümkün olup olmadığıdır. Bu sorunun cevabıyla ilgili birbirinden farklı düşünceler serdedilebilir. Bu farklılık, akademinin çalışma prensibinin bir yazılım üzerinden sürdürülebilmesinin mümkün olup olmadığına dair sorulardan kaynaklanmaktadır. Zira akademik çalışmalarda bilimsel çalışmanın içeriğine dair bir plan hazırlanması, ilgili kaynakların tespit edilmesi, verilerin toplanması, hipotez, antitez, amaç ve hedeflerin tespit edilmesi, yöntemin belirlenmesi ve içeriğin analiz edilmesi gibi pek çok aşama vardır.²⁰ Yapay zekânın bu aşamalardan hangi ya da hangilerini yapmaya güç yetireceği konusundaki düşünceler oldukça görecelidir. Dolayısıyla konuyla ilgili farklı kanaatleri serdetmek yerine, yapay zekânın akademik çalışmalara ne gibi bir katkısı olabileceğini yapay zekâyâ sormak daha isabetli olacaktır. Bu bağlamda yapay zekânın akademik hadis çalışmalarına nasıl bir katkı sunabileceğine dair sorular üzerinden hareket edeceğiz. Modern dönem akademik hadis çalışmaları; “hadis ilim ve tarihi”nin genel yapısı altında pek çok “kavram”, “problematik” ve tüm bunlara bağlı olarak gelişen “anlam ve yorum” konularını içermektedir. Dolayısıyla çalışmamızı söz konusu başlıklar altında tetkik ederek her başlık altında ikişer adet örnek soru sormak suretiyle yapay zekânın akademik hadis birikimine nasıl bir katkı sunabileceğini inceleyeceğiz.

1.1.Hadis İlimi ve Tarihi

Bu başlık altında yapay zekâyâ “hadis ilmi ve tarihine ne gibi katkılar sunabileceği” sorusu yöneltilenektir. Aynı zamanda hadis tarihinin en önemli dönemlerinden olan “doğuş ve gelişim dönemleri” hakkındaki bir soru da buna ilave edilecektir.

¹⁹ Bu konunun merkezinde yer alan İslâm bilgini İbn Hazm (ö. 456/1064)'dır. Onun kıyası reddetme hususundaki aşırı görüşleri konuyla ilgili tartışmaların odak noktasında yer almasını sağlamıştır. Bu hususta kaleme aldığı müstakil bir eseri de vardır. Bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Mulahhasu İbtâtü'l-kıyâs ve'r-rey' ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-tâ'lîl*, thk. Saîd el-Afgânî (Dimaşk, 1960).

²⁰ Aydın Usta, “Bilimsel Araştırmalarda Problematik: Projelendirme ve Raporlaştırma” 2/2 (2011), 181-184.

Soru: Yapay zekâ hadis ilmine ne gibi bir katkı sunabilir?

“Yapay zeka teknolojisi hadis ilmine katkı sağlayabilir. Örneğin, yapay zeka sistemleri hadisleri tarama, analiz etme ve doğrulama gibi işlemlerde yardımcı olabilir. Bu sayede hadislerin doğruluğu ve güvenilirliği hakkında daha kesin bilgilere ulaşılabilir. Ayrıca, yapay zeka sistemleri hadisler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etme gibi işlemleri de yapabilir. Bu sayede hadislerin anlamları hakkında daha detaylı bir anlayış elde edilebilir.”

Yapay zekânın hadis ilmine katkı sadedinde temkinli ve ihtimalli ifadeler kullandığı görülmektedir. Yapay zekânın hadis çalışmalarında kendisini “yardımcı” statüye indirgeyerek insan faktörünün belirleyici unsuruna dikkat çekmesi de oldukça değerlidir. Bunun yanında yapay zekânın hadisleri “tarama” aşamasında sunacağı katkıyı reddetmek mümkün değildir. Özellikle hadis ilminin kurucu klasik metin verileri yapay zekâ hafızasına işlendikten sonra bu kadar hacimli bir külliyat karşısındaki tarama fonksiyonunun beşer üstü olacağı muhakkaktır.

Yapay zekânın hadis ilmine sunacağı katkılar arasında zikrettiği “analiz etme” kabiliyetiyle kastedilenin ne olduğu net bir şekilde anlaşılammaktadır. Şayet bu ifadeyle herhangi bir hadis metni taraması yapıldığında bunları tedvin ve tasnif etme ya da diğer varyantlarıyla ilişki kurma ve lafız farklılıklarını tespit etme gibi bir hususiyetten söz ediliyorsa yapay zekânın bunu fevkalade yapacağını düşünüyoruz. Ancak tarama sonucunda elde edilen malzemeyi tahlil ve tenkit etme gücünü haiz olduğunu şu an için söylemek mümkün değildir.

Yapay zekânın “benzerlikleri ve farklılıkları tespit etme” yetisiyle hadis ilmine katkılar sunabileceğini düşünüyoruz. Özellikle yazma eserlerin algoritmalar aracılığıyla yapay zekâyâ öğretilmesi hadis neşirleri içinde önemli bir yekûn tutan tahkik çalışmalarına büyük oranda katkı sağlayacaktır. Yine bu meyanda rivayet malzemesinin yapay zekâyâ işlenmesiyle haberlerde yer alan râvi tasarrufları, idrâc ve ziyâdelerin de kolaylıkla tespit edileceğini iddia etmek mümkündür.

Soru: Hadis ilminin doğuşu ve gelişimi hakkında bilgi verir misin?

“Hadis ilmi, Peygamberimiz Muhammed (s.a.v)'in sözleri, davranışları ve tavsiyeleriyle ilgili olan ilim dalıdır. Hadis ilminin doğuşu, Peygamberimiz Muhammed (s.a.v)'in vahiy aldığı dönemle birlikte başlamıştır. Peygamberimiz (s.a.v)'in vahiy aldığı dönemde, onun sözleri, davranışları ve tavsiyeleri tebliğ ettiği kitle tarafından sözlü olarak aktarılmıştır. Daha sonra, bu sözler, davranışlar ve tavsiyeler yazılı olarak da kaydedilmeye başlandı. Bu kayıtların yapılmasıyla birlikte hadis ilminin gelişimi de başlamış oldu.”

İlgili soruya verilen cevabı tetkik etmezden önce söz konusu metinde geçen salâtü-selam ifadelerini incelemekte fayda görüyoruz. Zira yapay zekâ iki yerde Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) adını zikrederken, diğer bir yerde ise "Peygamberimiz" ifadesinin ardından sallallahu aleyhi ve sellem'in kısaltması olarak (s.a.v) ifadesini eklemektedir. Kur'an'da mü'minlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salât etmekle emredilmesi²¹ ve Resûl-i Ekrem'in de (s.a.v.) kendi ismi anıldığında salâtü-selam getirilmesini tavsiye etmesinin Müslüman toplumların bu konudaki hassasiyetlerini artırdığı malumdur.²² Ancak yapay zekâ bu hassasiyete mi sahiptir yoksa verileri işlerken muhatabına göre cevaplar mı vermektedir sorusu akla gelmektedir.

Biz, zikri geçen salâtü-selamların yapay zekâyla Türkiye web sunucularından bağlantı kurmamızla ya da Türkçe sorular sormamızla ilişkili olup olmadığını teyit etmek üzere aynı soruyu Virtual Private Network sisteminden faydalanarak başka bir açık ağdan sormayı tercih ettik.²³ Aynı soruyu Amerika Birleşik Devletleri'nin Kaliforniya eyaletinin Los Angeles şehrinde bağlantı kurup İngilizce sorduğumuzda sorulara herhangi bir tazim ifadesi kullanılmadan cevap verildiğini gözlemledik. Konunun araştırmamıza yön vermeye müsait olması ve daha iyi anlaşılması için çok daha hassas, siyasi ve güncel konularda sorular sorarak yapay zekânın çalışma sistemine dair izlenimler edinmek istedik. Bu doğrultuda yapay zekâyla Türkiye web sunucularından Türklerin Ermenilere (sözde) katliam yapıp yapmadığını sorduğumuzda "konuyla ilgili farklı görüşlerin varlığından dolayı meselenin aydınlatılmaya muhtaç olduğu" şeklinde karşılık verdiğini gördük. Amerika Birleşik Devletleri web sunucularından benzer soruya aksi yönde cevaplar verdiğini, hatta sözde katliamın nasıl gerçekleştiği ve tarih sahnesinde neler yaşandığıyla ilgili detay bilgiler verdiğini gözlemledik.

Yapay zekânın Türkiye tabanlı web sunucularından yöneltilen sorulara yine aynı sunucuların beslendiği web sitelerinden cevap veren bir yazılıma sahip olması, söz konusu içeriğin ortaya çıkmasında etkili olmuş olabilir. Ya da sistemin sorunun sorulduğu dilde taramalar yapması ve buna mukabil cevaplar vermesinden de söz edilebilir. Ancak tüm bu

²¹ Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli, çev. Hamdi Yazır Elmalılı (İstanbul: Merve, ts.), el-Ahzâb 33/56.

²² Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, el-Câmi'u's-Şâhîh (İstanbul: Çağrı, 1992), "Vitr", 21; "Deavât", 100; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, es-Sünen (İstanbul: Çağrı, 1992), "Menâsik", 96, 97; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, el-Câmi'u's-Şâhîh, thk. Muhammed Fuad Abdulkâkî (İstanbul: Çağrı, 1992), "Salât", 70.

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. Charlie Scott vd., Virtual Private Networks: Turning the Internet Into Your Private Network (Beijing Cambridge Köln Paris Sebastopol Taipei Tokyo: O'Reilly, 1999), 1-10.

ihimallerden önce akla gelen ilk husus, yapay zekânın kendisine yöneltilen sorulara coğrafyadaki hâkim düşünceye göre cevap verdiğidir. Bu durum, hali hazırda toplumun bir kısmı tarafından “gelecekte insanlığı yok edeceği” düşüncesiyle ön yargıyla yaklaşılana yapay zekâ faaliyetine dair korkuları tetiklemekte ve komplo teorisyenlerine malzeme vermektedir.

Söz konusu içeriğe gelince yapay zekânın hadisi Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “sözleri, davranışları ve tavsiyeleriyle” ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. Zira Resûl-i Ekrem’in (s.a.v.) tavsiyeleri de yine söz ve davranışları sonucunda ortaya çıktığı için hatalı; takrirleri göz önünde tutulmadığı için eksik bir tanım yapılmıştır.²⁴

Yapay zekânın hadis ilminin doğuşunu risaletle ilişkilendirmesi, başlangıçta hadislerin şifahi aktarıldığına ve ardından yazı malzemesiyle kaydedilmeye başlandığına dair tespitlerinin büyük oranda isabetli olduğu kanaatindeyiz.²⁵ Ancak yapay zekânın ifadelerinin muğlak olmasından hareketle hadislerin ne zaman yazılmaya başlandığına dair sorduğumuz bir başka sorumuza verdiği şu cevap dikkat çekicidir:

“Hadislerin yazılı olarak kaydedilmeye başlandığı tarih kesin olarak bilinmemektedir. Ancak, genel kabul gören bir görüşe göre, hadislerin yazılı olarak kaydedilmeye başlandığı dönem, Peygamberimiz Muhammed (s.a.v.)’in vefatından sonraki dönem olarak kabul edilmektedir.”

Buradan hareketle yapay zekânın Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde hadislerin hatırlamak amacıyla ya da başka saiklerle yazıldığına dair görüşleri göz ardı ettiği görülmektedir.²⁶ Bu bakımdan yapay zekânın kendisine yöneltilen sorulara -hızlı davranmanın da etkisiyle- konuyla ilgili yapılan araştırmaları kapsamlı bir taramaya tabi tutmadan cevap verdiği gözlemlenmektedir. Benzer şekilde “hadislerin yazılmaya başlanmasıyla hadis tarihinin gelişim dönemine girdiğine” işaret eden yorum da bu dönemin oluşum döneminin bir parçası kabul edilmesi gerektiği düşüncesiyle tenkit edilebilir.

²⁴ Takrîrin sünnetin bir parçası olduğuna dair görüşler için bk. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü’s-Salâh, ‘Ulûmü’l-ĥadîs, Akşa’l-emel ve’ş-şevk fî ‘ulûmî ĥadîsî’r-Resûl (Mukaddime), thk. Nureddin Itr (Dimaşk: Dâru Kütübî ‘İlmiyye, 2002), 48; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti’l-Fiker, thk. Nureddin Itr (el-Buşrâ, 2013), 106; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ĥudayrî es-Süyûtî, Tedrîbu’r-Râvî fî Şerhi Takrîbu’n-Nevâvî, thk. Ebû Ķuteybe Naẓar Muhammed el-Fâryâbî (b.y.: Dâru Ķaybe, ts.), 1/96; es-Sâlih Subhi, ‘Ulûmu’l-Ĥadîs ve mustalâhuhû (Beirut, 2002), 3.

²⁵ İbrahim Kutluay, “Erken Dönemde Hadislerin Kitâbet ve Tedvînine Dair İsnâaşeriyye’nin Görüşleri ve Bazı Sahâbîlere Yöneltilmiş Tenkitlerin Değerlendirilmesi”, *Mizanü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, (25 Kasım 2020), 15.

²⁶ Ahmet Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998 1999), 116, 117.

1.2. Hadis Kavramları

Kavramlar ilmî disiplinlerin anlam dünyası hakkında bilgi veren en önemli öğelerdir. Hadis ilminin bir kısmı kendine mahsus, diğer bir kısmı da farklı disiplinler tarafından kullanılan terimleri vardır. İslâmî ilimler içerisindeki her bir disiplinin zamanla birbirinden ayrılarak uzmanlarını yetiştirdiği göz önünde tutulduğunda, bu durumun gayet tabii olduğu anlaşılacaktır. Biz, hadis kavramları hakkında yapay zekânın nasıl bir veri madenciliği yapacağına ve ne tür analizlerde bulunacağına bu başlık altında temas edeceğiz. Bu meyanda “hadis ve sünnet kavramlarının birbirinden farklı anlamlara mı geldiği” sorusu yapay zekâyâ sorulacaktır. Bunun yanında erken dönem müellifleri tarafından munkatı’ haber muamelesi gördüğü; ancak ekollere göre de farklılıklar arz ettiği için ihtilafı bir konu olan “mürsel haber ve etrafındaki tartışmalar” da bu soruya eklenecektir.

Soru: Hadis ve sünnet kavramlarının arasında herhangi bir fark var mıdır?

“Hadis ve sünnet kavramları, Peygamberimiz Muhammed (s.a.v)’in sözleri, davranışları ve tavsiyeleriyle ilgili olan kavramlardır. Ancak, bu iki kavram arasında bir fark vardır. Hadis, Peygamberimiz (s.a.v)’in sözlerini, davranışlarını ve tavsiyelerini doğrudan ifade eden sözlerdir. Örneğin, Peygamberimiz (s.a.v)’in bir hadisi şöyle olabilir: “İyilik ve kötülük insanın kalbinden çıkar.” Sünnet ise, Peygamberimiz (s.a.v)’in davranışlarının bir bütün olarak tanımlandığı kavramdır. Örneğin, Peygamberimiz (s.a.v)’in yaptığı namazlar, oruçlar, hac yolculuğu gibi ibadetler sünnet olarak tanımlanır. Bu iki kavram arasındaki fark, hadisin doğrudan sözleri ifade ederken, sünnetin davranışları bir bütün olarak tanımladığıdır.”

Hadis usûlü kaynaklarında hadis ve sünnet kelimeleri Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri için kullanılmıştır.²⁷ Ancak hadisi Resûl-i Ekrem’in sözlerine hasreden Goldziher (1850-1921), Mûsa Cârullâh (1875-1949) ve Fazlurrahman (1919-1988) gibi araştırmacılar, sünneti hadisten daha kapsayıcı kabul etmişlerdir.²⁸ Yapay zekânın sünnet ve hadis arasındaki farka işaret ederken zikri geçen araştırmacıların ya da benzer kanaati serdedenlerin verilerinden faydalandığı söylenebilir.

Yapay zekânın söz konusu açıklamalarında örnek sadedinde bir rivayete yer vermesi dikkat çekicidir. Her ne kadar “Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur” gibi kesin ifadeler yerine, “Peygamberimiz (s.a.v)’in bir hadisi şöyle olabilir” şeklindeki ihtimalli

²⁷ İbnü’s-Salâh, Muḥaddime, 48; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti’l-Fiker, 106; Süyûtî, Tedrîbu’r-Râvî fi Şerhi Takrîbu’n-Nevâvî, 1/96; Subhî, ‘Ulûmu’l-Hadîs ve mustalâhuhû, 3.

²⁸ Musa Cârullah Bigiyef, Kitâbü’s-sünne, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Ankara Okulu, 2014), 29; Malik Fazlurrahman, Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu, 2014), 35; Ayrıca bk. İbrahim Hatiboğlu, “Hadis ve Sünnet Terimlerine Farklı Bir Yaklaşım: Fazlurrahman’ın Hadis ve Sünnet Ayırımı” 1/1 (2001), 33-47.

ifadelere yer verilse de yapay zekânın hadis birikimine dair kanaatlerimizin şekillenmesi açısından bu veri kıymetlidir. Yapay zekânın naklettiği “İyilik ve kötülük insanın kalbinden çıkar” şeklinde bir habere temel hadis kaynaklarında ulaşamadık. Ancak bu ifadeyle “Ameller niyetlere göredir...”²⁹ ya da “Şüphesiz ki Allah iyilikleri ve kötülükleri yazdı, sonra bunu açıkladı. Kim bir iyiliğe niyet ederse...”³⁰ diye devam eden hadislerine işaret edildiği söylenebilir.

Soru: Mürsel hadis nedir? Konuyla ilgili tartışmalar hakkında bilgi verir misin?

“Mürsel hadis, bir hadisin gerçekliğine dair bir değerlendirme terimidir. Hadisler, Peygamber Muhammed'in (sav) sözleri, yaptıkları ve onayladıkları şeylerle ilgili olarak rivayet edilen ve İslam dininde yol gösterici olarak kabul edilen sözlerdir. Mürsel hadisler, hadislerin doğruluğuna dair özel bir değerlendirme kategorisi olarak kullanılır ve genellikle daha az güvenilir olarak kabul edilirler. Tartışmalar, mürsel hadislerin doğruluğuna ve İslam dininde geçerliliğine dair olabilir. Bazıları, mürsel hadislerin doğruluğunun sorgulanması gerektiğini ve yalnızca daha güvenilir olarak kabul edilen hadislerin İslam dininde yol gösterici olarak kullanılması gerektiğini savunurken, diğerleri mürsel hadislerin de İslam dininde geçerli olduğunu ve yerine göre yol gösterici olarak kullanılabileceğini ileri sürer. Bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır ve tartışmalar devam etmektedir.”

Yapay zekânın ifadelerinde üzerinde durulması gereken meselelerden ilki, hadisin tanımıdır. Zira daha önceki sorularımızda hadisin Resûl-i Ekrem'in “sözleri, davranışları ve tavsiyeleri” olduğu cevabını almış, bu tanımın hatalı ve eksik olduğunu ifade etmiştik. Ancak mürsel habere dair yönelttiğimiz soruda yapay zekânın farklı bir veri deposundan yararlandığını ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) takrirlerini de söz konusu tanıma eklediğini gözlemliyoruz. Bu durum, yapay zekânın arka plan verilerinden hangi önem sırasına göre faydalandığı ve tespit edilen malzemeyi hangi ölçülerden hareketle elelediği sorusunu akla getirmektedir. Bunun yanında yapay zekânın ilgili veriyi tespit ederek çekip çıkardığı esas kaynağı bildirmesi ya da çalışma metodolojisine dair izahları da içerisinde barındırması gerekliliği de ortaya çıkmaktadır.

Yapay zekânın verileri analiz ederken söz konusu içeriklerde hangi ifadelerin istilâhî, hangilerinin lugavî olduğunu tespit edemediğini gözlemliyoruz. Nitekim “sahih” kavramı hadis disiplini içerisinde sözlük anlamından farklı kullanılmaktadır.³¹ Ancak yapay zekânın

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, el-Câmi'u's-şâhihu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih (İstanbul: Çağrı, 1992), “Bed'ul Vahy”, 1; Müslim, es-Sahîh, “İmâre”, 155.

³⁰ Buhârî, “Rikâk”, 31; Müslim, “İman”, 207, 259.

³¹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbûrî el-Ĥâkim, Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Ĥadîs, thk. es-Seyyid Mu'zam Ĥuseyn (Beirut: y.y., 1397/1977), 61; İbnü's-Salâh, MuĤaddime, 12.

“mürsel hadis, bir hadisin gerçekliğine dair bir değerlendirme terimidir” izahında “sahih” kavramını “gerçekleştirmek” şeklinde günümüz Türkçesine aktardığı görülmektedir. Her ne kadar söz konusu ifadelerle mürsel haberin senedindeki kopukluktan kaynaklanan zayıf hadisler kategorisinde yer aldığına işaret edildiği anlaşılrsa da lafızların tercümesinden kaynaklanan problemlerin de yapay zekânın taşıdığı problemlerden olduğunu gözlemliyoruz.

Bu noktada yapay zekânın mürsel haberle ilgili tartışmaların odak noktasını farklı düşünce geleneklerine bağlaması ve mutlak mânada mürsel haberle amel etmeyenlerin yalnızca güvenilir kabul edilen hadislerle amel etme hususundaki hassasiyetlerine vurgu yapması, kavramların düşünce tarihindeki iz düşümlerinin çözümlemesi açısından kıymetlidir. Bu meyanda kavramsal çerçeveyi izah ederken hangi görüşün kimler tarafından benimsendiğine dair atıfların bulunmaması da bir eksiklik kabul edilebilir. Ayrıca son derece muğlak ve yuvarlak ifadelerle cevap verdiği, aynı ifadelerin diğer zayıf çeşitleri için de söylenebileceği de iddia edilebilir.

1.3. Hadis Problematikleri

Hız. Peygamber’in kutlu sözlerini, fiillerini ve tasdik ettiği hâdiseleri bizlere aktaran ashâbın ardından, bunların Kutlu Elçi’ye (s.a.v.) aidiyetiyle ilgili birtakım tartışmalar ortaya çıktı. Bu tartışmaları ortadan kaldırmaya çalışan İslâm bilginleri bazı prensipler geliştirmek suretiyle bunlardan hangilerinin hakikatte Resûl-i Ekrem’e (s.a.v.) ait olduğunu tespit etmeye çalıştılar. Bunu yaparken bilgi değeri açısından haberi inceleyerek hangilerinin zan ya da yakîn ifade edeceğine yönelik çalışmalar yaptılar.³² Onların bütün gayretlerine rağmen -insan olmanın gereği- her şeyi kâmilene yerine getiremedikleri için, hadis problematiklerinin eksiklerini tamamlamak bugünün insanına kaldı.³³

Kur’an merkezli sağlıklı bir din anlayışının, İslâm hukuk disiplinin, ahlakın ve günlük İslâmî yaşantının şekillenmesinde en büyük rollerden biri hadis ilmine aittir. Ancak hadis ilminin kendi iç problemlerinin olması ve tarih boyunca dış etkilerin baskıları altında

³² Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’, *el-Udde fi uşûli’l-fıkħ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed ‘Atâ (Beyrut: Dâru Kütübi ‘İlmiyye, 2002), 2/79; Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 1/321; Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘İlmi’l-Uşûl*, thk. Dr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr (Beyrut: er-Risâletü’l-Âlemiyye, 2012), 1/276; Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikad ve Teşri’ Yönlerinden Değeri* (İstanbul: Ensar, 2014), 19.

³³ Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri* (Ankara: OTTO, 2015), 12.

kalması pek çok problemin kaynağı olmasına sebep olmuştur. ³⁴ Bunun yanında hadis meselelerinin önemli bir kısmı, bilhassa modern dönemde yaygınlık kazanan fikri dönüşümlerden kaynaklanmaktadır. Sözü edilen savrulmalara karşı hadis bilginleri tıpkı klasik dönemde olduğu gibi tepki göstermiş ve hadis çalışmalarının seyri de buna bağlı olarak değişmiştir.

Bu kapsamda yapay zekâyâ “sünnetin güncellenmesinin ne denli mümkün olduğu” ve “hadis karışıklığını ortaya çıkartan sebepler ve etrafındaki tartışmalar” hakkında sorular yöneltilecektir.

Soru: Sünnetin güncellenmesinden bahsetmek mümkün müdür?

“Sünnet, Peygamber Muhammed’in (s.a.v.) sözleri, davranışları ve onayladığı olayların kaydedildiği öğretilere verilen isimdir. Sünnet, İslam inançlarının ve pratiklerinin temelini oluşturan öğretilerden biridir ve Müslümanlar için önemli bir referans kaynağıdır. Sünnet, İslam düşüncesinde Peygamber Muhammed’in (s.a.v.) doğruluğu ve doğrulanmışlığı nedeniyle kutsal bir kaynak olarak kabul edilir ve değiştirilemez olarak görülür. Bu nedenle, sünnetin güncellenmesi ya da değiştirilmesi gibi bir kavram, İslam düşüncesinde geçerli değildir. Ancak, sünnetin anlaşılması ve uygulanması sırasında, zaman içinde değişen koşullar ve gelişmeler göz önünde bulundurulabilir. Örneğin, sünnetin anlaşılması ve uygulanması sırasında, modern tıp biliminin bulguları ve ilerlemeleri de dikkate alınabilir. Bu şekilde, sünnetin anlaşılması ve uygulanması, zaman içinde değişen koşullara ve gelişmelere göre güncellenebilir ancak sünnetin kendisi değiştirilemez olarak kabul edilir.”

Günümüzde sünnete tozlu raflar arasında yaşayan tarihi bir malzeme muamelesi yapılmaktadır. Ancak sünnet, Müslümanların kendilerine örnek alabilecekleri pek çok evrensel ilkeyi haiz bir rehberdir ve dinamiktir. Bunun yanında nebevî sünnet sadece Müslümanlar için değil, yeryüzünde yaşayan bütün insanlar için hidayet kaynağıdır. Bu sebeple nebevî sünnetin evrensel dinamizme kavuşmasına yönelik araştırmalar yapılmalı ve Hz. Peygamber’in ilkeleri sünnetin ihdasıyla yeniden canlandırılmalıdır.³⁵ Yapay zekâ da sünnetin anlaşılması ve uygulanmasına katkı sunacağı düşüncesiyle güncelleştirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Sünnetin güncelleştirilmesiyle onun iç bütünlüğüne zarar verecek bir değişimden ziyade, günün şartlarını da göz önünde bulundurarak anlaşılması gerektiğine dair hassas vurgu da oldukça kıymetlidir. Dolayısıyla sünnetin güncelleştirilmesiyle ilgili yapay zekânın cevabı oldukça tatmin edicidir.

³⁴ Enbiya Yıldırım, Hadis Meseleleri (İstanbul: Rağbet, 2013), 15, 16.

³⁵ Mustafa Ertürk, Sünnet’in Güncelleştirilmesine Doğru (Nebevî Sünnetin Evrensel Dinamizmi: Sünnetin İhdası) (Ankara: İlahiyat, 2005), 9-11.

Soru: Hadis karşıtlığını ortaya çıkartan sebepler hakkında bilgi verir misin?

“Hadisler, İslam düşüncesinin ve inançlarının açıklanmasında önemli bir yere sahiptir ve genellikle İslam toplumlarında saygı gösterilen kaynaklardır. Ancak bazı kişiler, hadislerin doğruluğunu ve geçerliliğini sorgulayabilir ve hadislere karşı çıkış gösterebilirler. Bunun nedenleri arasında şunlar sayılabilir:

Hadislerin doğruluğu: Bazı insanlar, hadislerin kaynaklarının yeterince güvenilir olmadığını ve bazı hadislerin sahih olmadığını düşünebilirler. Bu, hadislerin rivayet edildiği kişilerin itibarı ve güvenilirliği gibi faktörlere bağlı olabilir.

Hadislerin yorumlanması: Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması için kullanılan yöntemler, zaman zaman tartışmalı olabilir. Bazı insanlar, hadislerin yorumlanmasında dikkat edilmesi gereken kuralların göz ardı edildiğini düşünebilirler.

Hadislerin kullanılması: Bazı insanlar, hadislerin yanlış yorumlanması sonucu yanlış uygulamaların yapıldığını düşünebilirler. Örneğin, bazı hadislerin yanlış yorumlanması sonucu, toplumda adaletsizliklerin ve ayrımcılıkların yapılması gibi durumlar ortaya çıkabilir.

İslam'a karşı olumsuz düşünceler: Bazı insanlar, İslam'a karşı olumsuz düşünceleri olabileceğinden, hadisleri de olumsuz değerlendirme eğilimi gösterebilirler.

Bu sebeplerden dolayı, bazı insanlar hadisleri reddedebilir veya hadislere karşı çıkış gösterebilirler. Ancak bu tavır, genellikle İslam toplumlarında yaygın değildir ve hadislerin önemi ve değeri, çoğu İslam inanç sahibi tarafından kabul edilmektedir.”

Hadis karşıtlığının odak noktasını bazı kişi ya da grupların İslâm'a karşı olumsuz düşünceleri ya da hadislerin değerini küçümseme eğilimi göstermeleri oluşturmaktadır. Bu eğilimin zamanla “Kur'an bize yeter” söylemini tetiklediğini öne sürmek mümkündür.³⁶ Yapay zekâya göre hadis karşıtlığını besleyen yönelimlerin başında hadislerin sıhhat değerlendirmeleri gelmektedir. Modern dönemde ortaya çıkan Kur'ancı-Mealci yönelim, rivayet kültürünün pek çok problemleri içerdiğini iddia ettiği için bu görüşün isabetli olduğu söyleyebiliriz. Ancak Kur'ancıların râvilerin güvenilirliği gibi teknik hadis birikimi isteyen konulara nüfuz ettiğini söylemek kabul edilebilir bir iddia değildir.

Yapay zekânın hadis karşıtlığını besleyen faktörler içerisinde “hadislerin yorumlanması”nın yanında “hadislerin kullanılması”nı zikretmesi dikkat çekicidir. Özellikle medya vaizleri tarafından hadislerin yanlış yorumlanmasından dolayı hadis karşıtlığına yönelen kişilerin varlığı muhakkaktır. Ancak hadisleri kendi çıkarlarına alet ederek adaletsizlik ve ayrımcılık yapan kişilerden söz etmek için sosyolojik bir okuma yapmak

³⁶ Kur'ancı-Mealci söylemle ilgili değerlendirmeler için bk. Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'ancılık* (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 133; İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları (Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları)* (İstanbul: İz, 2015); Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (Kayseri: Kimlik, 2017), 284; Yavuz Köktaş, *Modern Zamanlarda Hadisi Savunmak* (İstanbul: Ensar, 2017), 331-339; Saffet Sancaklı, *Hadis İncarcılığı Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar* (İstanbul: Rağbet, 2017), 70-97.

gerekir. Yapay zekânın veri analizi esnasında bu alana dair kaynaklardan da istifade ettiği ve bir konuyla ilgili düşüncelerini aktarırken diğer alanlarla da bağlantı içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu, yapay zekâ teknolojisinin seyri adına ümit vericidir.

Yapay zekâ, hadisleri ötekileştiren söylemin toplumda yaygın olmadığını da ileri sürmektedir. Muhalif bir fikri yüksek sesle dile getirmelerinden olsa gerek, Kur'ancı hareketin gündem güne popüleritesinin arttığı düşünülmektedir. Ancak yapay zekâ, zikri geçen eğilimin hâkim İslâm düşüncesi ve Müslümanlar arasında yer etmediğine işaret ederek bu konudaki kaygıları gidermektedir. Ancak bunun teyit edilebilmesi için konuyla ilgili saha araştırmaları yapılmasına ve alanın uzmanları tarafından toplumun dini yorumlama eğiliminin ne yönde seyrettiğinin tespit edilmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

1.4. Hadis, Anlam ve Yorum

İslâm düşünce tarihinde anlam düzeyleriyle ilgili en kapsamlı ve sistematik faaliyet fıkıh usûlcüleri tarafından yapılmıştır. Şüphesiz onların bu çabaları ahkâmı tespit etmek içindir. Ancak bu durum, söz sahibinin muradını ya da ilk anlamı tespit etme hususunda büyük faydalar barındırmaktadır. Mâna (anlam) ve te'vil (yorum), hadislerin anlaşılmasının önündeki en büyük engellerdendir. Zira sözün sahibi olan Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) muradını tespit etmek için ilk muhataplar tarafından nasıl algılandığının, buna bağlı olarak nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı tespit edilmesi gerekmektedir. Biz, hadis ilminin en çetrefilli bahislerinden olan "fiten" ve "tıbb-ı nebevî" konularındaki rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği sorusunu yapay zekâyâ yönelterek bu edebiyatlar hakkındaki analizlerini gözlemlemek istiyoruz.

Soru: Fiten rivayetlerini nasıl anlamak gerekmektedir?

"Fiten rivayetleri, İslâm tarihinde önemli olaylar ve olayların öncüllerini anlatan anlatımlardır. Bu rivayetler, İslâm tarihine ilişkin olayları anlatır ve bu olayların anlamını açıklar. Fiten rivayetleri, İslâm inançları ve değerlerine uygun bir şekilde yaşamayı öğretir ve Müslümanlar için önemli bir referans noktasıdır. Fiten rivayetleri, İslâm tarihinde meydana gelen önemli olayları anlatır ve bunların anlamını açıklar. Bu rivayetler, İslâm inançları ve değerlerine uygun bir şekilde yaşamayı öğretir ve Müslümanlar için önemli bir referans noktasıdır. Fiten rivayetleri, insanları dürüst, merhametli ve adil olmaya çağırarak öğretiler içerir ve insanların onları uygulamaya çalışmasını önerir. Bu rivayetler, İslâm tarihinde meydana gelen olayların anlamını açıklar ve İslâm inançlarına uygun bir şekilde yaşamının önemini vurgular."

Yapay zekâyâ yöneltilen sorularda birbirini tekrar eden ifadelerle sık sık karşılaşılmaktadır. Ancak anlatımlarda çoğu zaman itnâb yapıldığını düşünmekteyiz. Itnâb,

bir düşüncenin gereğinden fazla sözle ifade edilmesidir.³⁷ Yukarıdaki soruya verilen cevapta çok daha fazla kendini hissettiren bu durum, okuyucuyu hem sıkmakta hem de okuduğunu rahat bir şekilde anlamasına engel olmaktadır. Bunun yanında özellikle sosyal alanla ilgili sorulan ve yorum içeren sorularda mugalata yapmak suretiyle konunun ekseninden çıkıldığı gözlemlenmektedir. Yapay zekânın sorudaki kavramları gereksiz izah ederek, ihtimalli ifadeleri çoğaltmak suretiyle risk almaktan kaçınarak ve metni bilgi yığınınna dönüştürerek meseleyi konunun özüne getirmedeği ortadadır. Esasında yapay zekânın konuya dair kapsamlı analizler yapacak veriyi tespit edemediğinde sözü gereksiz yere uzattığını iddia edebiliriz. Bu yöntem hatasını bir kenara bıraktığımızda ise yapay zekânın fiten rivayetlerini “İslâm tarihindeki olayların öncüllerini anlatan anlatımlardır” şeklinde tanımlamasının üzerine düşünmek gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim fiten edebiyatının kahir ekseriyetini kıyamet alametleriyle ilgili rivayetlerden oluştuğu bilinmektedir.³⁸ Tarih sahnesinde yaşanabilecek en ürkütücü olayın kıyamet olduğu gerçeğinden hareketle yapay zekânın bu konuya atıfta bulunduğu söylenebilir. Ancak bu zorlama bir yorum olacaktır. Bunun yerine, fiten edebiyatı içerisindeki haberlerin toplumların çöküşlerine ve tarih sahnesinden çekilmelerine delalet ettiğine işaret eden yorumları öne çıkarmak çok daha isabetli olacaktır.³⁹

Yapay zekânın fiten edebiyatının “İslam inançları ve değerlerine uygun bir şekilde yaşamayı öğretir” şeklindeki izahı da tetkik edilmeye muhtaçtır. Zira İslam inanç ilkelerini belirleyen kelimelerinde Cemel ve Sıffın olaylarına işaret ettiği varsayılan kimi rivayetlerin irade hürriyeti ve kader bahislerinde kendine yer bulduğu görülmektedir.⁴⁰ Aynı zamanda kıyamet öncesi ortaya çıkacak hâdiseler ve ahiret ahvaline dair işaretlerin de fiten edebiyatı içerisinde yer aldığı bilinmektedir.⁴¹ Dolayısıyla fiten rivayetlerinin İslâm inanç ilkelerini beslediği muhakkaktır. Ancak yapay zekânın fiten edebiyatının İslâm ahlakına uygun bir şekilde yaşamayı öğrettiği iddiasına hangi verilerin analizini yapmak suretiyle

³⁷ İsmail Durmuş, “İtnâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/219.

³⁸ Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşki İbn Keşîr, en-Nihâye fî'l-Fiten ve'l-Melâhim, thk. Muhammed Ahmed 'Abdulaziz (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1408/1988), 1/31.

³⁹ Kamil Çakın, “Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 1-29.

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 284-286.

⁴¹ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 1/351; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1982), 3/259; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı, 1992), 2/372; Müslim, “Fiten”, 128.

ulaştığını tespit etmek zor görünmektedir. Sonuç olarak; yapay zekânın fiten edebiyatı kapsamında verdiği cevapları makul sınırlara indirmek için muhtelif yorumlar yapmak ve hatta çaba sarf etmek gerekmektedir. Dolayısıyla ilgili konuda verilen cevabın tatmin edici olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Soru: Tıbb-ı nebevî rivayetlerini nasıl anlamak gerekmektedir?

“Tıbbı nebevi rivayetleri, Peygamber Muhammed’in (s.a.v.) tıbbı ile ilişkili sözleri, davranışları ve onayladığı olayların kaydedildiği öğretilere verilen isimdir. Bu rivayetler, İslam tıbbının kurallarını ve ilkelerini belirleyen önemli kaynaklardır ve genellikle İslam tıbbına ilişkin olarak yapılan araştırmalarda ve uygulamalarda referans olarak kullanılırlar. Tıbbı nebevi rivayetlerini anlamak için, öncelikle bu rivayetlerin ne zaman ve hangi koşullar altında kaydedildiği ve ne zaman ve hangi koşullar altında uygulandığı gibi konulara dikkat etmek gerekmektedir. Ayrıca, bu rivayetlerin neyi ifade ettiği ve hangi durumlar için geçerli olduğu gibi konuların da anlaşılması önemlidir. Tıbbı nebevi rivayetlerinin anlaşılmasında, İslam tıbbının temel ilkelerine ve kurallarına uygun bir şekilde yorumlanması ve uygulanması gerekmektedir. Bu ilkeler ve kurallar arasında, insanların sağlıklarını koruma, hastalıkları tedavi etme ve insanların fiziksel ve ruhsal bütünlüğünü koruma gibi amaçlar yer almaktadır. Tıbbı nebevi rivayetlerinin anlaşılması ve uygulanması sırasında, bu rivayetlerin ne zaman ve hangi koşullar altında geçerli olduğunun, modern tıp biliminin bulgularıyla da uyumlu olması gerekmektedir. Bu nedenle, tıbbı nebevi rivayetlerinin anlaşılması ve uygulanması sırasında, modern tıp biliminin bulguları ve ilerlemeleri de dikkate alınmalıdır.”

Yapay zekânın tıbb-ı nebevî konusundaki görüşlerinin büyük oranda akademik hadis faaliyetlerinde elde edinilen sonuçlarla uyumunu söyleyebiliriz. Nitekim yapay zekâ, söz konusu rivayetlerin kendi koşulları altında tetkik edilmesinin ve hangi durumlarda nasıl bir uygulamayla ortaya konulduğunun tespit edilmesinin zarurî olduğu kanaatindeyiz.⁴² Resûl-Ekrem’e (s.a.v.) izafe edilen bu husustaki haberlerin hıfzıssıhha kapsamında incelemeye tabi tutulması teklifi de oldukça isabetlidir. Zira Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kişi ve toplumların sağlığına dair serdettiği sözlerin önemli bir kısmı hastalığa duçar olduktan sonra uygulanacak tedavilere değil, hastalık gelmeden önce uygulanması gereken korunma yöntemlerine yöneliktir.⁴³

Modern din telakkisinin bir sonucu olarak tıbb-ı nebevî kavramının akla getirdiği hususlardan ilki fiziki hastalıkların tedavisidir. Yapay zekânın bu konudaki rivayetleri sadece fiziksel hastalıklara indirgememesi, bireylerin ruhsal bütünlüğünün korunmasına

⁴² Hz. Peygamber’in (s.a.v.) içinde bulunduğu kültürün imgelerine niçin atıfta bulunduğu dair detaylı bilgi için bk. Veli Atmaca, “Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî’nin İnanç Boyutu Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/9 (2011), 37.

⁴³ Yusuf Acar, “Sağlığın Korunmasına ve Hastalıkların Önlenmesine Dair Hz. Peygamber’in Tasarruflarının Bağlayıcılığı ve İmanî-Ahlakî Boyutu”, *İslâm’da Sağlık ve Koruyucu Hekimlik*, thk. Adem Yerinde (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını, 2021), 140, 141.

vurgu yapması da oldukça kıymetlidir. Nitekim Allah Resûlü'ne (s.a.v.) izafe edilen, kişinin beden bütünlüğünü korumak gerektiğine yönelik haberlerden çok daha fazlasının ruhsal hastalıklardan korunmak gerektiği konusunda aktarılması da bu düşünceyi teyit etmektedir.⁴⁴

Yapay zekânın tıbb-ı nebevi edebiyatı içerisindeki rivayetlerin anlaşılmasında modern tıp biliminin bulgularından ve ilerlemelerinden istifade etme tavsiyesi de oldukça önemlidir. Nitekim modern dönemde -geleneksel tıp ilmini suiistimal edenleri bir kenarı koyduğumuzda- alternatif tıp birikiminden istifade etmek gerektiği söylemleri “Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp” uygulamalarına hız kazandırmıştır.⁴⁵ Yapay zekâ, bu uygulamaları tasdik ederek klasik tıp birikimine daha iyi nüfuz edebilmek adına modern tıp çalışmalarından istifade edilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Ancak her çağın faktörleri bilim anlayışının gelişmesine yön vermektedir ve bilimsel, modern tıp ile tıbb-ı nebevi uygulamalarının birbiriyle çelişmesi muhtemeldir. Bu tür bir tearuz durumunda hangi tıp birikiminin neye göre tercih edileceğinin bilinmemesi büyük bir soru işaretidir. Sonuç olarak; yapay zekânın tıbb-ı nebevi konusunda serdettiği görüşlerin büyük oranda isabetli olduğu söylenebilir.

Sonuç

Yapay zekâ insan hayatının tüm kademelerine tesir ederek günden güne gelişim göstermektedir. Yapay zekâ dil modelleri verilerin analiz, tasnif ve ilişki kurma süreçlerinde oldukça başarılıdır. Yapay zekânın hadis bilim dalı özelinde akademik faaliyetlere ne denli katkısı olacağı sorusu bu araştırmanın esasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda akademik çalışmalara plan hazırlanması, ilgili kaynakların tespit edilmesi, verilerin toplanması, yöntemin belirlenmesi ve içeriğin analiz edilmesi gibi pek çok aşamada yapay zekânın katkı sağlayabileceği tespit edilmiştir. Özellikle veri analizi esnasında konuyu pek çok disiplinin düşüncelerini göz önünde tutmak suretiyle ele alması dikkat çekicidir. Ancak tüm bunlara rağmen elde edilen malzemeyi tahlil ve tenkit edebileceğini söylemek şu an için mümkün değildir. Süreç içerisinde gelişim göstermesi muhtemel olmakla birlikte yapay zekânın bazı sorulara konuyla ilgili yapılan araştırmaları kapsamlı bir taramaya tabi tutmadan cevap verdiği gözlemlenmektedir. Nitekim birbirini tekrar eden ifadeleri sık sık zikretmesi,

⁴⁴ Buhârî, “Libâs”, 1, 2, 5; Müslim, “Libâs”, 42; Tirmizî, “Libâs”, 8.

⁴⁵ Dilek Talhaoğlu, “Geleneksel ve Tamamlayıcı Tedavi Uygulamaları”, Bütünleyici ve Anadolu Tıbbı Dergisi, (2021), 17, 18.

anlatımda çoğu zaman itnâb yapması ve istilahları göz ardı etmek suretiyle kelimelerin daha çok sözlük anlamlarına yoğunlaşması da buradan kaynaklanmaktadır. Yapay zekânın muhtelif dil ya da coğrafyalardan sorulan sorulara farklı cevaplar vermesi, onun en önemli açıkları arasında yer almaktadır. Bu durum, komplo teorilerinin zihinleri uyarmasına sebep olmaktadır. Sonuç olarak; yapay zekâ dil modellerinin -şu an için- genelde sosyal bilimler özelde hadis alanındaki akademik çalışmaların yörüngesini değiştirdiğini düşünmüyoruz. Ancak yapay zekâ dil modellerine doğru verilerin öğretilmesi suretiyle yapay zekânın akademik araştırmalara büyük oranda katkı sağlama gücünü haiz olduğu ve geliştirilmeye açık olduğunu söyleyebiliriz. Bu meyanda yapay zekâ dil modelleriyle ilgili çalışmaların belirli periyotlarla yapılması gerekmektedir.

Kaynakça / References

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982.
- Acar, Yusuf. "Sağlığın Korunmasına ve Hastalıkların Önlenmesine Dair Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Bağlayıcılığı ve İmanî-Ahlakî Boyutu". *İslâm'da Sağlık ve Koruyucu Hekimlik*. thk. Adem Yerinde. 136-146. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını, 1. Basım, 2021.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Atmaca, Veli. "Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/9 (2011), 35-53.
- Ballı, Özgür. "Transhümanizm Bağlamında Bir Yapay Zekâ Sanatçı Uygulaması: Obv2". *Tyhke Sanat ve Tasarım Dergisi* 5/9 (2020), 141-162.
- Başkaya, Onur vd. "Akıllı Şehirler Kapsamında Yapay Zekâ Teknikleri Kullanarak Etkin Ulaşım Planlarının Oluşturulması Üzerine Bir Model Önerisi". *Gsi Journals Serie C: Advancements In Information Sciences and Technologies* 1/3 (2020), 1-21.
- Bigiyef, Musa Cârullah. *Kitâbü's-sünne*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi 'u's-şâhîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Çakın, Kamil. "Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 1-29.
- Durmuş, İsmail. "İtnâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/215-219. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. çev. Hamdi Yazır Elmalılı. İstanbul: Merve, ts.
- Erdoğan, Gökhan. "Yapay Zekâ ve Hukukuna Genel Bir Bakış". *Adalet Dergisi* 66 (2021), 117-192.
- Ertürk, Mustafa. *Sünnet'in Güncelleştirilmesine Doğru (Nebvî Sünnetin Evrensel Dinamizmi: Sünnetin İhdası)*. Ankara: İlahiyat, 1. Basım, 2005.
- Fazlurrahman, Malik. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu, 6. Basım, 2014.
- Ferrâ', Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-. *el-'Udde fi uşûli'l-fıkħ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed 'Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübi 'İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*. thk. Dr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2012.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 8. Basım, 2014.

- Grace, Katja vd. "When Will AI Exceed Human Performance? Evidence from AI Experts". <https://doi.org/10.48550/ARXIV.1705.08807>
- Hâkim, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh en-Nîsâbü'rî el-. *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Hadîs*. thk. es-Seyyid Mu'zam Ḥuseyn. Beyrut: y.y., 1397/1977.
- Hatiboğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları (Hint Alt Kitası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları)*. İstanbul: İz, 3. Basım, 2015.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Hadis ve Sünnet Terimlerine Farklı Bir Yaklaşım: Fazlurrahman'ın Hadis ve Sünnet Ayırımı" 1/1 (2001), 33-47. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3343096>
- Horowitz, Michael C. "Artificial Intelligence, International Competition, and the Balance of Power". <https://doi.org/10.15781/T2639KP49>
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*. thk. Nureddin Itr. el-Buşrâ, 2013.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Mulahhasu İbtâtü'l-kıyâs ve'r-rey' ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-tâ'lîl*. thk. Saîd el-Afgânî. Dimaşk, 1960.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *en-Nihâye fî'l-Fiten ve'l-Melâhim*. thk. Muḥammed Aḥmed 'Abdulaziz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1408/1988.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs, Akşa'l-emel ve's-şevok fî 'ulûmi hadîsi'r-Resûl (Mukaddime)*. thk. Nureddin Itr. Dimaşk: Dâru Kütübi 'İlmiyye, 2002.
- Keleş, Hatice. "Tıpta Yapay Zekâ Uygulamaları". *Kırıkkale Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 24/3 (2022), 604-613. <https://doi.org/10.24938/kutfd.1214512>
- Kılınç, İzzet - Ünal, Aslıhan. "AI is the New Black: Effects of Artificial Intelligence on Business World". *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/2 (2019), 238-258.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikad ve Teşri' Yönlerinden Değeri*. İstanbul: Ensar, 2. Basım, 2014.
- Köktaş, Yavuz. *Modern Zamanlarda Hadîsi Savunmak*. İstanbul: Ensar, 1. Basım, 2017.
- König, Wolf. "Dilbilim ve Yapay Zekâ". *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 5 (1994), 219-235.
- Kutluay, İbrahim. "Erken Dönemde Hadislerin Kitâbet ve Tedvînine Dair İsnâaşeriyye'nin Görüşleri ve Bazı Sahâbîlere Yöneltilmiş Tenkitlerin Değerlendirilmesi". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*. <https://doi.org/10.47502/mizan.820042>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Nabiyev, Vasif Vagifoğlu. *Yapay Zekâ -İnsan ve Bilgisayar Etkileşimi-*. Seçkin, 2012.
- Ölçer, İlayda - Yılmaz, Atınç. "Yapay Zekânın Cerrahi Uygulamalara Entegrasyonu". *Beykent Üniversitesi Fen ve Mühendislik Bilimleri Dergisi*. <https://doi.org/10.20854/bujse.873770>
- Öztürk Dilek, Gizem. "Yapay Zekânın Etik Gerçekliği". *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2019).
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'ancılık*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.

- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. Kayseri: Kimlik, 6. Basım, 2017.
- Pomerol, Jean-Charles. "Artificial Intelligence and Human Decision Making". *European Journal of Operational Research* 99/1 (Mayıs 1997), 3-25. [https://doi.org/10.1016/S0377-2217\(96\)00378-5](https://doi.org/10.1016/S0377-2217(96)00378-5)
- Sancaklı, Saffet. *Hadis İnkarcılığı Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar*. İstanbul: Rağbet, 2017.
- Scott, Charlie vd. *Virtual Private Networks: Turning the Internet Into Your Private Network*. Beijing Cambridge Köln Paris Sebastopol Taipei Tokyo: O'Reilly, 2. Basım, 1999.
- Selçuk, Ziya. *Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: Nobel Akademik, 2012.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Uşûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- Subhi, es-Sâlih. *'Ulûmu'l-Hadîs ve mustalâhuhû*. Beyrut, 2002.
- Sucu, İpek - Ataman, Elif. "Dijital Evrenin Yeni Dünyası Olarak Yapay Zekâ ve Her Filmi Üzerine Bir Çalışma". *Electronic Journal of New Media* 4/1 (2017), 40-52. <https://doi.org/10.17932/IAU.EJNM.25480200.2020.4/1.40-52>
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hıdayrî es-. *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbu'n-Nevâvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, ts.
- T. Bümen, Nilay. *Okulda Çoklu Zekâ Kuramı*. Ankara: Pegem Akademi, 2004.
- Talhaoğlu, Dilek. "Geleneksel ve Tamamlayıcı Tedavi Uygulamaları". *Bütünleyici ve Anadolu Tıbbi Dergisi*. <https://doi.org/10.53445/batd.945893>
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *el-Câmi 'u's-şâhîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Turing, A. M. "Computing Machinery and Intelligence". *Mind* LIX/236 (01 Ekim 1950), 433-460. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>
- Usta, Aydın. "Bilimsel Araştırmalarda Problematik: Projelendirme ve Raporlaştırma" 2/2 (2011), 176-197.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Meseleleri*. İstanbul: Rağbet, 2. Basım, 2013.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. Ankara: OTTO, 1. Basım, 2015.
- Yıldız, Ayşe. "Finans Alanında Yapay Zekâ Teknolojisinin Kullanımı: Sistemik Literatür İncelemesi". *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute*. <https://doi.org/10.30794/pausbed.1089134>
- Yilmazel, Sefa Can. "Yapay Zekâ Çağında Diplomasi". *Türk Dünyası Araştırmaları*. <https://doi.org/10.55773/tda.1153159>
- Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998 1999), 91-121.

Fıkh-ı Zâhir ve Fıkh-ı Bâtın Bağlamında Temizlik (Fütûhât-ı Mekkiyye Örneği)
Cleaning within the Context of Fıkh-ı Dhâhir and Fıkh-ı Batin (al-Futûhât-ı Makkiyya Example)

Şeyda ÖZTÜRK

ORCID: 0000-0002-4861-3186

E-Posta sydaozturk@hotmail.com

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf
Ana Bilim Dalı Anabilim Dalı,
Assoc. Prof. Dr., Akdeniz University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences,
Antalya-Türkiye
ROR ID: [01m59r132](https://orcid.org/01m59r132)

Mervenur SOHTAOĞLU

ORCID: 0000-0002-6265-3598

E-Posta mervenurakcay07@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı,
PhD. Student, Akdeniz University Institute of Social Sciences,
Department of Islamic Law,
Antalya-Türkiye
ROR ID: [01m59r132](https://orcid.org/01m59r132)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Öztürk, Şeyda – Sohtaoğlu, Mervenur. “Fıkh-ı Zâhir ve Fıkh-ı Bâtın Bağlamında Temizlik (Fütûhât-ı Mekkiyye Örneği)”. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 132-157. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1248407>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	06. 02. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	28. 04. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 09. 2022
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Fehim ve idrak anlamlarına gelen fıkıh kavramı, kişinin yararına ve zararına olan şeyleri bilmesini ifade eder. Başlangıçtan itibaren alanı zenginleşen fıkıh ilmi her ne kadar hikmet-i teşrî başlığı altında hukuk felsefesine yer verse de dinin usûl ve furû-ı üzerine yoğunlaşmış ilim dalı olarak karşımızdadır. Bu noktada fukâhâ zâhiri hükümleri, mutasavvıflar ise ibadetlerin zahiri hükümlerini kabul etmekle birlikte bâtnî hükümleri üzerinde yoğunlaşmışlardır. Fıkh-ı zâhir ve fıkh-ı bâtnî olarak da ifade edilen bu iki kavram özünde birbirini tamamlamakta ve ibadetler başta olmak üzere dini vazifelerin hem görünen yönüyle hem de kalbî yönüyle eda edilmesini ortaya koymaktadırlar. Taharet, namaz, abdest, oruç ve zekât gibi görünen ameller zâhirî fıkhın konusunu; ihlâs, sabır, rıza, şükür, zühd gibi kalbî olarak yapılan ameller ise bâtnî fıkhın konusunu teşkil etmektedir. Diğer taraftan fıkıh sadece zahiri olguları düzenleyen bir hukuk sistemi değil, bunun yanında kişinin ahiretini de kurtarmayı gaye edinen bir ilimdir. Ancak fukahânın fıkhın bu ahlâkî boyutunu kitaplara dâhil etmemesi hasebiyle tasavvuf fıkhın ihtiyaç duyduğu bu alanı doldurmaktadır. Dolayısıyla bu iki ilim arasında güçlü bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir ki bu birbirini tamamlama ilişkisidir. Bu konuyu kapsamlı ve ilk olarak ele alan Gazzâlî'dir ki, farklı ilim tasnifleri ile bâtnî ve zâhirî ilmi açıklamaktadır. Disiplinler arası çalışmaya örnek teşkil eden ve bu konuyu geniş çerçevede ele alan diğer bir mutasavvıf ise İbnü'l-Arabî'dir. Şeyhü'l-Ekber yahut Muhyiddîn lakabları ile bilinen ve zamanla tasavvufî tecrübeyi kendisinde gerçekleştirmiş olan İbnü'l-Arabî, tasavvuf başta olmak üzere hadis, tefsir ve fıkıh gibi birçok alana hâkim bir âlimdir. İlham ile eserlerini kaleme alan ve eserlerinde farklı birçok konuyu işleyen İbnü'l-Arabî'nin fıkh-ı zâhir ve fıkh-ı bâtnî bütünlüğüne dikkat ettiği görülür. Bu makalede furû-ı fıkıh başta olmak üzere tüm ilimler nezdinde önemi haiz olan temizlik bahsi ve bilhassa abdest konusu zâhirî fıkıh ve bâtnî fıkıh bütünlüğünde ele alınmaya çalışılacaktır. İslâm düşüncesinde önemli bir yeri olan ve düşünceleri ile tasavvuf dünyasına öncülük eden İbnü'l-Arabî'nin keşif ve ilhâm ile yazdığını ifade ettiği 560 bab'dan müteşekkil olan el-Fütûhât-ı Mekkiyye adlı eseri örnek alınarak abdestin zâhirî boyutlarının yanında bâtnî hükümleri de değerlendirilecektir. İbnü'l-Arabî eserinde sade bir dil kullanmakla beraber abdestin farz, sünnet veya müstehab olan tüm hükümlerini ele almaktadır. Bir mutasavvıf olmasının yanında fikhî hükümlere de bir fukâhâ kadar hâkim olan İbnü'l-Arabî, abdeste dair her uzvun ilk olarak fikhî hükümlerini, mezhep âlimlerinin ihtilaflarını ve ittifaklarını ifade etmekte, bu hükümlerin üzerine bâtnî hükümlerini ortaya koymaktadır. İlgili ayet ve hadisleri dikkate alarak konuyu delillendirmesi, konunun zâhirî ve bâtnî hükmünün ardından kendi görüşünü ifade etmesi eserine özgün bir çerçeve sunmaktadır. Bu çerçeveden sonra ilgili hükümlerin manevi boyutlarına dair kendi keşfini okuyucu ile paylaşmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin abdestin zahiri hükümlerine nasıl yaklaştığı, değerlendirmelerinde takip ettiği metodu, zâhirî fıkhın hükümlerine hangi noktalarda ne gibi katkılar sunduğu çalışmamızın problematiğini oluşturmaktadır. Nazarî tasavvuf başlığı altında işlenen vahdet-i vücûd, vücûd mertebeleri gibi konularla daha çok gündeme gelen bir mutasavvıf olarak İbnü'l-Arabî'nin, el-Fütûhât-ı Mekkiyye'de fıkhın ilk konusuna yaklaşımının ne olduğu konumuzun amacını oluşturmaktadır. Bu çerçevede mutasavvıfların fıkıh anlayışını temizlik konusu çerçevesinde incelemek de çalışmamızın ana iddiasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İslam Hukuku, Fıkh-ı Zâhir, Fıkh-ı Bâtın, Temizlik, İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât-ı Mekkiyye.

Abstract

The concept of fiqh, which means comprehension and discernment, expresses the knowledge of things that are beneficial and harmful to the person. In terms of nature, the concept of fiqh has esoteric provisions in the sense of taqwa, intention, sincerity or the ability to perform the worship from the heart, as well as the outward provisions of matters such as worship, treatment and obedience. At this point, although the fukahâ accepted the outward provisions and the mystics accepted the outward provisions of worship, they concentrated on the esoteric provisions. These two concepts, also referred to as fiqh-i zahir and fiqh-i batin, complement each other in essence and reveal the fulfillment of religious duties, especially worship, both in appearance and in the heart. Deeds like taharah, prayer, ablution, pilgrimage, fasting, zakat, which are visible, are the subject of outward fiqh; heartfelt deeds such as sincerity, patience, consent, gratitude, zuhd constitute the subject of esoteric fiqh. On the other hand, fiqh is not only a law that regulates outward facts, but also a science that aims to save a person in the hereafter. However, since the fuqaha do not include this moral dimension of fiqh in their books, Sufism fills this area that fiqh needs. Therefore, it is seen that there is a strong relationship between these two sciences, which is a relationship of complementing each other. It is Ghazali who dealt with this subject comprehensively and for the first time, explaining the esoteric and the outward science with different classifications of science. Another sufi who sets an example for interdisciplinary work and deals with this issue in a broad framework is İbnü'l-Arâbî. İbnü'l-Arâbî, known as Şeyhü'l-Ekber or Muhyiddîn and who realized mystical experience in time, is a scholar who has deep knowledge of many fields such as tasawwuf, tafsir, hadith, and fiqh. It is seen that İbnü'l-Arâbî, who wrote his works with divine orthography and dealt with many different subjects in his works, paid attention to the integrity of outward fiqh and esoteric fiqh. In this article, the subject of cleanliness, which is important for all sciences, especially furû-ı fiqh, and especially the subject of ablution will be discussed in the integrity of outward fiqh and esoteric fiqh. Besides the outward dimensions of ablution, esoteric provisions will also be evaluated, taking the work of al-Fütûhât-ı Mekkiyye, which is composed of 560 chapters, which İbnü'l-Arâbî, who has an important place in Islamic thought and who pioneered the world of mysticism with his thoughts, states that he wrote with discovery and inspiration, as an example. In his work, İbnü'l-Arâbî uses a simple language and deals with all the provisions of ablution that are fard, sunnah or mustahab. Besides being a mystic, İbnü'l-Arâbî, who has as much knowledge of the fiqh provisions as a fuqaha, first expresses the fiqh-related provisions of every organ regarding ablution, the disagreements and alliances of the madhhab scholars, and reveals the esoteric provisions on these provisions. Proving the subject by citing relevant verses and hadiths and expressing his own opinion after the outward and esoteric judgment of the subject provides a unique framework for his work. After this framework he shares with the reader what he carries about the spiritual dimensions of the relevant provisions. The starting point of our study is how İbnü'l-Arâbî approached the outward provisions of ablution, the method he followed in his evaluations, and what kind of contributions he made to the provisions of the exoteric fiqh. As a mystic who is more concerned with topics such as the unity of existence and levels of existence, which are covered under the title of theoretical mysticism İbnü'l-Arâbî, the aim of our subject is what his approach is to the first issue of fiqh in al-Fütûhât-ı Mekkiyye. In this context, it is the main claim of our study to examine the understanding of fiqh of mystics within the framework of the subject of cleanliness.

Keywords: Sufism, İslamic Law, Fıqh al-Dhâhir, Fıqh al-Batin, Taharah, Ibn al-Arabi, al-Futûhât al-Makkiyya

Giriş

Fıkıh, kök itibariyle “bilmek, anlamak”¹ manasına gelmekle beraber fıkıh usûlünde fıkıh ile kastedilen şey “bir şeyi iyi ve tam anlamayı, derinlemesine kavramayı, onun hakikatine vakıf olmayı” ifade eder.² İstilahî manada ise fıkıh Ebû Hanife’nin tarifiyle; “kişinin haklarını ve sorumluluklarını bilmesi”³ yahut “müctehidlerin dayandığı tafsilî delillerden istinbât ettiği şer’î amelî hükümleri bilmesidir.”⁴ Fıkıh kavramı ile ilgili olarak bir fıkıh-ı zâhir ve fıkıh-ı bâtin tasnifi de yapılmıştır ki burada kastedilen zâhirî fıkıh namaz, oruç, zekât ve haccın nasıl yapılacağı gibi ibadetler başta olmak üzere muamelat, ukûbat gibi konuları ihtiva eden alandır.⁵

Bâtınî fıkıh ise fıkhu’l-viddânî olarak isimlendirilen tasavvuftur.⁶ Nitekim Kâşânî tasavvufu “zâhirde ve bâtında şeriatın edeplerine vakıf olmak, hakikatlere yönelmek ve Hz. Peygamber’in sünnetlerine uymaktır”⁷ şeklinde açıklamaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî’nin “bizim bu ilmimiz yani tasavvuf Kitap ve Sünnet ile sabittir” tespiti fıkıh-ı zâhir ve fıkıh-ı bâtin bütünlüğüne işaret eden temel referanslardan biridir.⁸ Bir diğer ifade ile tasavvuf “kulun ihsan duygusu ile hareket etmesini sağlayan bir ilim, yani bâtinî fıkıh” şeklinde tanımlanmaktadır.⁹

Görüldüğü üzere Mutasavvıflar zâhiri fıkıh ile tasavvufu da içine alan bir fıkıh anlayışını benimsemektedir. Ahmed er-Rıfâî “kâmil bir sufi ile gerçek bir fakih arasında hiçbir farkın olmadığını belirtmektedir. Kâmil sufî talebelerini ibadetlerin zâhirinden menetmediği gibi gerçek bir fakih de talebelerini yalnızca ibadetin zâhiri boyutu ile sınırlandırmaz. Onları zikir, nefis ile mücadele ve amellerde ihlâsa teşvik eder.”¹⁰

¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 144.

² Muhsin Koçak, “Fıkıh Usûlüne Dair Genel Bilgiler”, *Fıkıh Usûlü*, haz. Muhsin Koçak vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 20; Talip Türcan, “Fıkıh, Hukuk ve İslâm Hukuku”, *İslâm Hukuku*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 29.

³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamûsu* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1967), 1/ 14.

⁴ Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 31.

⁵ Yusuf Şen, “Zâhirî ve Bâtınî Fıkıh: Gümüşhânevî Örneği”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/ 6 (Mart 2014), 51.

⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 137.

⁷ Abdürrezzâk Kâşânî, *Letâ’ifü’l-İlâm fi İşârâti Ehli’l-İlhâm* (Beyrut- Lübnan: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y.), 130-131; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 339-340.

⁸ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 140.

⁹ Şen, “Zâhiri ve Bâtınî Fıkıh: Gümüşhânevî Örneği”, 52.

¹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı (Kûtu’l-Kulûb)*, trc. Yakup Çiçek- Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003), 1/ 77.

Ankaravî'nin ifadelerinde fakih ise zahiri hükümleri bilmenin yanı sıra nefsin afetlerinin inceliklerine ve amellerin bozukluklarına vakıf olan kimsedir ve onun çalışma alanı yalnızca talak, köle azad etme, nikâh ve selem gibi hukuki konularla sınırlandırılmaz.¹¹

Fıkh-ı zâhir ve fıkh-ı bâtın kavramını sistematik olarak ilk ele alan isimlerden İmam Gazzâlî¹², “Onların her kesiminden bir gurup dinde (dini ilimlerde) derinleşmek ve kavimleri (savaşta) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır”¹³ ayetinden hareketle fıkhın talak, lian, selem ve icare gibi tanımlarının yanı sıra “ihzâr” ve “inzâr” gibi anlamları da taşıdığını ifade etmekte¹⁴ ve fıkh-ı bâtın kavramının oluşumuna yön vermektedir. Diğer taraftan fıkhın sadece ilk tanımlamalar ile sınırlandırılmamasını, fıkhın genel bir kavram olduğunu ve daha çok ahiret ilmine fıkıh denildiğini ifade etmektedir.¹⁵ Ona göre fıkıh söz konusu başlıklarla birlikte ahiret ilmini de kapsamaktadır. İnsanların yerine getirmekle mükellef oldukları fiillerin zâhiri boyutunun yanı sıra kalbe dönük cephesini de dikkate almak durumundadır.

İlk dönem müellif mutasavvıflarından Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996) zâhir olarak isimlendirilen fıkıh ile bâtın olarak isimlendirilen tasavvufun İman ve İslâm gibi birbiriyle olan yakın irtibatına dikkat çekmiştir.¹⁶ Nitekim Gazzâlî'nin, “Temizlik imanın yarısıdır” hadisinden hareketle temizliği zâhir ve bâtın olarak bir temellendirmeye gitmesi mutasavvıfların konu ile ilgili ortak tutumlarını ortaya koymaktadır. Ona göre hadesten temizliğin dört mertebesi vardır. Bunların ilki görünen zâhirî pisliklerden temizlik, ikincisi azâları gûnahtan temizlemek, üçüncüsü kalbi kötü huy ve sevilmeyen hasletlerden temizlemek ve dördüncüsü kalbi Allah'ın dışındaki her şeyden yani mâsivadan temizlemektir ki bu temizlik zahiri temizlikten çok daha elzemdir.¹⁷

Öte yandan Mevlânâ gibi tasavvufî düşüncelerini manzum bir suretle kaleme alan mutasavvıflar da temizliğin ve özelde abdestin maddî ve manevî boyutlarına eserlerinde yer vermişlerdir. Nitekim abdest dualarını Mesnevî'sinde konu edinen Mevlânâ'nın “Ey Hudâ

¹¹ İsmail Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: Dâru'l-Hadis, 2001), 86-87.

¹² Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi* (İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2021), 71- 72.

¹³ Tevbe, 9/122.

¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ-ü 'ulûmi'dîn* (Beyrut: Dâru'l-erkam, t.y.), 49.

¹⁵ Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı*, 87.

¹⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb fi mu'ameleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmî't-tevhîd*, ed. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 2/ 11.

¹⁷ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn Tercümesi*, trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.), 1/ 449.

ben postu hadesten yıkadım; sende bu dostu havadisten yıka!"¹⁸ beyti kulda maddi ve manevi temizliğin beraber bulunması gerektiğine dikkat çeken beyitlerden biridir.

Gazzâlî'den sonra temizlik ve abdest konusunu müstakil bir kitap başlığı olarak ele alan mutasavvıf İbnü'l-Arabî¹⁹ dir. Araştırmacılar Serrâc ve Gazzâlî gibi mutasavvıfları bâtın fıkhın temsilcileri olarak takdim ederken, İbnü'l-Arabî için ise tasavvuf felsefesinin temsilcisi şeklinde yapılan indirgemeci bir tanımın yanlışlığına dikkat çekmektedirler. İbnü'l-Arabî tasavvufun sadece nazarî konularında değil, dinin ve onun deruni boyutu olarak tasavvufun hemen her boyutunda yazmış ve kendi sûfiyâne tecrübelerini okuyucusuyla paylaşmış bir müellif olarak karşımızdadır.²⁰ Başlangıçtan itibaren temizliğin zâhir ve bâtın yönüne dikkat çeken sûfiler, bilhassa abdestin edeb, adab ve dua boyutuna yoğunlaşan tasavvufi izahlar ve Gazzâlî'nin "Temizliğin Sırları" başlığı altında müstakil olarak temizlik ve abdest konusunu işlediği dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin alana yapmış olduğu metodolojik ve tasavvufî katkıların neler olduğu ele alınmaya çalışılacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin furû-ı fıkhın ilk konusu olan temizlik bahsini Fütûhât-ı Mekkiyye'sinde hangi çerçevede ele aldığı, bilhassa abdest hükümlerini zâhiren ve bâtınen nasıl işlediği konumuzun problematiğini oluşturmaktadır. Çalışmamız üç ana başlık ve sekiz alt başlıktan oluşmaktadır. İlk başlık altında fıkıh ve tasavvuf ilminde temizlik bahsi ele alınarak, temizliğe dair tanımlamalar ve kapsamı hakkında bilgi verilmiştir. İkinci başlık altında ise çalışmamızın ana kaynağını oluşturan Fütûhât-ı Mekkiyye ve temizlik kitabı tanıtılmıştır. "İbnü'l-Arabî metafiziğinde temizlik" başlığı altında ise İbnü'l-Arabî'nin abdest ibadetine dair yapmış olduğu temellendirme ve yorumlar tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda birincil kaynak olarak İbnü'l-Arabî'nin Fütûhât-ı Mekkiyyesini esas alınmıştır. Ek olarak İbnü'l-Arabî ve eserleri ile ilgili Ekrem Demirli tarafından hazırlanmış olan Fütûhât-ı Mekkiyye tercümesi, tercüme ve şerhini Ahmet Avni Konuk'un yayını ise Mustafa Tahralı'nın hazırladığı Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi, Mustafa Çakmaklıoğlu'nun İbn Arabî'ye göre İbadetlerin Manevi Yorumları ve Nasi Aslan ile

¹⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, trc. A. Avni Konuk, haz. Sâfi Arpaguş- Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi, 2007), 8/ 121.

¹⁹ İbnü'l-Arabî'nin hayatı için bk: Mahmud Erol Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/ 251-258; Claude Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmet'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003); Mahmud Kaya, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 516-520.

²⁰ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 20.

Mustafa Şeref Aydın'ın "Zâhir ve Bâtın Bağlamında Te'vilin Sınırları/ Fıkıh Tasavvuf İlişkisi- Taharet Örneği" adlı makale ikincil kaynaklarımızdan birkaçıdır.

1. Fıkhî ve Tasavvufî Bir Konu Olarak Temizlik

Arapça'da طهر kökünden türeyen temizlik sözlükte "temizlenmek, arınmak"²¹ manasında, ıstılahta ise "maddi veya manevi pisliğin giderilmesi"²² anlamlarına gelmektedir. Şer'î manada necasetten temizlenmedir ki bu necâset ya hakîkî ya da hükmî olur.²³ Hakiki necaset habes, şer'an pis sayılan şeydir. Hükmî necaset ise hades yani organlardan çıkan ve tahareti gideren şer'î bir vasıftır.²⁴ Genelde beden ve ruh temizliği olarak tasnif edilen temizlik, fıkıh kitaplarında dinen manevî kirlilik hali sayılan abdestsizlik, cünüplük, hayız ve nifastan temizlenmedir. Buna hadesten taharet ya da tahâret-i hükmiyye, vücut, elbise veya ibadet yerinin dinen pis sayılan maddelerden temizlenmesi ise necasetten tahâret ya da tahâret-i hakikiyye olarak ifade edilir.²⁵ Fukaha dinen temiz sayılan maddelerin yanı sıra temiz sayılmayan maddelerle ilgili dini hükümleri ve bunları temizleme yollarını da ayrıntılı bir şekilde ele almış, su ve suyun kısımlarını açıklamış ve sonrasında abdest konusuna geçmiştir.²⁶

İlk dönem tasavvufî tefsirlerden itibaren temizlik konusuna sûfi, müfessir ve müelliflerin zâhir- bâtın cephesini dikkate alarak te'vil ve tefsir yaptıkları görülmektedir. Zira Tüsterî, Sülemî, Beyzâvî ve Âlûsî temizlik ile ilgili ayetleri zâhirî ve bâtınî boyutuyla ele alan müfessirler olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷ Nitekim Tüsterî (ö.283/896) abdestin dört rüknünü; helâl rızık, doğru söz, günahları terk ve sırren huşû halinde olmak üzerine sıralamakta ve bunlardan her birinin abdestin dört zâhirî şartına karşılık geldiğini belirtmektedir.²⁸

Mutasavvıflar nezdinde ise temizlik, "güzel huylarla bezenmek için çirkin huylardan hâlî olmak" anlamındadır. Tahâretü'l-beden ve tahâretü'n-nefs olarak iki kısma

²¹ Abdülganî b. Tâlib Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2003), 1/ 30.

²² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Eلفâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: ed-Dâru's-Se'miyye, 1992), 380-381.

²³ Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, 1/ 30.

²⁴ Vehbe ez-Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, trc. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale, 2018), 1/ 67.

²⁵ Salim Ögüt, "Tahâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 382.

²⁶ Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, 1/ 70-131; Ögüt, "Tahâret", 39/ 382-383.

²⁷ Nasi Aslan- M. Şeref Aydın, "Zâhir ve Bâtın Bağlamında Te'vil'in Sınırları/ Fıkıh Tasavvuf İlişkisi Taharet Örneği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (Haziran 2021), 395.

²⁸ Sehl et-Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn el-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 58.

ayrılmaktadır.²⁹ Tahâretü'l-beden, zahir temizlik veya beden temizliği olarak isimlendirilmektedir ki bununla bedenin hükmi veya aynî necâset ve hadeslerden temizlenmesi kastedilir. Bu durum ise mutasavvıflara göre insanın diğer canlılardan ayrılmasıdır. Tahâretü'n-nefs ise kişinin azalarının hata ve günahlardan temizlenmesidir.³⁰ Mutasavvıflar zahir temizliğin şartlarını ortaya koymakla birlikte daha çok temizliğin manevi yönü üzerinde durmuşlardır. Nitekim onlara göre tahâretü'l- kalb, tahâretü's-sır, tahâretü'z-zâhir, tahâretü'l-bâtın ve et-tahâretü'l-mir'âtiyye gibi farklı temizlik yolları da vardır.³¹

İlk tasavvuf klasiklerinden Lûma'nın müellifi Serrâc (ö. 378/988), daha çok abdestin edeplerini konu edinmekte ve mutasavvıfların abdest ile ilgili uygulamalarına yer vermektedir.³² Hücvirî (ö.465/1072) temizlik ve abdest konusunu müstakil bir konu başlığı olarak ele alan ilk sûfi müelliflerden biridir. Ona göre temizlik zahir ve bâtın temizliği olarak ikiye ayrılmaktadır. Zâhir temizliğin sıhhati sırrın ve ruhun temizliğine bağlıdır. Nitekim Hücvirî'ye göre ellerin temizliği kalbin dünya sevgisinden yıkanması, necasetten taharet kulun necâta ulaşması, ağzın ve burnun yıkanması masivadan uzaklaşmayı ifade etmektedir. Yüzü yıkamak ünsiyet kurulan şeylerden uzaklaşmak, elleri yıkamak hazlardan kesilmek, başı mesh etmek Hakk'a tevekkül ve ayağın yıkanması masivâdan ayağı çekme anlamındadır.³³

Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise temizliği kalbi masivadan ve her türlü kötü vasıftan, nefsi hatalardan, muhalefetlerden ve sırrı iltifatlardan arındırmak şeklinde tarif etmektedir.³⁴ Ona göre bedenlerin temizliği yağmurla gerçekleşirken, kalplerin temizliği pişmanlık, mahcupluk, hayâ ve havf suyu ile gerçekleşmektedir. Bunun yanı sıra Kuşeyrî'nin abdestin rükûnları ile ilgili yorumları da dikkat çekicidir. Ona göre yüzü yıkamanın karşılığı dünya için yüzü yıkamamak; elleri yıkamanın karşılığı onları haram ve şüpheli şeylerden uzak

²⁹ Kâşânî, *Letâ'ifü'l-İ'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm*, 285.

³⁰ Kâşânî, *Letâ'ifü'l-İ'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm*, 285-286.

³¹ Abdurrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 350- 352.

³² Ebû Nasr Serrâc, *el-Lûma' İslâm Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 157.

³³ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 354- 355.

³⁴ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât Kuşeyrî Tefsiri*, trc. Mehmet Yalar (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012), 6/ 190.

tutmak; başı meshetmenin karşılığı onu herkesin önünde eğilmekten korumak, ayakları yıkamanın karşılığı ise onları manen caiz olmayan yerlerde dolaştırmakta sakınmaktır.³⁵

Temizliğin zahiri ve batını boyutunu ilk sistematik çalışma olarak Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) İhyâ'sını görmekteyiz. Nitekim Gazzâlî, Kitâb-u Esrarı't-Taharet başlığı altında temizliğin zahiri ve manevi boyutlarına bir giriş yapmaktadır. Gazzaliye göre temizliğin; zahir bedenin kirlere, azaların günahlardan, ruhun kötü huylardan ve sırrın mâsiva'dan temizlenmesi olmak üzere dört mertebesi vardır ve son mertebe Peygamberlere ve Sıddıklara mahsustur.³⁶ Öte yandan Gazzâlî temizlik ve abdestin tasavvufi yorumlarına girmemekte, daha çok abdestin şartları, rükunları ve edepleri üzerinde durmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin Endülüs öncesi kaleme aldığı Tedbîrât-ı İlâhiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye isimli eserinde kısmen de olsa temizlik ve abdest konusuna yer vermektedir. Namaz faslında İbnü'l-Arabî bir yandan okuyucusunu sünnete uygun ve tertibi gözeterek abdest almaya yönlendirirken bir yandan da her abdest rükününde salikte bulunması gereken tasavvufî niyetlere yer vermektedir. Terk-i dünya niyetiyle elleri yıkamak, kalbî zikir ile ağza su vermek, kibirden uzaklaşmak niyeti ile burnu temizlemek ve sözlerin en güzeline ittibâ etmek için kulakları su ile buluşturmak yapmış olduğu tasavvufî yorumlardan birkaçıdır.³⁷

El-Fütûhat-ı Mekkiyye'de ise temizlik ve özelde abdest konusu müstakil bir kitap başlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Fukahanın ve mutasavvıfların da ifade ettiği gibi temizliği "nezâfet" olarak isimlendirmekte ve onu manevi ve hissî olarak iki kısımda ele almaktadır.³⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre manevi temizlik nefsin kötü huylardan, aklın kötü düşünce ve şüphelerden ve sırrın masivadan temizlenmesini kapsamaktadır. Hissi temizlik ise ilki nezâfet ikincisi abdest, gusül ve teyemmüm gibi zorunlu hallerden dolayı yapılan beden temizliğidir. Ona göre hissi temizliğin neticesi kuvvet, kelim, nefes, doğruluk, tevazu, hayâ, semâ ve sebât gibi değerli tecelli ve makamlardır.³⁹

³⁵ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât Kuşeyrî Tefsiri*, trc. Mehmet Yalar, 2/ 20.

³⁶ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn Tercümesi*, trc. Ahmed Serdaroğlu, 1/ 334.

³⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 430-433.

³⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye*, haz. Mektebü Tahkiki bi-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî (Beirut-Lübnan: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 1/ 411.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 411.

2. el-Fütûhât-ı Mekkiyye ve Temizlik Kitabı

Çalışmamızın başlıca kaynağını oluşturan Fütûhâtü'l-Mekkiyye'nin tam adı "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye"dir. Sözlükte "açmak, yardım etmek" anlamlarına gelen feth kelimesi tasavvufta, "Allah'ın rızık gibi maddî; ilim ve mârifet gibi mânevi lütuflarını kuluna açmasıdır."⁴⁰ İbnü'l-Arabî feth ve fütûhât kavramları ile keşf kabiliyeti açılan kalbin ilâhî feyze nail olması ve ilham alması ile Allah hakkında akıl ve fikir yolu ile elde edilemeyen bilginin ancak keşf yolunun açılmasıyla Hakk'ın bilgisine ulaşılabileceğini ifade etmektedir.⁴¹ İbnü'l-Arabî 598'de hac ve umre maksadı ile Mekke'de iken eserin ilk fetihlerinin gelmeye başladığı, yazıya geçirilme süreci ile beraber otuz bir yıl süren bu serüven 629 yılında yine Mekke'de tamamlanmıştır. Söz konusu fetihleri geldiği mekânla irtibatlandıran İbnü'l-Arabî, bu yüzden eserine el-Fütûhât-ı Mekkiyye adını vermiştir.⁴²

Fütûhâtü'l-Mekkiyye, İbnü'l-Arabî'nin "sıfır" adını verdiği otuz yedi kitaptan ve 560 babdan müteşekkil olup, bunlar cüzler, fasıllar, bablar ve meseleler şeklinde tasnif edilmiştir.⁴³ Eserin muhtevasında belli bir plana uyulmamış olup bölümlerin tertibi ilhâmî şekildedir.⁴⁴ Fütûhât mensur bir eser olmakla birlikte, her bölümü şiir ile başlamakta ve bu şiirler ilgili bölümün özetini ihtiva etmektedir.⁴⁵

İbnü'l-Arabî Fütûhât-ı Mekkiyye'de konuları basit ve temel bir aşama olan harflerin yapısal özelliklerinden başlayarak, ilgili konuyu ayet ve hadisler çerçevesinde temellendirmiştir. Bilhassa çalışmamızın asıl mevzuunu teşkil eden Temizlik bölümünü İbnü'l-Arabî Temizliğin Sırları başlığı altında ele almıştır.⁴⁶ Şiir ile başlayan temizlik bölümü klasik fıkıh kitaplarındaki tertibe uygun olarak temizliğin tanımı ve önemi, niyet, su ve suların kısımları, abdest, mesh, abdest fillerinin tertibi, abdestte muvâlât, su babları, abdesti

⁴⁰ Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", 13/ 251.

⁴¹ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatler* (Bursa: Bursa Akademi, 2017), 249; Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", 13/ 251.

⁴² Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", 13/ 251- 252.

⁴³ Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", 13/ 252.

⁴⁴ Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", 13/ 252.

⁴⁵ Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", 13/ 253.

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 410- 478.

bozan durumlar, boy abdesti ve hükümleri, teyemmüm ve necâset konularını ihtiva etmektedir.⁴⁷

Fıkıhın temizlik bahsinde taharet, sular, abdest, mesh, gusül ve teyemmüm gibi konular ele alınmakta, her bir konunun şer'î hükümleri, fukahânın ihtilafları ve ilgili konunun Kur'ân ve sünnetteki delilleri ortaya koyulmaktadır.⁴⁸ Nitekim İbnü'l-Arabî de klasik fıkıh ekolüne bağlı kalarak abdest konusunu temizlik bahsi altında ele almıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin metodoloji itibariyle fıkhı paralel olduğunu ve tertip konusunda fıkıh alimlerini takip ettiğini söylemek mümkündür.

İbnü'l-Arabî abdest ibadetini bir rükûn olarak fıkıhın çizelgesine göre ele alan ilk düzenli mutasavvıf olarak karşımıza çıkmakta ve bir fıkıh âlimi gibi konuları tanzim etmektedir. İbnü'l Arabî mezheb imamlarının abdest ile ilgili ortaya koydukları içtihat farklılıklarını okuyucu ile paylaşmakta ve kendi görüşünün söz konusu içtihatlardan hangisine dâhil veya yakın olduğunu belirtmektedir.

3. İbnü'l-Arabî Metafizikinde Temizlik

İbnü'l-Arabî Fütûhât-ı Mekkiyye'de temizlik ile ilgili izahlarını, kelime tahlillerini ve örneklerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymakta, konuları vasıl, bab ve izahlar şeklinde tasnif etmektedir. "Esrâru't-Tahâret" başlığını taşıyan kitap öncelikle niyet ve suların kısımlarını açıklamakta akabinde abdest bölümüne geçmektedir. Bu bölümde abdestin rükunlarını oluşturan niyet, elleri yıkamak, ağza ve burna su vermek, yüzü yıkamak, başı meshetmek, iki ayağı yıkamak üzerinde durulacaktır. Sırasıyla her bir rükne dair şer'î hükümler, fukahâ'nın konu ile ilgili ihtilâfları, İbnü'l-Arabî'nin söz konusu ihtilaflar ile ilgili yorum ve tespitleri ve keşf ve marifete bağlı olarak rükunların sahip olduğu tasavvufi yorumlar ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

4.1.Niyet

İbnü'l-Arabî abdestin her bir rükununu ruh ve beden mertebeleri olarak nitelendirmektedir. Bu rükunlardan ilki niyettir. Niyet sözlükte "kalp ile kasıt", ıstılahta ise "Abdestli bir kimsenin farzın eda edilmesi, hades hükmünün kaldırılması ya da kişinin

⁴⁷ Muhyiddin İbnü'l- Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Abdestin Sırları*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 25-231.

⁴⁸ Zühaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, 1/ 67-351.

kendisi için taharet gerekenin mubah hale getirilmesine niyet etmesi"⁴⁹ anlamındadır. "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şayet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayakyolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz."⁵⁰ Ayetinde niyet abdestin farzı mahiyetinde zikredilmemektedir. Buradan hareketle Hanefîler, niyeti sünnet kabul ederken, Malikî ve Hanbeliler niyeti ibadetin veya Allah Teâlâ'ya yaklaşma ve itaat⁵¹ kastının gerçekleşmesi için vacip kabul etmişlerdir.⁵² Şâfilere göre ise niyetin ilk farzla beraber eda edilmesi için yüzün yıkanması ile beraber niyetin olması vacip, ellerin yıkanmasından önce olması ise müstahaptır.⁵³ Diğer taraftan niyetin mahallini Mâlikiler kalp olarak ifade ederken, Şâfiî ve Hanbeliler kalbin yanında dil ile takriri de sünnet kabul etmişlerdir.⁵⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre niyet, fukâha'nın da ifade ettiği gibi kasıt manasındadır.⁵⁵ Ancak ayette zikredilen "...Temiz toprağa teyemmüm ediniz..." bahsinde bir görüş ayrılığı olduğunu belirtmektedir. Ona göre kastın söz konusu olduğu yer abdest ibadetinde kullanılması için pislik gibi herhangi bir engel içermeyen toprakla ilgilidir. Bu sebeple su ile temizlenirken kasıttan söz edilmemiştir.

Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre su, hayatın sırrıdır ve toprağın aksine su mahiyeti itibariyle kişi niyetli olsun veya olmasın özü gereği hayat kaynağıdır. Zira suyun sahip olduğu aslî mahiyete katı yapısıyla toprak sahip değildir. Kişi ancak teyemmüm niyeti ile toprağa yöneldiğinde bir fayda elde edebilir. Dolayısıyla teyemmüm eden kişinin niyet etmesi gerekmektedir.⁵⁶

⁴⁹ Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1/ 157.

⁵⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'ân Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 107.

⁵¹ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-Muhtar* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995), 1/ 114-115.

⁵² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î' fi Tertîbi'ş-Şerâ'î'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty), 1/19; Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, 1/ 36.

⁵³ Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1/160.

⁵⁴ Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1/ 158-159.

⁵⁵ İbnü'l- Arabî, *el- Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 412.

⁵⁶ İbnü'l- Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 412-413.

İbnü'l-Arabî niyetin bâtinî cihetini ise şöyle te'vîl eder; Niyet, temizliğin şartlarındandır. Niyetin bütün işlerin başında Allah'a kurbiyet cihetiyle yapılması gerekir. Niyetin, fiilin geçerlilik şartı olduğunu kabul eden fukahâ'ya nazaran, İbnü'l-Arabî bu görüşü fiilin niyet ile geçerli olacağı şeklinde izah eder. Zira farzı yerine getirmeyi mümkün kılan şeyin kendisi de farzdır düşüncesinden hareketle, bu görüşte olan fukahâ ile ittifak eder. İbnü'l-Arabî iç ve dış temizlikte bu görüşü savunduğunu ancak niyetin bâtinî temizlikte zahirden daha önemli ve zorunlu olduğunu zikreder. Öyle ki İbnü'l-Arabî'ye göre niyet, bâtına ait niteliklerindedir.⁵⁷

4.2. Elleri Yıkamak

Fukahâ abdest esnasında ellerin yıkanması hususunda ittifak halindedir. Ancak onlara göre ellerin abdest kabına sokulmadan önce yıkanıp yıkanmamasının gerekliliği hususunda ihtilaf vardır. Abdest almak isteyen kimsenin istincadan önce temiz olsa dahi ellerini üç defa yıkayarak başlaması sünnettir.⁵⁸ Fukahâ ellerin yıkanması mevzunu uykudan uyanma kaydına bağlamıştır ki, abdest alacak kişinin uykudan uyandığında ellerini abdest kabına sokmadan önce yıkamasını sünnet kabul etmişlerdir.⁵⁹ Bu noktada, Hanefî ve Mâlikilere göre uykudan kalkmış olsun veya olmasın ellerin su kabına sokulmadan önce bileklere kadar üç defa yıkanması sünnettir. Şâfiilere göre ellerin temiz olduklarından emin olunmadığı takdirde onları üç defa yıkamak sünnet ve onları yıkamadan önce herhangi bir sıvıya veya az bir suya daldırması mekruh kabul edilmiştir. Hanbelîlere göre ise eğer uykudan yeni uyanmış olursa sünnet, geceleyin uyanırsa vaciptir.⁶⁰ Fukahâ bu konuda farklı şartları göz önüne alarak kaba sokulmadan önce ellerin yıkanması hakkında farklı hükümler ortaya koysalar da ellerin mutlak surette üç kez yıkanmasının tüm mezheplerce ittifak edilmiş bir kayıt olduğu açıktır. Ancak fakihlere göre ellerin kaba sokulmasına ihtiyaç duyulmuyorsa bu durumda da ellerin yıkanması sünnettir.⁶¹

İbnü'l-Arabî öncelikle fukahânın her rükne dair yapmış oldukları tespit ve tahlillere yer vererek konuya giriş yapmaktadır. Ellerin yıkanması abdest ayetinde de ifade edildiği

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 417.

⁵⁸ İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddü'l-Muhtâr*, 1/ 118-119.

⁵⁹ Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, 1/ 33; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddü'l-Muhtâr*, 1/ 119.

⁶⁰ Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1/ 179-182.

⁶¹ Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, 1-3/ 33.

üzere abdestin farzlarındanadır.⁶² İbnü'l-Arabî elin temizliğinin gerekliliğini hükümlerle ifade ettikten sonra fukahânın uykudan kalkınca ellerin yıkanması konusundaki görüşlerini ele almaktadır. Ona göre abdestte ilk temizlik ellerin gece uykusundan kalkınca su kabına daldırılmadan önce yıkanmasıdır. Dolayısıyla bu konuda fukahâ ile ittifak halinde olduğu görülür. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî gündüz uykusunu cahillikle vasıflandırmaktadır. Zira ona göre uyku bilginin zıddıdır. Ve kişi söz konusu cahillikle elini ve ayağını uzatabilir ve uyanırken bozmayacağı bir şeyi bozabilir. Bu nedenle şeriat ona göre kişinin cehalet uykusundan ilim ile temizlenmesini farz kılmıştır şeklinde yorumlar.⁶³

İbnü'l-Arabî bu meselenin bâtındaki hükmünü ise şöyle tevil etmektedir: Elin yıkanması, Şâriin terk edilmesini istediği şeyden eli temizlemektir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu durum vacip, mendub ve müstehab olmak üzere üç kısma ayrılır. Vacip ve farz hükümlerinin tek bir mana üzere geldiğini ifade eden İbnü'l-Arabî, ellerin yıkanmasının vacip olma cihetini gasp, hırsızlık, hıyanet ve şeriatın caiz kılmadığı her şeyden elin temizlenmesi şeklinde ifade etmektedir.⁶⁴ Ellerle ilgili mendub hükmündeki temizlik ise kişinin elde tutulması mubah sayılan dünya işlerini terketmesidir. Allah katında olanlara talib olarak dünya işlerinin terkedilmesini zühd kapsamında değerlendiren İbnü'l-Arabî, söz konusu mendub temizliği elin temizlenmesi rüknünde teşvik edildiğini dile getirmekte ve bu nevi temizliğin sünnet olduğunu belirtmektedir.⁶⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre elin temizlenmesinin bir de müstehab olan kısmı vardır ki, bu kısım temizliğinde şüphe olması halinde elin temizlenmesidir. Malın helalliğini bozan bir durumdan dolayı malın elden çıkarılmasının daha uygun olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî, bu durumu vera' kavramı ile açıklamaktadır. Ona göre içerisinde şüphe bulunan şeyi terketmek ve temizliğinde şüphe bulunan eli yıkamak temizliğin gereği olarak teşvik edilmiştir.⁶⁶

İbnü'l-Arabî'nin elleri yıkamak rüknünde üzerinde durduğu son konu ellerin güç ve tasarruf mahalli olarak bulunmasıdır. Ona göre sol el "La Havle" (güç yoktur), sağ el ise "Ve lâ kuvvete illa billahî'l-azîm" (kuvvet yoktur, yüce Allah'tan başkasına ait/Allah'ın dışında) bilgisine sahiptir. Aynı zamanda iki el tutma ve kabzetme mahalli olmasından dolayı

⁶² Maide, 5/6.

⁶³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 418.

⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 418.

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 418.

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 418.

cimrilik, açma ve infak etme yönüyle cömertlik ve ihsan ile ilgilidir.⁶⁷ Buradan hareketle ellerin bir başka nev' ile temizliği cömertlik, ihsan ve infak ile gerçekleşir.⁶⁸

4.3. Ağza ve Burna Su Vermek

Ağza su vermek Arapçada mazmaza olarak ifade edilir. Mazmaza lügatte "hareket ettirmek", ıstılahta ise "tüm ağzı su ile kavramak", anlamına gelir. Burna su vermek ise istinşak olarak ifade edilir ki, lügatte "burnuna çekme, içine çekme", ıstılahta "suyu burnun ucuna ulaştırmak"⁶⁹ anlamındadır. Klasik kaynaklarda ağza ve burna su vermenin tertip, üçleme, suyu yenileme, sağ el ile yapma, gargara ve mübalağa gibi beş sünnet üzere ortak olan müekked sünnet oldukları ifade edilir.⁷⁰ Ağza ve burna su vermede mübalağa, ağzı gargara ile, burnu ise oruçlu olmamak kaydı ile burnun kıvrım noktasına suyu ulaştırmakla yapılır.⁷¹ Mazmazanın bir avuçtan üç defa yapılması mümkün görülürken, istinşakın bir avuçtan üç defa yapılması konusu ihtilafıdır.⁷²

Diğer taraftan Hanefilere göre, her ikisi de beş sünneti ihtiva eden müekked sünnettir. Malikîlere göre her biri için üç avuçla ve oruçlu olmayanın mübalağası ile yapılması mendubtur. Şafiilere göre her ikisinde de tertib müstehap değil müstehaktır, faziletli olanın her ikisinin üç avuçla birden yapmaktır. Hanbelilere göre ise mazmaza ve istinşak abdest ve gusülde vacip olup, bunu yüzün yıkanmasının her iki abdestte de bulunması kaydına bağlar.⁷³ Dolayısıyla mazmaza ve istinşak, fakihlerden bir kısmına göre beş maddesiyle beraber müekked sünnet, bir kısmına göre mendub, bir kısmına göre ise vacip olduğu görüşleri hâkimdir. Ancak her ikisinde de mübalağa yapmanın sünnet olduğunda fukahâ ittifak halindedir.

Mutasavvıflara gelince onlardan bir kısmı nezdinde de mazmaza ve istinşak sünnettir.⁷⁴ İbnü'l-Arabî, ağza ve burna su vermenin bâtındaki hükümlerinin bir kısmının farz bir kısmının ise sünnet olduğunu ifade eder. Ona göre ağza su vermede farz olan "Allah'tan başka ilah yoktur"u telaffuz etmektir ki bu kelime ile dil ve gönül şirkten

⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, 1/ 414.

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhat-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, 3/ 74.

⁶⁹ İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddü'l-Muhtâr*, 1/ 125.

⁷⁰ İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddü'l-Muhtâr*, 1/ 125; Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1/ 169.

⁷¹ İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddü'l-Muhtâr*, 1/ 125.

⁷² Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, 1-3/ 34.

⁷³ Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1/ 169-170.

⁷⁴ Şehâbeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Mâarif* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966), 296.

temizlenmektedir. Zira bu harfler dil ile kalp harfleridir. Farz olan kısmını İbnü'l-Arabî, bir kimsenin bir âmâyı çukura düşmek üzere olduğunu gördüğünde, yetişemeyeceği için düşmekten engelleyici şekilde ona seslenir ve bu seslenme farzdır. Başka bir kimse bu konuda kendisini geçerse belirlenmiş farz kendisinden düşer, ancak buna rağmen âmâyla konuşursa bu davranış iyi olup farz değildir, örneği ile açıklar. Kişi bâtınında yukarıdaki örnekte olduğu üzere konuşmasının farz olduğu durumlarda konuşmak niyetiyle mazmaza yapmalıdır. Böylelikle hayra isabet etmiş ve hayrı söylemiş olur. Hayır söylemek ve doğru sözlülük, yalandan temizlenmek ve güzel söz söylemek ise kötü söz söylemekten temizlenmektir. İyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek, bu ikisinin zıttı olan şeylerden arınmaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu mazmazanın farzı ve sünnetidir.⁷⁵

İbnü'l-Arabî burnun öncelikle izzet ve kibir organı olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu kibrin izalesi ancak kulluk, zillet ve muhtaçlık hükümlerini uygulamak ile mümkündür. Bununla birlikte istinsâkın önemli bir unsuru olarak istinsâr'a dikkat çeker. Bir fıkıh terimi olarak istinsâr burna su çekerek, burnun iyice temizlenmesidir.⁷⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre istinsâr'ın anlamı suyun sembolize ettiği ilim ile kişinin kulluğunu idrak etmesi ve kibir mahallinden kibrini tamamen temizlemesidir; bu yönüyle istinsâk farzdır. İbnü'l-Arabî'ye göre bâtında burna su vermek Allah'a tevazu göstermektir.⁷⁷

4.4.Yüzü Yıkamak

Abdestin ittifak edilen farzlarının ilki yüzü yıkamaktır. Delili Mâide sûresi'nde zikredilen “yüzünüzü yıkayın”⁷⁸ ayetidir. Bu emir mutlak ve yüzün bütününe bir defa yıkanması farzdır.⁷⁹ Üç defa tekrar edilmesi ise sünnettir. Yüzü yıkamak, yani suyun bir damla dahi olsa damlayacak şekilde yüze akıtılmasıdır. Sahih olan görüşe göre bu damlatmanın en azı ise iki damladır.⁸⁰

Fukahâ'ya göre yüz, uzunluk olarak alın düzünün başlangıcından çenenin dibine kadardır ki, burada çene ile alt dişlerin bittiği yer kastedilir. Genişlik olarak ise iki kulak

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 419.

⁷⁶ İstinsâr: “Burna su veya ilaç çekip burnun içini iyice temizlemek ve sümkürmek” demektir. bk. Mehmet Ergün, “İslâm Hukuku ve Sağlık Açısından Mazmaza, İstinsâk ve İstinsâr'ın Önemi”, *Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Güz 2021), 190.

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 419.

⁷⁸ Maide 5/6.

⁷⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 1/ 3.

⁸⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 1/ 3; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddü'l-Muhtâr*, 1/ 103.

yumuşacağı arasındadır. Normal bir şekilde açıldığında görülen dudakların dışı, burnun yumuşak kısmı gibi yerler de yüzden kabul edilir, dudakların iç kısmı ve gözlerin içi ise yıkanmaz.⁸¹ Kulak ve sakal başı arasındaki kılsız yerler, orası Hanefiler ve Şafiilerde tercih edilen görüşe göre yüze dâhildir, yıkamak gerekir.⁸² Malikîler ve Hanbelîlere göre ise baştan kabul edilmektedir.⁸³ Sakala gelince, deriyi göstermeyecek kadar sık ise sadece dışının yıkanması vacip, içinin hilâllenmesi sünnettir. Fakat yüz dairesi dışında sakaldan uzayan kısmın yıkanması Şafiilere ve Hanbelîlere göre vacip, çünkü farz mahallinde biter ve zahiren onun ismine dâhildir. Hanefîlere ve Malikîlere göre ise uzayan kısmın yıkanması gerekmez, farz mahallinden hariç bir tüydür ve yüz kısmından değildir.⁸⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre sakaldan sarkan kısmın yıkanması ve sakalın hilâllenmesi, o aslında olmayan sonradan olan ârizi durumlardandır. Nitekim sakal yüzün aslından olmayan, yüze sonradan âriz olan bir şeydir ve yüzün sınırı içine dâhil değildir. İbnü'l-Arabî sakalın yüze karı durumunu kişinin zatına sonradan ilişkin ârizi hallerle açıklar. Bu durumda kişi âriz olan şeyin hükmüne bağlıdır; eğer bu ârizi durumdan kendini temizlemeyi gerekli görürse sakalı yıkamanın farz olduğunu söyleyen kimselerin görüşünü itibara almış olur. Eğer yıkamayı gerekli görmezse de ya müstehab olarak onu temizler ya da zorunlu olmayan bir durum olduğu için terk eder.⁸⁵

Abdestte yüzü yıkamanın İbnü'l-Arabî'ye göre bânındaki anlamı ise, Allah'tan her an utanmak, O'nun sınırlarını aşmamaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre yüzü yıkamak farz ve farz değildir şeklinde iki kısımdır. Farz olan kısım, Allah'ın nehyettiği yerde seni görmesinden ve emrettiği yerde seni bulamamasından dolayı hayâ etmesi, sünnet olan kısım ise, kişinin yalnız iken ayıp yerini açmaktan dolayı hayâ etmesidir.⁸⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre, kulak ve yanak arasındaki beyazlığa gelince, o yüz ve kulak arasını ayıran sınırdır ki o sınır insanın yüzünde ve kulağında amelden mükellef olduğu şey arasındaki haddir. Bu konuda yapılması gereken haddi mahduda katmaktır. Dolayısıyla insan için evlâ olan, gözünde olduğu gibi kulağında da hayâsını sarfetmesidir.⁸⁷

⁸¹ İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddû'l-Muhtâr*, 1/ 104.

⁸² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâî*, 1/ 4; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddû'l-Muhtâr*, 1/ 105.

⁸³ Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1/ 150.

⁸⁴ İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddû'l-Muhtâr*, 1/ 105.

⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 420.

⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 420.

⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 420.

4.5. Elleri ve Kolları Dirseklere Kadar Yıkamak

Elleri ve kolları dirseklere kadar yıkamak abdestin ittifak edilen farzlarının ikincisidir. Delili “*Dirseklere kadar ellerinizi yıkayın...*”⁸⁸ ayeti ve icmâdır.⁸⁹ Mezheb imamlarının da dâhil olduğu âlimlerin cumhuruna göre ise dirsekler yıkamaya dâhildir.⁹⁰ Fukahâ’ya göre parmaklardaki yüzüklerin, parmak uçlarını örtecek kadar uzun tırnak altlarının yıkanması vaciptir. Ancak Hanefiler dışındakiler suyun ulaşmasına engel oluyorsa sadece tırnak kirlerinin giderilmesinin vacip olduğunu, eğer az ise de bağışlanacağını ifade ederken, Hanefiler az veya çok olsun bu pislikler zor olmaması için bağışlanır görüşündedir. Ancak yağ ve cilâ gibi, suyun tırnaklara ulaşmasını engelleyen her şeyin giderilmesi ittifakla vaciptir.⁹¹

İbnü’l-Arabî dirseklerle beraber ellerin ve kolların yıkanması konusunu iki el, iki kol ve iki bilek çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre ellerin yıkanmasının tasavvufî anlamı kerem, cömertlik, ihsan ile emanetleri sahiplerine vermek gibi anlamlar içermektedir. Her iki kolun dirseklerle beraber yıkanması Allah’a tevekkül ve O’na dayanmaya işaret etmektedir. Dirsekleri yıkamaya dâhil etmenin farz olmadığını düşünen kimse İbnü’l-Arabî’ye göre nefsin sebeplerdeki sükûnunda kalmıştır. Ve bu sebeplerde kaldığından dolayı henüz onda Allah’a itimat makamı gerçekleşmemiştir. Öte yandan dirsekleri dâhil etmenin farz olmadığını düşünen her kimse için, dirsekleri dâhil etmek müstehaptır. Nitekim hükümleri değişse bile sebepleri görmek herkese göre müstehaptır. Çünkü Allah, hikmeti sebeplerin varlığına bağlamıştır.⁹²

4.6. Baş Meshetmek

Baş meshetmek, abdestin ittifak edilen farzlarından biridir. Delili Allah Teâlâ’nın “*Başlarınızı meshedin*” ayetidir. Fukahâ başın meshi için farz kılınan miktar hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre başın meshi hususunda vacip olan, kulakların üstünden ön alın miktarı kadar başın dört birinin mesh edilmesidir. Şâfiilere göre üç saç dahi olsa başın bir kısmının mesh edilmesi vacip, ancak sahih olan görüşlerine göre başın yıkanmasıdır. Çünkü onlara göre yıkamak farzdır ve ıslaklığın geçmesi durumu söz konusu olduğu için eli

⁸⁸ Maide, 5/6.

⁸⁹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi*, 1/ 4; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddü’l-Muhtâr*, 1/ 105,106.

⁹⁰ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi*, 1/ 4.

⁹¹ Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1/ 152.

⁹² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/ 421.

çekmeden başın üzerine koymak da caiz kabul edilir. Malîkiler ve Hanbeliler ise başın tamamının veya çoğunluk kısmının meshedilmesinin vacip olduğunu ifade etmektedirler.⁹³

İbnü'l-Arabî başı meshetmeyi baş kelimesinin Arapça'da sahip olduğu etimolojik anlam üzerinden açıklamaktadır. Kelime kökünde reislik bulunan baş kelimesinden hareketle bedenın reisinin baş olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁴ Nasıl ki başkan mertebe bakımından yönetilenlerin üstündedir ve üstünlük ona aittir, bedende var olan baş'ta vücudda diğer azâlara nispet üstündür. Öte yandan Allah şeref sahibi olması nedeniyle kendisini üstünlükle nitelemiştir. "Üstlerindeki Rablerinden korkarlar"⁹⁵ ve "O kullarının üzerinde hâkimdir"⁹⁶ ayetleri ışığında İbnü'l-Arabî asıl üstün olanın Hak olduğunu vurgulamaktadır. Buradan hareketle bedenın reisi olan baş üstünlüğünden dolayı Hakka en yakın uzuvdur.

Diğer taraftan başın bedenın tüm kısımlarını yönetmesi bakımından ayrı bir şerefi daha vardır ki o da manevi olarak akledilebilir ve hissedilebilir tüm güçleri taşıyan, toplayan bir mahiyete sahip olmasıdır.⁹⁷ Buradan hareketle İbnü'-Arâbî kulun en üstün uzvu bulunan başın üstünlüğün gerçek sahibi olan Allah karşısında tevazu halinde bulunması gerektiğini belirtir. Allah'a boyun eğme duygusu ile başın tamamının mesh edilmesi vaciptir. Bu şekilde başın her parçasını kapsayan mesh ile başın tüm parçaları taşkınlıktan korunmuş olur.⁹⁸

4.7.İki Kulağı Meshetmek

Abdest esnasında kolların yıkanmasının akabinde yeni bir su ile iki kulağın zahiri ve bâtni şekillerde meshedilmesi, cumhura göre sünnet, Hanbelîlere göre ise vacip kabul edilmiştir.⁹⁹ Cumhur bu hususta görüşünü, "Râsûlullah (sav.)'in abdestinde, başını ve kulaklarını -içlerini ve dışlarını- meshetti. Parmaklarını kulak deliklerine soktu"¹⁰⁰ hadisine, Hanbeliler ise 'kulaklar başandır'¹⁰¹ hadisine dayandırmaktadır. Bu hususta tercih edilen

⁹³ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr 'ale-d-Dürri'l-Muhtâr*, trc. Ahmet Davutoğlu (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982), 1/ 125-127; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâî*, 1/ 4.

⁹⁴ İbnü'l- Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 421.

⁹⁵ En-Nahl, 16/50.

⁹⁶ En'am, 6/18.

⁹⁷ İbnü'l- Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 421.

⁹⁸ İbnü'l- Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 422.

⁹⁹ Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1/ 172.

¹⁰⁰ Hâfız Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen-ü İbn Mâce*, Kitâbu't-tahâre, thk. Ahmet Şemseddin (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 52/81.

¹⁰¹ İbn Mâce, *Sünen-ü İbn Mâce*, 53/81.

görüş, kulakların meshedilmesinin sünnet olduğudur. Zira “kulaklar baştandır” hadisi zayıf kabul edilir.¹⁰² Diğer taraftan kulakların meshedilmesi’nde Şâfiiler üç, Cumhur ise bir defa yapılması gerektiği görüşündedir.¹⁰³ Dolayısıyla bu konuda şöyle denilebilir ki, eğer bir kimse iki eli ile başını mesheder de kulaklarını meshetmeden ellerini kaldırır, ellerinde nem kalmış olsa dahi yeni bir su alması gerekir.¹⁰⁴

İbnü’l-Arabî’ye göre kulak, abdest esnasında suyun yenilenmesi gereken bağımsız bir organdır. Bu sebeple abdest alan kimse, en güzel olan söz vasfını taşıyan Kur’ân’ı işitmek maksadıyla kulaklarını ayrı bir su ile temizlemelidir.¹⁰⁵ Kulağın zahirindeki önü ve arkasına gelince, bunlar bâtında, Kur’ân’daki zikrin zâhiri, bâtını, gizlisi, açığı, bilinen ve bilinmeyen kısımları anlamındadır. Allah hakkındaki müteşabih kelimelerin Allah’a teslim edilmesi; bâtında kulağın arka kısmını temsil eder. Müteşabih ayetler okunduğunda ve kulak bunu işittiğinde kul Allah’ın bu ayetlerle kastettiği manaya teslim olmalıdır. Kur’ân’ı Kerim’de müteşabih ayetler dışında Allah hakkında bilinen muhkem ayetler vardır ki bunlar kulağın zâhirinde bulunan ön kısmını oluşturur. Allah’ın muradı söz konusu muhkem ayetlerle bilinir. Dolayısıyla kulakları mesh etmek muhkem ayetler gereğince kulun amel etmesi demektir.¹⁰⁶

4.8.İki Ayağı Yıkamak

Ayakların topuklarla beraber yıkanması Allah’ın, “Topuklarla beraber ayaklarınız...” ayeti, Resûlullah’ın hadisleri ve ulemanın icmâsı ile ittifak edilen abdestin dört farzının sonuncusudur. Topuklar, ayakların iki yanından çıkan belirgin kemiklerdir.¹⁰⁷ Cumhura göre vacip olan durum, dirseklerin yıkanması gibi ayaklarla beraber topukların bir defa yıkanmasıdır.¹⁰⁸

İbnü’l-Arabî’ye göre abdest esnasında ayakları yıkamak, cemaatlere koşmayı, mescitlere gitmeyi çoğaltmayı, mücadele gününde sebât etmeyi ifade eder. Ayakları yıkamanın farz ve sünnet olmak üzere iki kısmı vardır ve sünnet farzın ilavesidir. İbnü’l-Arabî’ye göre ayakları yıkamada farz olan kısım, ayakları namaz kılma yerine nakletmektir.

¹⁰² Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1/ 172-173.

¹⁰³ Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 1/ 172-173.

¹⁰⁴ İbn Abidin, *Hâşiye Reddû’l-Muhtâr*, 1/ 131-132.

¹⁰⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/ 425.

¹⁰⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/ 425.

¹⁰⁷ İbn Abidin, *Hâşiye Reddû’l-Muhtâr*, 1/ 107.

¹⁰⁸ Kâsânî, *Bedâi’u’s-San’â’i*, 1/ 5.

Mendub, müstehab ve sünnet olan diğer kısım ise ayakların uzaktan veya yakından mescitlere nakledilmesidir. Bu farz değildir, çünkü burada mescide gitmenin farz olan kısmı, belli bir mescid veya cemaate değil, normal bir mescide gitmektir. Dolayısıyla batında ayakların yıkanması mana yoluyla olur.¹⁰⁹

İbnü'l-Ârâbi'ye göre, yıkama bir vecih ile meshi de içine alır. Ayakları yıkayan kimse, yıldızlarının nurunun güneşin nuruna dâhil olduğu gibi meshi de yıkamaya dâhil etmiştir. Buradan hareketle durumuna göre kişi mesh veya yıkama tercihi arasında bulunabilir. Çünkü bir kimse belli bir ihtiyaç içerisindeyken özel bir erdeme yönelmesine benzetilebilir.

Sonuç

Fıkıh ilmi ibadet, muamelat ve ukûbat gibi konuları kapsamakla birlikte, tasavvuf daha çok hakikatlere yönelmeyi ifade eder. Fıkıh-ı bâtın olarak nitelendirilen tasavvuf ve fıkıh-ı zâhir olarak nitelendirilen fıkıh, özünde birbirinden müstağni kalamayacak iki alandır. Zira bir ibadetin eda edilmesi sadece zâhiri boyutlarını yerine getirmeyi değil, kalbî olarak da ibadeti tamamlamayı gerektirir. İlk dönem tefsirleri dâhil olmak üzere tasavvuf kaynakları ibadetlerin maddî boyutlarının yanı sıra manevî boyutlarına eğilmişlerdir. Süfîler ibadetlerin şeklî gereklerini yerine getirmede titizlik gösteren zümreler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dikkatle incelendiğinde müellif sūfîlerin şariat-tarikat-hakikat-marifet şeklindeki sıralamayı önceledikleri görülür. Fıkıh-ı zâhir'i tamamlamadan fıkıh-ı bâtın'ın gerçekleşmeyeceği sūfîlerin temel çıkarımlarından biridir.

Genelde bütün ibadetler, özelde temizlik ve onun alt başlığı olarak abdest konusuna eğildiğimizde var olan bu çıkarımın günden güne güçlendirildiği görülür. İlk dönem sūfîlerinde maddî ve manevî temizliğe vurgu yapan sūfî sözleri yerini bir aşama sonra Gazzâlî'de müstakil bir başlığa bırakır. İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhât-ı Mekkiyesine döndüğümüzde ise temizlik ve abdest konusunu seleflerini takip etmekle birlikte çok daha geniş bir perspektiften ele aldığı görülür. Öncelikle ifade edilmesi gereken daha çok tasavvufun nazarî boyutuyla ismi yan yana getirilen İbnü'l-Arabî'nin, ibadetlerin zâhir hükümleri konusunda müteşerrî bir bakış açısına sahip olduğudur. İbadetlerin manevî boyutuyla karşılaşmayı umduğumuz metinlerde tam tersine bizleri abdestin maddî hükümleri, söz konusu hükümler üzerinde mezheb imamlarının görüşleri ve konu ile ilgili

¹⁰⁹ İbnü'l- Arâbi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 425.

en ince ayrıntılar karşılamaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin konu ile ilgili izahlarına giriş için öncelikle sağlam bir fikhî bakışın zorunlu olduğu görülür. Her rüknün konu edildiği bölüm dört mezhebe göre mukayese ve tahlillerin yapıldığı, ihtilafların çıkış nedenleri üzerinde durulduğu bir fıkıh kitabının satırları hükmündedir. İbnü'l-Arabî fıkıh mezheplerinin ictehadlarını ortaya koyduğu satırlarda çoğunlukla kendi görüşünün hangi içtihadı yakın olduğunu belirtmekte ve görüşünü okuyucu ile paylaşmaktadır. Burada söylenmesi gereken husus temizlik ve abdest konusunda ruhsatlardan ziyade azimet cihetini tercih ettiğiidir.

İbadetlerin zâhir boyutları ile ilgili açıklamalarında şeriat konusundaki titizliği dikkat çeken İbnü'l-Arabî ibadetlerin bâtinî ve manevî boyutlarını açıklarken Temel İslâm bilimleri içerisinde yer alan ilimlerin metodolojisinden faydalanmaktadır. Bu noktada en önemli referanslarından birinin Arap edebiyatı ile Arapça dil bilimi ve semantik yapısı olduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî başta Kur'ân'ı Kerim ayetleri, hadisler, hükümlerle ilgili ictehadlar, rükûnların konu edildiği abdest azâlarının semantik yapısını açıkladıktan sonra kendi keşf ve marifeti neticesi doğan varidatlarına yer vermektedir. Ruhun ve beden mertebeleri olarak nitelendirdiği abdestin rükunlarını, Allah'a yaklaşımda birtakım sonuçları olan tecelliler olarak ortaya koymaktadır. Onun yorumlarında niyet; kasıt, eller ve kollar; kuvvet, güç ve i'sar, ağız; doğru söz, burun; kulluk ve tevâzu, yüz; Allah'tan haya', baş; tevazu ve üstünlük, kulak; sema' ve itaat, ayaklar; dinde sebât mahallidir. Kişi abdest aldığıında abdeste konu olan her uzvunu mahalline uygun sarf etme kastını içinde bulundurmalıdır. İbnü'l-Arabî'nin yapmış olduğu bu yorumları tasavvufî düşünce içerisinde züht, mâsivayı terk, azimetleri tercih, marifet-i ilâhi ve İslâm ahlakı çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

İbnü'l-Arabî'nin genelden özele, zâhirden bâtına, şeriatten hakikate doğru gelişen yorum metodolojisi, ibadetlerin hikmet-i teşrîsine zengin katkılar sunmaktadır. İslâm tasavvufu çerçevesinde abdest özelinde yapmış olduğu tahlil, tespit ve paylaşmış olduğu irfânî bilgiler gerçek sufilerin yollarını tarif etmek üzere Cüneydin "Bizim ilmimiz Kur'ân ve Sünnet ile mukayyedir" yargısını zengin delillerle teyit etmektedir. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin ibadetler başta olmak üzere farklı konulardaki yorumlarını tahlil için müktesabatlı bir okumanın zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça / References

- Addas, Claude. *İbn Arabî Kibrit-i Ahmet'in Peşinde*. çev. Atilla Ataman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Ankaravî, İsmail. *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkâmı*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: Dâru'l-Hadis, 2001.
- Aslan, Nasi- Aydın, M. Şeref. "Zâhir ve Bâtın Bağlamında Te'vil'in Sınırları/Fıkıh Tasavvuf İlişkisi Taharet Örneği". *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 381- 407.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'ân Yolu Meâli*. Ankara: DİB Başkanlığı, 2019.
- Dursun, Akif. *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*. İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2021.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Ergün, Mehmet. "İslâm Hukuku ve Sağlık Açısından Mazmaza, İstinşak ve İstinsâr'ın Önemi" *Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (2021). 182-197.
- Gazzâlî. *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-erkam, t.y.
- Gazzâlî. *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*. trc. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi. t.y.
- Hücvîrî. *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- İsfehânî, Râgıb el. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kurân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: ed-Dâru's-Se'miyye, 1992.
- İbn Abîdîn, Muhammed Emîn. *Hâşiye Reddu'l-Muhtar*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Abîdîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtar*. trc. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye Abdestin Sırları*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbnü'l-Arabî. *Tedbîrât-ı İlâhiyye*. trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- İbn Mâce, Hâfız Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Kitâbu't-tahâre. Sünen-ü İbn Mâce*. thk. Ahmet Şemseddin. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Kâsânî. *Bedâ'i'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâ'i*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Letâ'ifü'l-İ'lâm fi İşârâti ehli'l-İlhâm*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kaya, Mahmud. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/ 516-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kazvînî, el-Hafız Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el. *Sünen-ü İbn Mâce*. thk. Ahmed Şemseddin. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Kılıç, Mahmud Erol. "El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/ 251-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/ 493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koçak, Muhsin. "Fıkıh Usûlüne Dair Genel Bilgiler". *Fıkıh Usûlü*. haz. Muhsin Koçak vd. 19-183. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Kuşeyrî Risalesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Letâifu'l-İşârât Kuşeyrî Tefsiri*. trc. Mehmet Yalar. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012.
- Mekkî, Ebû Talib el. *Kalplerin Azığı (Kâtü'l-Kulûb)*. trc. Yakup Çiçek- Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003.
- Mekkî, Ebû Tâlib el. *Kâtü'l-Kulûb fi mu'ameleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. trc. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Mevlânâ, Celâleddin Rûmî. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. trc. A. Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. trc. A. Avni Konuk, haz. Sâfi Arpaguş- Mustafa Tahralı İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib. *El-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2003.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *El-Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi Ma'rifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye*. haz. Mektebü Tahkîki bi-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî. Beyrut- Lübnan: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Öğüt, Salim. "Tahâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/ 382-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Avârifü'l-Mâarif*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2017.

Şen, Yusuf. "Zâhiri ve Batınî Fıkıh: Gümüşhanevî Örneği". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2014), 47-66.

Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatler*. Bursa: Bursa Akademi, 2017.

Serrâc, Ebû Nasr. *El-Lûma' İslâm Tasavvufu*. haz. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.

Tusterî, Sehl b. Abdillâh. *Tefsîrû't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn el-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

Türcan, Talip. "Fıkıh, Hukuk ve İslâm Hukuku". *İslâm Hukuku*. ed. Talip Türcan. 27-40. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2001.

Zühaylî, Vehbe. *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*. trc. Ahmet Efe vd. İstanbul: Risale Yayınları, 2018.

YAZAR KATKI ORANI BEYANI
(*AUTHORS' CONTRIBUTION STATEMENT*)

Makale Bilgisi (Article Information):

Fıkh-ı Zâhir ve Fıkh-ı Bâtın Bağlamında Temizlik (Fütûhât-ı Mekkiyye Örneği)
Cleaning within the Context of Fıkh-ı Dhâhir and Fıkh-ı Batin (al-Futûhât-ı Makkıyya Example)

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showing Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (<i>Responsible Author</i>)	2. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributer Author</i>)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%80	%20
Veri Toplanması:	Data Collection	%60	%40
Veri Analizi	Data Analysis	%60	%40
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the journal process files archive*).

Tesbih Namazı ile İlgili Rivayetlerin Analizi ve Fıkhi Görüşlerin Değerlendirmesi

Analysis of Narrations about Şalâtal-Tasbîh and Evaluation of Fiqh Views

İsmail YALÇIN

ORCID: 0000-0001-8925-8398 | E-Posta: isyalcin@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law
Konya, Türkiye
ROR ID: [045hgzm75](https://orcid.org/045hgzm75)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Yalçın, İsmail. "Tesbih Namazı ile İlgili Rivayetlerin Analizi ve Fıkhi Görüşlerin Değerlendirmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 158-186. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1229855>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	05. 01. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	04. 05. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 09. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Nafile namazlar arasında zikredilen tesbih namazı birçok yönüyle diğer namazlardan farklılık arz etmekte ve hakkında böyle bir namazın olup olmadığı tartışmalarına varan ihtilaflar bulunmaktadır. İhtilafların temel kaynağı tesbih namazı hakkındaki rivayetlerdir. Hadis rivayetlerinde bu namaz sadece belli kişilere, özellikle de Hz. Peygamber'in yakın akrabasından bazı kişilere müjde niteliğinde öğretilmiştir. Nitelikleriyle tarif edilen namazlar bir olay veya bir zaman dilimiyle ilişkilendirilmişken tesbih namazı belli bir olaya veya zamana bağlanmamış günde bir defa ile ömürde bir defa arasında periyodik zaman dilimleriyle önerilmiştir. Belirtilen namazı kılana başka hiçbir namazla mukayese edilmeyecek derecede yüksek mükâfat vadedilmiştir. Hadis münekkitleri rivayetlerin senetleriyle ilgili kusurları da zikretmişlerdir. Rivayetlerde Hz. Peygamber'in veya ashabından herhangi birinin tesbih namazı kıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Tesbih namazı rivayetlerindeki büyük müjdelere rağmen tesbih namazı ilk dönem fıkıh eserlerinde neredeyse hiç yer almazken sonraki eserlerin de birçoğunda zikredilmemiştir. Bu temel gerekçelerle rivayetlerin değerlendirilmesinde geniş bir yelpazede görüşler belirtilmiş ve birbirine zıt görüşler ortaya konulmuştur. Rivayetler hakkında hadis ve fıkıh eserlerinde yapılan değerlendirmelerde; tesbih namazı kılmanın çok faziletli olduğu, kılınmasında bir beis olmadığı ve kılınmasının bid'at olduğu şeklinde başlıca üç eğilim temayüz etmiştir. Geçmişte ulema arasında yapılan ve sadece ilmi çevreleri ilgilendiren birçok tartışma gibi tesbih namazı ile ilgili tartışmalar da günümüzde avam arasına inmiş ve dindar insanlar arasında ihtilaf mevzularından biri haline gelmiştir. Son yıllarda bazı kişiler ve dinî gruplar çeşitli niyetlerle tesbih namazını cemaatle kaldırmayı yaygınlaştırmış ve fıkıh kitaplarında yer alan tesbih namazının cemaatle kılınmayacağı yönündeki bilgileri etkisiz hale getirecek hileli çözümler geliştirmişlerdir. Bu çalışmada tesbih namazı ve onun günümüzde algılanma ve uygulanma şekli bir problem olarak ele alınmıştır. Çalışmanın amacı tesbih namazının fikhî değeri konusunda geniş analizlere dayalı bir kanaate ulaşmak ve bu kanaati ilim dünyasıyla paylaşmaktır. Konu ile ilgili problemlerin büyük bölümüne tarihi süreç içinde konuyu ele alan çeşitli yazarlar tarafından değinilmiştir. Fakat bu çalışmaların bir kısmında sübjektif yaklaşımlar, bazılarında eksik bilgi aktarımları ya da eksik analiz ve değerlendirmeler görülmüştür. Bu araştırmada konu ile ilgili rivayet kaynaklarından başlayarak günümüze kadar yapılan değerlendirmeler eleştirel bir yaklaşımla gözden geçirilmiş, analiz ve değerlendirmelerdeki eksikliklere ve tutarsızlıklara dikkat çekilmiş, ilave analiz ve değerlendirmelerle konuya yeni perspektifler kazandırılmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda tesbih namazının fıkhi durumu hakkında yapılan tespitlerden sonra konuyla ilgili yozlaşma veya istismar sayılabilecek uygulamalara dikkat çekilmiştir. Araştırmada rivayetlerin senetleriyle ilgili birbirine zıt sonuçlara götürebilecek değerlendirmelere işaret edildikten sonra metinleriyle ilgili problemler hususlar da tespit edilmiş ve ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Yapılan değerlendirmeler sonucunda rivayetler, ilgili bütün naslarla birlikte değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in Müslümanların geneline tavsiye ettiği nâfileler arasında tesbih namazının bulunmadığı kanaati ağırlık kazanmıştır. Bununla birlikte bireysel olarak tesbih namazı kılmanın zikir, tesbih ve namaz ile iştiğal etme yönüyle nafile ibadet çerçevesinde görülebileceği öngörülmüştür. Buna mukabil popüler amaçlarla tesbih namazının faziletlerine vurgu yaparak insanları tesbih namazı cemaatine davet etmenin ve cemaatle tesbih namazı kıldırmanın doğru olmadığı değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Namaz, Tesbih Namazı, Nâfile, Müstehab, Bid'at.

Abstract

Şalât al-Tasbîh, which is mentioned among the nafl prayers, differs from other prayers in many aspects and there are deep disagreements about it. The main source of disagreements is the narrations about Şalât al-Tasbîh. In the hadith narrations, this prayer was taught only to certain people, especially to some of the close relatives of the Prophet, as good news. While Şalâts described by their qualities are associated with an event or a time period, Şalât al-Tasbîh is not tied to a certain event or time but is recommended with periodic time periods between once a day and once in a lifetime. The person who performs the specified prayer is promised a high reward that cannot be compared with any other Şalât. Hadith critics also mentioned the flaws related to the proofs of the narrations. There is no information in the narrations that the Prophet or any of his companions performed Şalât al-Tasbîh. Despite the great glad tidings in the narrations of the Şalât al-Tasbîh, the Şalât al-Tasbîh was almost never included in the works of fiqh in the first period, and it was not mentioned in many of the later works. For these basic reasons, a wide range of views has been expressed in the evaluation of the narrations and opposing views have been put forward. In the evaluations made about the hadith and fiqh works; three main tendencies have emerged: performing Şalât al-Tasbîh is very virtuous, there is no harm in doing it, and it is bid'ah. Like many discussions among the ulama in the past, which only concern the scientific circles, the debates about Şalât al-Tasbîh have descended among the common people today and have become one of the issues of controversy among religious people. In recent years, some individuals and religious groups have spread Şalât al-Tasbîh in congregation with various intentions and have developed fraudulent solutions to circumvent the information in the fiqh books that Şalât al-Tasbîh cannot be performed in congregation. In this study, Şalât al-Tasbîh and the way it is perceived and practiced today are considered as a problem. The aim of the study is to reach a conclusion based on extensive analysis on the fiqh value of Şalât al-Tasbîh and to share this opinion with the world of science. Most of the problems related to the subject have been addressed by various authors who have dealt with the subject in the historical process. However, in some of these studies, subjective approaches, and in some others incomplete information transfer or incomplete analysis and evaluations were observed. In this research, starting from the sources of narration on the subject, the evaluations made until today were reviewed with a critical approach, the deficiencies and inconsistencies in the analysis and evaluations were pointed out, and new perspectives were tried to be brought to the subject with additional analyses and evaluations. In our research, after the determinations made about the fiqh status of Şalât al-Tasbîh, attention was drawn to the practices that could be considered as corruption or abuse. In the research, after pointing out the evaluations about the documents of the narrations, the problematic issues about the texts were determined and explained in detail. As a result of the evaluations, no definite conclusion could be reached about the authenticity of the narrations. However, when the narrations are evaluated together with all the related texts, the opinion that Şalât al-Tasbîh is not among the nafls recommended by the Prophet to the Muslims in general has come forward. However, it has been foreseen that performing Şalât al-Tasbîh individually can be seen within the framework of nafl worship in terms of engaging in dhikr, tasbîh and prayer. On the other hand, it was concluded that by emphasizing the virtues of Şalât al-Tasbîh for popular purposes, to invite people to Şalât al-Tasbîh in congregation and to lead it in congregation is not right.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Şalât, Şalât al-Tasbîh, Nāfila, Mustahabb, Bid'ah.

Giriş

İslam fıkhında zorunlu ibadetler farz ve vacip kavramlarıyla ifade edilirken yapılması çeşitli derecelerde tavsiye edilen ibadetler de sünnet, müstehap, mendup, nâfile gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Nâfile başlığı altında toplanabilen ihtiyari namazlar, farz namazların önünden veya arkasından kılınan, duhâ, evvâbîn, teheccüd gibi günün çeşitli vakitlerinde veya tahiyyetü'l-mescid, hâcet, istihâre, tövbe, sefer, kûsûf ve husûf gibi hayatta karşılaşılan ferdi veya sosyal bir ihtiyaca binaen kılınması tavsiye edilen sünnet veya mendup namazlardır. Bunlardan birinci grup zamana bağlı nâfileler, ikinci grup ise vakaya bağlı nâfileler olarak anlaşılabilir. Bir zamana veya sebebe bağlı olmadan, namaz formuna bağlı kalarak nâfile namaz kılmak da makbul görülmüştür.¹ Tesbih namazı ise bazı âlimler tarafından nâfile namazlar arasında sayılmakla birlikte ne özel bir zamanla ne de özel bir olayla ilişkilendirilmiş olması ve kılınış itibariyle diğer namazlardan belirgin şekilde farklı olmasıyla ihtilafa konu olmuştur.

Nâfile ibadetler manevi hayatı zenginleştirme ve güçlendirme fonksiyonuyla önem arz etmektedir. Farzlarla birlikte kılınan nâfile namazlar, farz namazların önünü ve arkasını tahkim ederek namazla elde edilmesi umulan manevi kazanımın nitelik ve niceliğini yükseltir. Günün belli vakitlerinde kılınması öngörülen nâfile namazlar, farz namazların arasında kalan vakitlerde farz-ı ayn veya farz-ı kifâye bir görevle meşgul olmayan kişilere, vaktini Allah'ı zikrederek değerlendirme fırsatı sunar. Belirli günlerde, olaylarda veya durumlarda kılınabileceği iddia edilen nâfile namazlar kulun rabbine yönelerek ona sığınması, şükretmesi ve yalvarması zeminini oluşturur. Bu sebeple ibadetlerini artırarak rabbiyle bağını güçlü tutmak isteyen Müslümanlar zorunlu dinî görevlerinin yanında nâfile ibadetlere de hayatında yer verebilir. Nâfile ibadet, ya meşruiyeti sabit olan bir ibadetin fazladan yapılmasıyla veya Hz. Peygamber'in bizzat öğrettiği bir ibadet formuyla icra edilir ve yapanın sevap kazanacağı ümit edilir.² Fakat Hz. Peygamber'den sonra, şekil, muhteva ve ismiyle özel bir ibadet belirlemek bid'at olarak tanımlanır ve bid'atin yerine getirilmesinden sevap umulmaz.³ Tesbih namazının durumu bu denklem içinde yer almaktadır.

¹ bk. Fahrettin Atar, "Nâfile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Aralık 2022).

² bk. Atar, "Nâfile".

³ bk. Rahmi Yaran, "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Aralık 2022).

Dinî literatürdeki yansımaları incelendiğinde tesbih namazının tarihi süreçte bazı farklı dinî eğilim sahipleri arasında tartışmalara neden olduğu anlaşılmaktadır. Klasik fıkıh literatüründe muhteva itibarıyla tesbih namazını ele alması beklenen eserlerin önemli bir kısmında tesbih namazından hiç bahsedilmemiştir. Tesbih namazını zikreden eserlerin büyük bölümü yorumsuz olarak rivayetleri zikretmiş veya rivayetler doğrultusunda tesbih namazını tarif ederek faziletine işaret etmekle yetinmiştir. Bazı eserlerde ise tesbih namazıyla ilgili geniş yorum ve tartışmalara yer verilmiştir. Tesbih namazıyla ilgili rivayetleri nakleden hadis metinleri ve onların şerhleri dışında Dârekutnî (öl. 385/995), Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071), Tâceddin es-Sübkî (öl. 771/1370) ve Leknevî (öl. 1304/1886) gibi bazı âlimlerin tesbih namazıyla ilgili rivayetleri toplayan ve değerlendiren risaleler kaleme aldığı bildirilmiştir.⁴ Fıkıh kitaplarında konuyla ilgili geniş açıklamalara yer veren fakihler arasında Hanefilerden İbn Âbidîn (öl. 1252/1836), Şafiîlerden Nevevî (öl. 676/1277) ve Şirbînî (öl. 977/1570), Hanbelilerden İbn Kudâme (öl. 620/1223) ve İbn Teymiyye (öl. 728/1328) zikredilebilir.⁵ Ayrıca mevzu hadisleri konu alan kitaplarda, tasavvuf alanında yazılmış eserlerde tesbih namazıyla ilgili değerlendirmeler yer almaktadır.⁶ Muasır âlimlerden Nûreddin Itr (öl. 2020), Câsim b. Süleyman ve Fazl Hasan Abbas (öl. 2011) yazdıkları eserlerde tesbih namazıyla ilgili kendilerinden önce yazılanları nakletmiş, rivayetleri hadis usulü açısından değerlendirmiş, özellikle son zikredilen müellif metin tenkidine de ağırlık vermiştir.⁷ Konu ile ilgili Türkçe yazılanlar arasında, rivayetlerin incelenmesi ağırlıklı bir yüksek lisans tezi ve ilgili DİA maddesi öne çıkmaktadır.⁸

⁴ bk. Fazl Hasan Abbas, *et-Tavzîh fi'ş-şalâteyi't-terâvih ve't-tesâbih* (Amman: Dâru'l-Furkân, 1408/1988), 161-174.

⁵ bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 2/27; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/54; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/458; Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 2/98; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ* (Medine: Mecme'ul-Melik Fehd, 1416/1995), 11/579.

⁶ bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966), 2/143-146; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-ahbâri (eḥâdîsi)'l-mevzû'a*, thk. Muhyiddin Misto (Beirut: Dâru'l Ma'rife, 1395/1975), 2/34-38; Muhammed b. Ali Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-maḥbûb ve vaşfi' çariki'l-mürîd ilâ maḳâmi't-teḥîd*, thk. Asım İbrahim el-Kiyâlî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/82; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İḫyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/187, 207.

⁷ bk. Nûreddin Itr, *Hedyü'n-Nebî fi'ş-şalavâti'l-hâşşa* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1985); Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Düserî, *et-Tenkîh limâ câe fi şalâti't-tesbîh* (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1407/1986); Fazl Hasan Abbas, *et-Tavzîh*, 143/212.

⁸ bk. Fatma Özmen, *Tesbîh Namazı Hadîsinin Tahkîk, Tahric ve Tenkîdi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Fahrettin Atar, "Tesbih Namazı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Haziran 2022).

Tesbih namazının özellikle bazı dinî gruplar içinde teşvik edildiği ve insanların tesbih namazı cemaatine davet edildiği görülmektedir. Birbirinden etkilenen cemaat talepleriyle ve cemaatini hoşnut etmeyi uman din görevlilerinin gayretleriyle tesbih namazı yaygınlaştırılmaktadır.⁹ Bazı dinî grupların temerküz ettiği camilerde görevliler Ramazan ayı boyunca teravihten sonra, özellikle kadın cemaatin rağbet ettiği tesbih namazı cemaatleri oluşturmaktadır. Daha yaygın görülen uygulama ise mübarek gecelerde özellikle Ramazan ayının 27. gecesinde cemaatle tesbih namazı kıldırılmasıdır. Tesbih namazının cemaatle kılınmasının mekruh olduğu¹⁰ yönündeki görüşleri etkisiz hale getirmek için “kıldırılmaya söz verdik nezir sayılır”, “bu gerçek manada bir cemaatle namaz değildir sadece imamın sesli okuyarak kılavuzluk yapmasıdır”, “nâfile bir namaza başlanıp bozulursa vacip hale gelir ve cemaatle kılınabilir” veya “insanları cemaate davet etmeden, beraber bulunan insanlar aralarından birini imam yapıp tesbih namazı kılabilirler” gibi hile-i şeriyelerle cemaatle tesbih namazı kılmayı teşvik edenler bulunmaktadır.¹¹ Bu ve benzeri fıkhi sınırları zorlayan yorumlar ve uygulamalar konunun fıkhıdaki yerini analiz ederek kamuoyunun dikkatine sunmayı gerekli kılmıştır.

Bu araştırmada tesbih namazıyla ilgili bugüne kadar yapılmış çalışmalar yeniden ele alınacak ve değerlendirilecektir. Tesbih namazı hakkındaki rivayetlerle ilgili yapılan senet ve metin tenkitlerine ilave tahlil ve tenkitler gündeme getirilecektir. Tarih boyunca ulemanın tesbih namazı ile ilgili görüşleri üzerinden yeni yorum ve tahliller yapılacaktır. Ayrıca günümüzde ilmihal ve fıkıh kitaplarında tesbih namazı hakkında kısa ve yorumsuz bilgilerin dinî hayattaki yansımalarına dikkat çekilecektir. Böylece “Müslümanın ibadet hayatında tesbih namazının yeri” sorusuna geniş bir arka plan değerlendirmesi olan bir cevap oluşturulmaya çalışılacaktır.

1. Tesbih Namazıyla İlgili Rivayetler

İçinde çokça tesbih ifadesi tekrarlandığı için tesbih namazı diye isimlendirilen namazla ilgili birbiriyle büyük benzerlik taşıyan ve hepsinin bir olguyu ifade etmesi

⁹ Bir il müftüsü cemaate verdiği sözü yerine getirerek tesbih namazı kıldırılmış ve şehrin yerel televizyonu canlı yayınlamıştır. Bir seyahat rehberi mübarek gecelerde Kudüs turu düzenleyerek kabileye kıldırıldığı tesbih namazlarını şahsi youtube kanalından yayınlamıştır. bk. “Kanal G -Tesbih Namazı - Kadir Gecesi Özel”, haz. Gönüllerin Kanalı; “Mescid-i Aksa Tesbih Namazı”, haz. Erkan Aydın.

¹⁰ Din İşleri Yüksek Kurulu, “Tesbih namazı cemaatle kılınabilir mi?” (Erişim 15 Haziran 2022); Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 205.

¹¹ Kayda geçen sorularda hilelere işaret bulunmaktadır. Dinimiz İslâm, “Tesbih namazı” (Erişim 15 Haziran 2022); Ehli Sünnet Büyükleri, “Tesbih namazı” (Erişim 15 Haziran 2022).

muhtemel bir dizi rivayet nakledilmiştir. Rivayetlerin isnadları sahabeden Abdullah b. Abbas'a, Fazl b. Abbas'a, Abbas'a, Ebû Râfi'a, Abdullah b. Amr'a, Abdullah b. Ömer'e, Abdullah b. Ca'fer'e, Ca'fer b. Ebi Tâlib'e ve Ali b. Ebi Tâlib'e dayandırılmıştır.¹² Bunlardan en meşhur olanı ve en yaygın nakledileni İbn Abbas'ın, babası Abbas'la ilgili olan anlatımıdır. Rivayetlerde Hz. Peygamber'in özel nitelikleri olan bir namazı çok kıymetli bir müjde ve ikram şeklinde muhatabı olan kişiye öğrettiği anlatılmıştır. Ebû Râfi' rivayetlerinde ve İbn Abbas rivayetlerinin bir kısmında bu namazın öğretildiği kişi Hz. Peygamber'in amcası Abbas'dır.¹³ İbn Abbas'ın diğer bir rivayetinde ve Abdullah b. Amr rivayetinde muhatap bizzat ravinin kendisidir.¹⁴ Ensarî (muhtemelen Cabir b. Abdullah veya *sâd* yerine *mim* 'Enmâr'¹⁵) ve İbn Ömer rivayetinde ise muhatap Hz. Peygamber'in amcaoğlu Ca'fer'dir.¹⁶ Ayrıca daha zayıf nakillerle aynı veya benzer rivayetler Abbas, Ca'fer, Ali, Fazl, Abdullah b. Ca'fer gibi sahabelere de isnad edilmiştir.¹⁷ Rivayetlerde; müjdeleme cümleleri, özel namazın tarifi, namazın büyük mükâfatı, namazın kılınma periyodu olmak üzere dört unsur, aşağıda nakledeceğimiz üzere, hadis rivayetlerinde pek rastlanmayan ilginç söz dizileriyle nakledilmiştir.

Tesbih namazıyla ilgili rivayetlerin hepsini zikretmek makale hacmini aşacaktır. Bu sebeple konuyu anlatmamıza katkısı olması için rivayetlerin en meşhuru olarak İbn Abbas'ın babası hakkındaki rivayetini ve en farklı rivayet olarak İbn Ömer'in Ca'fer hadisinin giriş bölümünü zikredeceğiz. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ey Abbâs, ey amcacığım! Sana bir ihsanda bulunmayayım mı? Sana bağışta bulunmayayım mı? Sana ikram etmeyeyim mi? Sana bu iyiliği yapmayayım mı? Şu on güzel işi yaparsan Allah senin evveliyle ahiriyle, eskisiyle yenisiyle, hatâen yapılanıyla kasten yapılanıyla, küçüğüyle büyüğüyle, gizlisiyle alenîsiyle bütün günahlarını bağışlar. Bu on güzel iş, her bir rekâta Fatıha sûresi ve bir sûre okuyarak dört rekât namaz kılman, birinci

¹² bk. Dûserî, *et-Tenkîh*, 7-53.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdükbâkî (b.y.: Dâru İhyai Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "İkâmetü's-Salât", 190; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Dâru'r-Risaletü'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Salât", 302; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Salât", 350.

¹⁴ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1416/1995), 3/14; Ebû Dâvûd, "Salât", 302.

¹⁵ bk. Muhammed b. Ali İbn Allan, *el-Fütûhâtü'r-rabbâniyye 'ale'l-Ezkâri'n-Neveviyye* (Kahire: Cem'iyetü'n-Neşr ve't-Te'lif el-Ezheriyye, ts.), 4/314.

¹⁶ Ebû Dâvûd, "Salât", 302; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şâhihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/464.

¹⁷ bk. Dûserî, *et-Tenkîh*, 7-53.

rekâta kıraati bitirince ayakta iken on beş kere *subhanalâahi velhamdülillâhi ve lâilâhe illallâhu vallâhu ekber* demen, sonra rükû yapıp, rükûda on kere, sonra başını rükûdan kaldırıp on kere, sonra secde edip secdede on kere, sonra başını secdeden kaldırıp on kere, sonra tekrar secdede on kere, sonra başını kaldırıp on kere aynı sözü söylemenle gerçekleşir. Böylece her bir rekâta yetmiş beş defa söylemiş olursun. Dört rekâtı aynı şekilde tamamlarsın. Eğer gücün yeterse bu namazı her gün bir defa kıl. Yapamazsan her Cuma günü bir kez kıl. Bunu da yapamazsan her ay bir defa kıl. Yine gücün yetmezse senede bir defa kıl. Buna da gücün yetmezse ömründe bir defa yaparsın.”¹⁸ Diğer rivayette Ca’fer b. Ebû Tâlib hakkında İbn Ömer’in naklettiğine göre Hz. Peygamber Ca’fer’i Habeşistan’a göndermiş ve dönüşünde onu kucaklayarak alından öpmüştür. Ardından müjde ifadeleriyle giriş yaparak Ca’fer’e tesbih namazını tarif etmiştir.¹⁹ Ca’fer’in kendine isnad edilen ve diğer sahabilerden nakledilen rivayetlerde yer ve zamanla ilgili her hangi bir işaret yoktur. Tesbih namazı rivayetlerinin on iki sahabiden otuzdan fazla tarikle nakledildiği kaydedilmiştir.²⁰

Tesbih namazı rivayetlerinin girişi muhatabına özel bir müjde verileceğini ima eden soru cümleleriyle yapılmıştır. Muhatabın Hz. Peygamber’in amcası Abbas olduğu İbn Abbas rivayetinde “يا عباس، يا عمّاه أأعطيك؟ أأمنحك؟ أأحبوك؟ أأفعل بك، عشر خصال” şeklinde; Ebû Râfi’ rivayetinde ise “يا عمّ أأحبوك، أأنفعك، أأصلك” şeklindedir. Birinde dört diğerinde üç ikram ve ihsan teklifi başındaki dikkat çekme sorusuyla zenginleştirilmiştir. Muhatap ve râvinin aynı kişi olduğu Abdullah b. Amr rivayetinde “أنتني غلام أأحبوك؟ أأمنحك؟ أأعطيك؟ قال: قلت: بلى، بأبي وأمي أنت يا رسول الله قال: فظننت أنه يعطيني عطية” Hz. Peygamber Abdullah’a ertesi gün gelmesini, kendisine bir iyilikte bir ihsanda bulunacağını söylemiş ve Abdullah kendisine bir hediye verileceğini düşünmüştür. Muhatabın İbn Abbas’ın kendisi olduğu rivayette ifade “يا غلام أأحبوك؟ أأمنحك؟ أأعطيك؟ قال: قلت: بلى، بأبي وأمي أنت يا رسول الله قال: فظننت أنه سيقطع لي قطعة من مال” şeklindedir. Ona da Hz. Peygamber “üç fiille ayrı ayrı sana bir ihsanda bulunayım mı?” diye sormuş ve İbn Abbas: “evet, anam babam sana feda olsun ya resûlallah” demiş ve Hz. Peygamber’in kendisine bir miktar mal vereceğini zannetmiştir. Muhatabın Hz. Peygamber’in amcaoğlu Ca’fer olduğu İbn Ömer rivayetinde “أأهب لك، أأبشرك، أأمنحك، أأتحفك؟” şeklinde yine dört ikram sorusuyla müjdeye dikkat çekilmiştir.

¹⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 302.

¹⁹ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 1/164.

²⁰ bk. Dûserî, *et-Tenkih*, 7-53; Özmen, *Tesbih Namazı Hadisi*, 6-40.

Ca'fer'in kendisine isnad edilen rivayette «أَلَا أَهْبُ لَكَ؟ أَلَا أَمْنَحُكَ؟ أَلَا أَخْذُوكَ؟ أَلَا أُوتِرُكَ؟» "«أَلَا أَهْبُ لَكَ؟ أَلَا أَمْنَحُكَ؟ أَلَا أَخْذُوكَ؟ أَلَا أُوتِرُكَ؟» müjde soruları dörtten sonra “elâ”, “elâ” şeklinde devamla işaret etmiş ve Ca'fer “iki denizin suyunu bana ihsan edecek zannettim” demiştir.²¹ İkrime'nin mürselinde ise «أَلَا أَمْنَحُكَ، أَلَا أُهْدِي لَكَ، أَلَا أُعْطِيكَ، أَلَا أُحْبُوكَ» şeklinde müjde soruları arka arkaya altı soruya kadar varmaktadır.²² Müjde için kullanılan farklı fiillerin anlamları birbirine yakın olmakla birlikte rivayetlerin çoğunda yer alan ve hadis külliyatında başka bir konuyla ilgili neredeyse hiç kullanılmamış olan «أَلَا أُحْبُوكَ؟» sorusu rivayetler için ortak bir aslı akla getirmektedir.

Rivayetlerde ikinci bir unsur olarak, kılınacak namazın kazandıracığı büyük mükâfat dikkati çekmektedir. Mükâfat müjdesi bazı rivayetlerde namazın tarifinden önce, bazılarında ise sonra zikredilmiştir. İbn Abbas rivayetinde Abbas'a verilen müjdede on haslet kazandıran bu namazı kılabilirsen “Allah senin günahlarından öncekini sonrakini, eskisini yenisini, hata ile işlediğini kasıtlı işlediğini, küçüğünü büyüğünü, gizlisini ve açığını affeder”, Taberânî'nin (öl. 360/971) İbn Abbas rivayetinde ise Abbas'a, “günahların denizin köpüğü kadar veya âlicin kumları²³ kadar olsa bile Allah affeder” denilmiştir.²⁴ Abdullah b. Amr'a verilen müjdede “günahın dünya ehlinin günahının en büyüğü bile olsa”; Ebû Râfi' rivayetlerinin bir kısmında “günahın âlicin kumları kadar dahi olsa, birinde ise “günahın denizin köpüğü kadar bile olsa” Allah tarafından affedileceği haber verilmiştir. Abdürrezzak'ın (öl. 211/826-827) Ca'fer'den naklettiği rivayette Hz. Peygamber Ca'fer'e, “günahların gökteki yıldızlar kadar, denizdeki damlalar kadar, âlicin kumların sayısı kadar, zamanın günlerinin sayısı kadar dahi olsa bu namazı kılman halinde Allah onları affeder” buyurmuştur. Mükâfat ifadeleri birbirinden farklı olsa da bütün ifadeler bu namaz için mübalağalı mükâfatlar vadedildiğini göstermektedir.

Rivayetlerin merkezi unsuru, tesbih namazı denilen uygulamanın tarifini içeren bölümdür. Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetlerin hepsinde namaz ana unsurları bakımından aynı şekilde tarif edilmiştir. Fakat Tirmizî'nin (öl. 279/892) Abdullah b.

²¹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Muşannef fi'l-ḥadîs*, thk. Habîbürrahman el-Âzamî (Hind: el-Meclisu'l-İlmî, 1403/1982), 3/123.

²² Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerḥu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Zühreyy eş-Şâviş (Dimeşk-Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1403/1983), 4/156.

²³ Âlic kumu çok olan bir yer ismi veya kum tepesi anlamındadır. bk. İbn Mâce, “İkametü's-salât”, 190.

²⁴ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 11/243.

Mübârek'ten (öl. 181/797) aktardığı tesbih namazı tarifi bir farklılık barındırmaktadır. Birinci tarife göre dört rekât olarak Fatıha ve sûreden sonra 15 defa, rükûda 10 defa, rükûdan doğrulunca 10 defa, ilk secdede 10 defa, iki secde arasında 10 defa, ikinci secdede 10 defa ve ikinci secdeden başını kaldırıncaya 10 defa olmak üzere her rekâta 75 defa *sübhânellâhii velhamdüülilâhi ve lâ ilâhe illallâhü vallâhü ekber* denir. Abdullah b. Mübârek'in tarifinde ise kıyamda, kıraatten önce ilk 15 tesbih, kıraatten sonra 10 tesbih söylenmekte ve bütün tesbihler bir sıra geriye kaydırılarak ikinci secdede 75 tamamlanmaktadır. Böylece İbnü'l-Mübârek'in tarifinde ikinci secdeden sonraki celse kaldırılmış ayrıca rükû ve secdede tesbih namazı tesbihlerinden önce diğer namazlarda mutata söylenen tesbihlerin söylenmesi de istenmiştir.²⁵ Her iki tarifte de toplam tesbih sayısı 300'dür. Taberânî'nin İbn Abbas'tan rivayet ettiği ve müjdenin muhatabının İbn Abbas olduğu anlatımda namazın sonunda teşehhütten sonra, selamdan önce okunmak üzere "اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ تَوْفِيقَ أَهْلِ الْهُدَى" diye başlayan uzunca bir dua nakledilmiştir.²⁶

Rivayetler içinde yer alan son unsur bahsedilen namazın kılınma zamanı ve periyodu ile ilgilidir. İbn Abbas rivayetinde Hz. Peygamber amcası Abbas'a bu namazı gücü yeterse günde bir, gücü yetmezse her Cuma bir defa, yine gücü yetmezse ayda bir, buna da gücü yetmezse yılda bir ve nihayet ona da gücü yetmezse ömründe bir defa kılmasını öğütlemiştir. Ebû Râfi'in rivayetinde ise Abbas, Hz. Peygamber'e her gün yapamazsam diye sorunca Hz. Peygamber Cuma günleri yapmasını, buna da gücü yetmezse ayda bir hatta yılda bir yapmasını tavsiye etmiştir. Abdullah b. Amr'ın Hz. Peygamber'in kendisine tavsiyesi olarak aktardığı haberde Hz. Peygamber ona bu namazı gün batıya yönelince kılmasını söylemiş râvi o saatte kılamazsam diye endişesini bildirince Hz. Peygamber, geceyi gündüze bağla diyerek sabah kılmasını işaret etmiştir. Daha zayıf bazı rivayetlerde namazın kılınma periyotlarına on beş günde bir, altı ayda bir gibi başka ara vakitler de eklenmiştir.²⁷

Tesbih namazıyla ilgili rivayetlerin senet ve metin açısından tenkidi konusunda oldukça fazla değerlendirme yapılmıştır. Değerlendirmeler senet üzerinde yoğunlaşmakla birlikte rivayetlerin muhtevası üzerinden de eleştiriler ve bu eleştirilerin savunmaları yapılmıştır. Yukarıda literatür bilgisi verilirken künyelerine işaret edilen tesbih namazıyla

²⁵ Tirmizî, "Salât", 350.

²⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, 3/14.

²⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şalâtü't-tesbîh*, thk. Ebu Abdillâh Firas b. Halil (Amman: ed-Dâru'l-Eseriyye, ts.), 51, 53.

ilgili eserlerde, rivayetlerde yer alan râvilerle ve hadisin metniyle ilgili değerlendirmelere ayrıntılı olarak yer verilmiştir.²⁸ Her bir rivayetle ilgili yapılan senet ve metin tenkitleriyle tesbih namazının varlığı ve yokluğu yönünde iki zıt görüş ve bu iki görüş arasındaki mutedil görüşler savunulmuştur. Tesbih namazı rivayetlerinin her bir râvisi üzerinde yapılan cerh ve ta'dil görüşleri ve bu görüşler doğrultusunda rivayetlerin sahih, hasen, zayıf, şâz, merdud, metruk, mevzu gibi değerlendirilmesi farklı görüşlere ulaşmaya imkân vermiştir. Konu üzerindeki tartışmalar bazı dönemlerde şiddetlenmiş ve taraflar birbirlerini dinde gevşek olmakla, dine ihanet etmekle veya bid'atlıkla suçlamıştır. Aşağıda mezhepler çerçevesinde tesbih namazıyla ilgili görüşler aktarılırken bu farklı bakış açıları yansıtılmaya çalışılacaktır.

2. Tesbih Namazıyla İlgili Fıkhî Görüşler

Tesbih namazıyla ilgili fıkhî görüşlerin tercihinde fakihlerin kişisel ve mezhebi bakış açılarıyla beraber rivayetlerle ilgili senet ve metin tenkitlerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Tesbih namazı ilk dönem fıkıh eserlerinde diğer nâfile namazlar kadar yer almamıştır. Ulaşabildiğimiz kaynaklara göre dört mezhep imamından tesbih namazından bahseden sadece Ahmed b. Hanbel'dir (öl. 241/855) ve o da olumsuz görüş beyan etmiştir.²⁹ Mezkûr rivayetlerde tesbih namazıyla ilgili büyük vaatlere rağmen Hz. Peygamber'in veya ashabının bu namazı kıldığına dair bir bilgi nakledilmemesi, Ebû Hanife, Malik ve Şafîi'den onunla ilgili bir görüş kayda geçirilmemesi olumsuz görüş sahipleri için destek noktaları oluşturmuştur. Kurucu imamlar dönemi fıkıh eserlerinde yer almayan tesbih namazı, zamanla görülen tartışmaların etkisiyle fıkıh eserlerinin bir kısmına girmiştir.

Hanefi fıkıh eserlerinde tesbih namazına genellikle "nâfile namazlar" başlığı altında değil "namazın mekruhları" konusu içinde namazda ayetlerin ve tesbihlerin sayılmasının mekruh olup olmadığı bağlamında temas edilmiştir. Kâsânî'den (öl. 587/1191) başlayarak *Hidâye* şârihleri Bâbertî (öl. 786/1384) ve Aynî (öl. 855/1451) tarafından tesbih namazına aynı bağlamda temas edilmiş ve namazı bozacak derecede "ameli kesir" oluşturmadan tesbihlerin sayılmasının meşruiyetine, tesbih namazında da sayılması gereken tesbihlerin bulunması destek olarak zikredilmiştir.³⁰ *Binâye*'de ayrıca nâfile namazlar arasında tesbih namazı isim

²⁸ bk. Dûserî, *et-Tenkih*, 58-98; Fazl Hasan Abbas, *et-Tavzîh*, 168-212; Özmen, *Tesbih Namazı Hadisi*, 6-66.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Mesâ'il*, thk. Züheyr eş-Şaviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1401/1981), 89.

³⁰ bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/216; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-*

olarak zikredilmiştir. Hanefi fıkıh eserlerinde tesbih namazının faziletini zikrederek kılınmasını tavsiye eden ilk ifadeye İbn Nüceym'e (öl. 970/1563) ait *el-Bahru'r-râik*'te rastlanmaktadır. O, tesbih namazının sika râviler tarafından rivayet edildiğini, sevabı büyük, faydası çok, mübarek bir namaz olduğunu zikrettikten sonra İbn Abbas'tan gelen rivayeti nakletmiş, rivayetin birçok tarikle geldiğini ve bir grup âlim tarafından sahih sayıldığını belirtmiştir.³¹ Haskefî (öl. 1088/1677) nâfile namazlar sayarken "üç yüz tesbihle dört rekât tesbih namazı ki fazileti büyüktür" ifadesiyle yetinmiş fakat İbn Abidin (öl. 1252/1836) o ifadenin açılımında tesbih namazıyla ilgili geniş açıklamaya yer vermiştir. Onun değer verdiği görüşlere göre tesbih namazı ile ilgili rivayetler tarikleriyle birlikte hasen derecesine ulaşmıştır ve bu rivayetlere uydurma diyenler vehim içindedir. Tesbih namazında namütenahi faziletler bulunmaktadır. Bazı muhakkik âlimler, bu namazın faziletini reddederek kılınmaması dinde gevşeklik olarak görmüşlerdir. Namazın şeklini değiştirdiği gerekçesiyle tesbih namazının mendup olmasına karşı çıkmak hasen derecesine ulaşmış rivayetler karşısında geçersizdir. Zayıf bir nakle göre İbn Abbas'a tesbih namazında hangi sûrelerin okunacağı sorulmuş, o da et-Tekâsür, el-Asr, el-Kâfirûn ve el-İhlâs diye cevap vermiştir. Namazın adından mülhem olarak tesbih namazında el-Hadîd, el-Haşr, es-Saff ve et-Tegâbün sûrelerinin okunmasının faziletli olduğu söylenmiştir.³² Hanefi fakih ve muhaddis Leknevî tesbih namazıyla ilgili uzun bir savunma yapmış ve tesbih namazı rivayetlerini mevzu gören İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), İbn Teymiyye ve Şevkânî (öl. 1250/1834) çizgisini sert bir şekilde eleştirmiştir.³³ Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971) tesbih namazının tarifini vermiş, faziletinin yüksekliğine işaret etmiş, rivayetlerde geçtiği şekilde, haftada, ayda veya ömürde bir defa kılınmasını tavsiye etmiştir.³⁴ Bu çerçevede tesbih namazıyla ilgili Hanefilerin nihai görüşü onun ferdi olarak kılınan mendup/nafile namazlar içinde olduğu yönündedir.

Maliki mezhebi ilk dönem eserlerinde ve fıkıh kitaplarının çoğunluğunda tesbih namazından hiç bahsedilmemiştir. Fakat bir mutasavvıf olan Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996)

Hidâye (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/418; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 2/464; 2/522.

³¹ Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/32.

³² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/27.

³³ bk. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm Leknevî, *el-Âsârü'l-merfû'a fi'l-aḥbâri'l-mevzû'a*, thk. Muhammed es-Sâid Besyûnî Zağlûl (Bağdâd: Mektebetü's-Şark el-Cedîd, ts.), 123-139.

³⁴ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 206-207.

tesbih namazının Cuma günleri gece ve gündüz iki defa kılınmasının müstehab olduğunu ve gündüz tek selamla, gece iki selamla kılınması gerektiğini ifade etmiştir.³⁵ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) Tirmizî üzerine yazdığı şerhte, Abdullah b. Mübârek'in tesbih namazıyla ilgili görüşünün delil olamayacağını, Ebû Râfi' rivayetinin ise zayıf olduğunu belirterek tesbih namazına olumsuz yaklaşmıştır.³⁶ Buna mukabil Kādî İyâz (öl. 544/1149) tesbih namazını, sefer, istihare, hacet gibi bir sebebe bağlı tatavvu namazlar arasında saymıştır.³⁷ İbn Cüzey (öl. 741/1340) tesbih namazını nâfile namazlar arasında saymış fakat ilgili rivayetin zayıflığına dikkat çekmiştir.³⁸ Hattâb (öl. 954/1547), Kādî İyâz'ı takip ederek tesbih namazını nâfile namazlar arasında zikretmiştir.³⁹ Muhammed el-Emir (öl. 1232/1817), Tirmizî'deki rivayetleri naklettikten sonra İbn Arabî'nin görüşlerine yer vermiş ve Kādî İyâz dışındaki Maliki âlimlerin İbn Arabî'ye itimat ederek tesbih namazını müstehap saymadıklarını belirtmiştir.⁴⁰ Buna mukabil sûfi bir fakih olan Sâvî (öl. 1241/1825), tesbih namazını ömründe bir kere bile kılanın sorgusuz cennete gireceğini, bu sebeple özellikle Cuma geceleri ve Ramazan geceleri tesbih namazı kılmanın faziletli olacağını vurgulamış ve mezhepte faziletli görüldüğü şekliyle namazı ikişer rekât halinde kılıp ardından hadiste belirtilen duanın yapılmasını tavsiye etmiştir.⁴¹

Şafiî fıkıh eserlerinde tesbih namazı mezhebin ilk dönem fıkıh eserlerinde yer almamıştır. Sonraki eserlerde tesbih namazıyla ilgili rivayetlere olumlu ve olumsuz bakanlar olmuştur. Tesbih namazını ilk zikreden Şafiî fakih İbnü'l-Mehâmîlî (öl. 415/1024) tesbih namazını sünnet namazlar arasında saymış⁴² ve bu namazı tarif etme amacıyla İkrime'nin İbn Abbas'tan rivayetini yorumsuz olarak aktarmıştır.⁴³ Gazzâlî (öl. 505/1111) tesbih namazının müstehab olduğunu tasavvufî yönü ağır basan *İhya'*da dile getirmiş Hz. Peygamber'in tavsiyesi üzerine amcası Abbas'ın Cuma günleri zevelden sonra bu namazı

³⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/82.

³⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahevzî fi şerhi't-Tirmizî*, thk. Cemal Maraşlı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/266-267.

³⁷ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kādî İyâz, *el-İ'lâm bi-hudûdi kavâ'idü'l-İslâm (el-Kavâ'id)*, nşr. M. Sâdik el-Minşâvî, Mahmûd Abdurrahman Abdülmün'im (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1416/1995), 48.

³⁸ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye* (b.y.: y.y., ts.), 33.

³⁹ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 1/381.

⁴⁰ Muhammed el-Emîr el-Maliki, *Đav'u's-şumû' şerhu'l-Mecmû'*, thk. Muhammed Mahmud (Nuakşot: Mektebetü'l-İmam Malik, 1426/2005), 1/273.

⁴¹ Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Bulğatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 4/788-789.

⁴² Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Mehâmîlî, *el-Lübâb fi'l-fıkḥ*, nşr. Abdülkerîm b. Suneytân el-Amrî (Medine: Dâru'l-Buhârî, 1416/1995), 93.

⁴³ İbnü'l-Mehâmîlî, *el-Lübâb fi'l-fıkḥ*, 145.

kıldığını belirtmiştir.⁴⁴ İbnü's-Salâh'a (öl. 643/1245), "imam cemaate tesbih namazı kıldırırsa sevap umar mı?", "tesbih namazı bid'at midir, sünnet midir?", "tesbih namazı Cuma gecelerine tahsis edilebilir mi?" soruları sorulmuştur. İbnü's-Salâh mezkûr sorulara cevaben; tesbih namazının, birbirini destekleyen ve emsaliyle özellikle ibadetler ve fezâil konusunda amel edilebilen hasen rivayetlerle sabit bir sünnet olduğunu; kılan ve kıldırmanın sevaba nail olacağını fakat kılınmasının Cuma gecelerine tahsis edilmesinin doğru olmayacağını söylemiştir.⁴⁵ Nevevî *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* isimli eserinde tesbih namazıyla ilgili kendisine ulaşan bilgileri nakletmiş ve bu konudaki fıkhî görüşünü açıklamayı *el-Mecmû'* isimli eserine bırakmıştır.⁴⁶ *el-Ezkâr* isimli eserinde ise tesbih namazıyla ilgili olumlu ve olumsuz görüşlere genişçe yer vererek Dârekutnî'den kendisine ulaşan "sûrelerin fazileti konusundaki en sahih bilgi İhlas suresinin fazileti, namazların fazileti konusundaki en sahih bilgi tesbih namazının faziletidir" sözünü aktarmış ve bu ibarenin tesbih namazı hadisinin sahih olduğu anlamına gelmediğini, mevcut rivayetler içinde "rivayetlerin en sahihi yani en az zayıf olanı" anlamına geleceğini açıklamıştır.⁴⁷ *Mecmû'* isimli eserinde ise kendi kanaatini ön plana çıkararak tesbih namazıyla ilgili rivayetin zayıf olduğunu, amel edilmeyi gerektirecek sabit bir hadis olmadan namazın bilinen düzenini değiştirmenin doğru olmadığını belirtmiştir.⁴⁸ İbn Hacer, tesbih namazıyla ilgili rivayetlerin tamamının zayıf olduğunu, sadece İbn Abbas rivayetinin hasen şartına yaklaştığını fakat onun da şaz olduğunu açıklamıştır.⁴⁹ Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520) konuyla ilgili geçmiş olumlu ve olumsuz görüşleri nakletmekle yetinmiş; Şirbînî ise olumsuz görüş sahiplerini vehim ve hata içinde görmüş, tesbih namazının güzel bir sünnet olduğunu savunmuştur.⁵⁰

Hanbeli mezhebi fakihlerinin tesbih namazı ile ilgili rivayetlere bakışını büyük ölçüde konuyla ilgili Ahmed b. Hanbel'den nakledilen haberler biçimlendirmiştir. Oğlu Abdullah'ın naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel tesbih namazıyla ilgili rivayetleri ve ona

⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1/187.

⁴⁵ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, thk. Muvaffak Abdullah Abdülkâdir (Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hukm, 1407/1987), 1/235-236.

⁴⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/144.

⁴⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 1/186.

⁴⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/54.

⁴⁹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîşü'l-ḥabîr fi tahrici eḥâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*, thk. Ebu Asim Hasen b. Abbas b. Kutb (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 2/14.

⁵⁰ bk. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Ġurerü'l-behiyye fi şerhi'l-Behcetü'l-Verdiyye* (Kahire: Matbaatü'l-Meymeniyye, ts.), 1/396; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/458.

bağlı olarak tesbih namazını sabit görmemiştir.⁵¹ Hadis ricali ilminde öne çıkan âlimlerden Ukaylî (öl. 322/934), tesbih namazının varlığını ispatlayan bir hadisin olmadığı kanaatini zikretmiştir.⁵² İbnü'l-Cevzî konuya, hadis diye uydurulan rivayetleri derlediği *Mevzûât* isimli eserinde yer vermiş ve kendisine ulaşan senetlerdeki râvilerin bir kısmını cerh ederek bu rivayetlerle tesbih namazının sabit olmayacağını ifade etmiştir.⁵³ İbn Kudâme, önce Ahmed b. Hanbel'in tesbih namazıyla ilgili "bu konuda sahih bir haber yoktur" diyerek reddetmesini aktarmış sonra İbn Abbas hadisini naklederek Ahmed b. Hanbel müstehap saymasa da bir kişinin bu namazı kılmasında beis olmayacağını çünkü nâfileler ve fezâil konularında hadisin sıhhatinin aranmayacağını ifade etmiştir.⁵⁴ İbn Teymiyye tesbih namazını en açık reddedenlerdendir. Ona göre bazı âlimler doğru kabul etse de tesbih namazıyla ilgili haberler gerçek dışıdır, ilim ehlinin ittifakıyla uydurma ve yalandır. Bu sebeple imamlar onları delil olarak almamış hatta Ahmed b. Hanbel tesbih namazını mekruh görmüştür. Malik, Ebû Hanife ve Şafiî bu rivayetleri hiç zikretmemiştir. Mezhep içinde müstehap görenlerin görüşü kendi tercihleridir. Maruf namazlarda ikinci secdeden sonra uzun oturular usule aykırıdır. Böyle bir hadisle usul değiştirilemez. İbnü'l-Mübârek de aslı olmayan rivayetlerle sünnetin sabit olmayacağını bildiği için tesbih namazının tarifini meşru namaza uygun olarak değiştirmiştir. Çünkü zayıf veya uydurma rivayetlerle namazın şeklinin değiştirilmesi uygun değildir.⁵⁵ İbn Müflih (öl. 884/1479), eserini şerh ettiği müellif İbn Kudâme'nin fezâil konusu olduğu için tesbih namazı hadisiyle amel edilmesinde beis görmediğine işaret etmiş fakat kendisi Ahmed b. Hanbel'in görüşünü esas alarak bu rivayetle amel edilemeyeceğini savunmuştur.⁵⁶ İbnü'n-Neccâr (öl. 972/1564), tatavvu namazları anlattığı bölümün sonunda tesbih namazının bu namazlar arasında olmadığını açıklamıştır.⁵⁷ Âsimî de (öl. 1392/1972), İbn Teymiyye'nin ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) görüşlerine referansla bu tür zayıf bir haberle amel etmenin caiz olmadığını ve

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Mesâ'il*, 89.

⁵² Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Đu'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1984), 1/124.

⁵³ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/143-146.

⁵⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/98.

⁵⁵ bk. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Cami'atü İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1406/1986), 7/434; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1987), 5/344; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/579.

⁵⁶ bk. Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdi' fi şerhi'l-Muğni'* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/32-33.

⁵⁷ Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Fütühî İbnü'n-Neccâr, *Münteha'l-irâdât*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999), 1/276.

ibadetlerde asıl olan butlan olduğu için ancak Hz. Peygamber'in öğrettiği şekilde Allah'a ibadet edilebileceğini ifade etmiştir.⁵⁸

Tesbih namazıyla ilgili güncel görüşler klasik yaklaşımların devamı niteliğindedir. *Kuveyt Fıkıh Ansiklopedisi'*nde ve *TDV İslam Ansiklopedisi'*nde tesbih namazını müstehab, mubah-caiz ve gayrimeşru-mekruh gören görüşler yorumsuz nakledilmiştir.⁵⁹ Said Havva (öl. 1989) tesbih namazının Hanbelilerde caiz bir namaz olmakla birlikte dört mezhebe göre meşru; hükmünün ise Ahmed b. Hanbel'e göre, müstehab değil, caiz ve me'cûr; Malikilerde nâfile; Hanefilerde ve Şafiîlerde gayri müekked sünnet olduğu çıkarımına varmıştır.⁶⁰ Ancak bu çıkarım Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezhepleri içinde tesbih namazını asılsız, mekruh veya bid'at sayan görüşlerin de bulunduğu hatırlanarak değerlendirilmelidir. Suudi Arabistan Müftüsü İbn Bâz (öl. 1999) ve talebesi İbn Useymin (öl. 2001), Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'nin görüşlerini temel alarak tesbih namazının bid'at olduğunu ve kılınmasının caiz olmadığını savunmuştur. İbn Bâz tesbih namazı ile ilgili rivayetlerin sıhhati konusunda ihtilafa işaret ederek bu rivayetlerin mevzu olduğu görüşünü tercih etmiş, aynı zamanda namazla ilgili diğer rivayetlere aykırı görerek münker saymıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in ve Ashabının kıldıkları farz ve nâfile namazlar içinde böyle bir namaz bulunmadığı için tesbih namazının kılınmaması gerekir.⁶¹ İbn Useymin'in tesbih namazına karşı olumsuz yaklaşımında temel iddia ve delilleri; ibadetlerde asıl olanın hazır ve men olması, böyle bir ibadetin sıhhati şüpheli ve zayıf rivayetlerle sabit olmayacağı, tesbih namazının yapısıyla, içeriğiyle ve vakitleriyle şaz olduğu ve şayet böyle bir namaz olsaydı tabîinden İbnü'l-Mübârek'e kadar bu namazın gizlenemeyeceği, şeklindedir.⁶² İbn Useymin tesbih namazıyla ilgili başka bir açıklamasında rivayetlerdeki ibadetle mütenasip olmayan zaman dilimlerini hatırlatarak ibadetlerin manevi faydaları için devamlılığın esas olduğuna dikkat çekmiş ve ölçüsüz sevap vaatlerine rağmen bu namazın Müslümanlar arasında meşhur olmamasının rivayetlerin zayıflığından kaynaklandığını ifade etmiştir.⁶³ İlmihallerde tesbih namazının

⁵⁸ Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî, *Hâşiyetü'r-Ravzi'l-mürbi' şerhi Zadi'l-müstekni'* (b.y.: y.y., 1397/1977), 2/223.

⁵⁹ Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1404-1427/1984-2006), 27/150-151; Atar, "Tesbih Namazı".

⁶⁰ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi's-sünne ve fıkhihâ* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1414/1994), 3/1178-1179.

⁶¹ bk. Abdulaziz İbn Bâz, *Fetâvâ Nûrun 'ale'd-derb*, thk. Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir (b.y.: y.y., ts.), 11/93-103.

⁶² Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Liķâü'l-bâbi'l-meftûh* (b.y.: el-Mektebetü'ş-Şâmîle, 1421/2000), 171/17.

⁶³ bk. Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Mecmû'u fetâvâ ve resâ'ili'ş-Şeyh Muhammed b. Şâlih el-Useymin* (Riyad: Dâru'l-Vatan-Dâru's-Süreyya, 1413/1993), 14/323-330.

mendup-müstehap bir namaz olduğu zikredilmiş ve tarifi verilmiştir.⁶⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu da tesbih namazının mendup bir namaz olduğunu fakat teravih namazı gibi cemaatle kılınabileceğine dair bir nebevi bilgi gelmediği için cemaatle kılınmasının mekruh olduğunu açıklamıştır.⁶⁵

Hz Peygamber'in öğrettiği özel namazlar hakkında bir eser kaleme alan Nurettin Itr, eserinde tesbih namazına da yer vermiştir. Itr, tesbih namazıyla ilgili rivayetlerin senet değerlendirmelerini zikrettikten sonra bazı rivayetlerin hasen derecesinde olduğunu ve bu durumda "sahih li-gayrihi" sayılarak bu rivayetlerle amel edilebileceğini ifade etmiştir.⁶⁶ Hadisin metin değerlendirmesiyle ilgili tartışmalara değinmeyen ve bu alanda bir tereddüt gündeme getirmeyen Itr rivayetlerin tesbih namazının meşruiyetine delalet ettiğini ifade etmiştir.⁶⁷ Mübârekfûri de (öl. 1993) tesbih namazı rivayetleriyle ilgili değerlendirmesinde: "Doğrusu tesbih namazıyla ilgili rivayetler mevzu veya yalan olmak bir yana zayıf bile değildir, bence hasen olduğunda hiç şüphe yoktur, hatta şahit rivayetlerle birlikte sahih li-gayrihi sayılabilir." demiştir.⁶⁸

Tesbih namazı hakkında müstakil bir eser kaleme alan Câsim Süleyman, ilgili rivayetlerin bütün tariklerini ve râvi değerlendirmelerini, kendisinden önce konuyla ilgili yapılmış olan tartışmaları çok geniş bir şekilde ele almıştır. Casim Süleyman'ın rivayetler hakkında naklettiği değerlendirmeler ve fukaha görüşleri onun, ilgili rivayetlerin bir kısmının amel edilebilecek derecede sahih olduğuna ve tesbih namazının mendup namazlar arasında olduğuna kani olduğunu göstermektedir. Onun nakillerinde özellikle dikkati çeken Ahmed b. Hanbel'in tesbih namazını reddeden yaklaşımdan döndüğü ve İbnü'l-Cevzî, Nevevî ve İbn Hacer'in konuyla ilgili çelişkili görüşler zikrettikleri ve son görüşlerinin tesbih namazını faziletini teslim etme yönünde olduğu şeklindeki ifadelerdir.⁶⁹ Ona göre tesbih namazı rivayetlerinin metnine dönük iki eleştiri ön plana çıkmaktadır. Birincisi, tesbih namazını kılana verilen mükâfatın geçmiş ve gelecek bütün günahları temizleyecek kadar büyük olması; ikincisi, kılınış şekli açısından diğer namazlara benzememesidir. Birinci

⁶⁴ bk. Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 206-207; H. Yunus Apaydın, "Namaz", *İlmihal I* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 319.

⁶⁵ Din İşleri Yüksek Kurulu, "Tesbih namazı nasıl kılınır?", *www.kurul.diyaret.gov.tr* (Erişim 15 Haziran 2022); Din İşleri Yüksek Kurulu, "Tesbih namazı cemaatle kılınabilir mi?"

⁶⁶ Nûreddin Itr, *Hedyü'n-nebi*, 232.

⁶⁷ Nûreddin Itr, *Hedyü'n-nebi*, 233.

⁶⁸ Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm el-Mübârekfûri, *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhi Mişkâti'l-Meşâbih* (Varanasi: el-Câmiatü's-selefiyye, 1404/1984), 4/374.

⁶⁹ bk. Dûserî, *et-Tenkîh*, 64-94.

eleştiriye cevap olarak Sahihayn'da bu rivayetkilere benzer büyük sevap vaatleri bulunan veya geçmiş ve gelecek günahlara kefarete olacağı bildirilen faziletli amellere dair rivayetler bulunduğunu örneklerle zikretmiş ve bir ibadetin sevabının büyüklüğünün o ibadetin zorluğuna kolaylığına, büyüklüğüne veya küçüklüğüne bağlı olmadığını belirtmiştir. İkinci eleştirinin cevabında ise tesbih namazında diğer namazlara benzemeyen unsurun istirahat celsesinin biraz uzun olması olduğunu belirterek cevabını istirahat celsenin aslen meşru olması ve nâfile namazlarda oturmanın caiz olması üzerine kurmuştur. İlâveten küsuf namazında bir rükû içinde iki rükû bulunduğu için diğer namazlara aykırılığın daha fazla olduğunu hatırlatarak tesbih namazındaki istirahat celsesinin küsuf namazındaki ikinci rükû gibi olduğunu iddia etmiştir.⁷⁰

Tesbih namazı hakkında kitap kaleme alan bir başka isim Fazl Hasan Abbas ise yaptığı değerlendirmeler sonucunda tesbih namazı hakkındaki rivayetlerin senet ve metin yönünden sorunlu olduğu kanaatine ulaşmıştır. Fazl Hasan, tesbih namazının sübûtunu savunanların dile getirdiği "Ahmed b. Hanbel tesbih namazını reddeden görüşünden dönmüştür", "Ukaylî hükümlerinde aşırılığa kaçmıştır", "İbn Arabî muhaddis değildir", "İbn'ül Cevzi'nin rivayetleri mevzu saymada acelecidir", "İbn Teymiyye'nin ve Şevkânî'nin sözlerine itibar edilmez", "Nevevî ve İbn Hacer tesbih namazı konusunda olumlu şeyler de söylemiştir" gibi söylemleri tek tek değerlendirerek bunların isabetsiz olduğunu açıklamıştır. Ona göre Ahmed b. Hanbel görüşünden dönmemiş, Nevevî ve İbn Hacer nihâî görüş olarak tesbih namazı rivayetlerini bütünüyle zayıf görmüşlerdir.⁷¹ Fazl Hasan tesbih namazı rivayetlerinde "elâ" kelimesinin tekraren kullanılmasını, tesbih namazına güç yetirememe durumunu, vakit konusundaki garabeti, nâfile namazların umum sığıması ile gelmesine aykırı oluşunu, namaz içinde sayma yokken onda sayma oluşunu, sayma ve diğer sebeplerle namazının huşûunu bozan unsurlar bulunmasını ve büyük sevap vaadini tenkit etmiştir.⁷²

3. Değerlendirme

İbadetler taabbüdidir. Şekil ve şartları beyan edilen bir ibadet ancak Allah tarafından konulur ve Hz. Peygamber tarafından beyan edilir, gösterilir, öğretilir. Allah Resulü farz ibadetlerin yanında Allaha kurbiyyet maksadıyla farz ibadetler cinsinden nâfile ibadetler de

⁷⁰ Dûserî, *et-Tenkih*, 62-63.

⁷¹ bk. Fazl Hasan Abbas, *et-Tavzîh*, 156-161.

⁷² bk. Fazl Hasan Abbas, *et-Tavzîh*, 173-180.

yapmış ve nafile ibadetler ümmeti için vucûbiyet ifade etmediği için onların isim ve muhtevalarını bağlayıcı bir şekilde beyan etmemiştir. Bu sebeple bazı nafile namazların isimleri, rekât sayıları ve kılınış şekilleriyle ilgili farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak tesbih namazının ilk nesillerden itibaren ameli olarak uygulandığı ve nakledildiğine dair bir bilgi bulunmadığı için kökten varlığı veya yokluğu tartışmaya açılmıştır.

Tesbih namazı ile ilgili rivayetlerin senetleriyle ilgili ayrıntılı değerlendirmelerin özeti İbn Abbas'tan gelen ve Hz. Peygamber'in amcası Abbas'a muhatap aldığı bildirilen rivayet dışındaki rivayetlerin zayıf olduğunda ittifak edilmiş olmasıdır.⁷³ İbn Abbas rivayetinin de zayıf olduğu görüşünde olanlar bulunmakla birlikte hasen ve amel edilebilir nitelikte olduğu kanaatinde olan muhakkikler de bulunmaktadır.⁷⁴ Öte yandan bazı şartlarla zayıf hadisle amel edilebileceği, muhaddislerin zayıf dediği bir rivayetinin fakihlerce makbul veya merdud olabileceği ifade edilmektedir.⁷⁵ Bununla birlikte senetleri dışında metinleriyle de tenkide uğrayan ve Nevevî, İbn Hacer gibi fakih muhaddisler tarafından bütünüyle zayıf görülen⁷⁶ rivayetlerle birçok özelliğiyle diğer namazlardan farklı olan tesbih namazının şer'an sabit bir namaz olarak görülmesi tartışmalıdır.

Tesbih namazının değerlendirilmesinde kabul ve ret yönünde iki güçlü eğilim ve bir de iki görüş arasında bulmaya çalışan uzlaştırmacı yaklaşım dikkati çekmiştir. Genel olarak isbat eden tarafta bizzat sûfî olan veya sûfî eğilimleri olan fakihler, eser olarak da tasavvufi eserler ön plana çıkmaktadır. İspat eğiliminin en önemli dayanağı konu ile ilgili çok sayıda rivayetinin birbirini desteklemesidir. İnkâr eden tarafta ise ehli hadis ve selefi eğilimli fakihler dikkati çekmektedir. Ret eğiliminin en önemli dayanağı ise rivayetlerin zayıf veya mevzu olduğu yönündeki görüşler ve ilk nesillerde böyle bir namazın kılındığına dair bir delilin bulunmamasıdır. Bu iki grup arasında, konuya tereddütle yaklaşmakla birlikte, kılınmasında sakınca görmeyenler veya tesbih namazını hiç konu edinmeyenler bulunmaktadır. Tesbih namazı taraftarlarının diğer tarafı dinde gevşeklikle suçlaması, karşıtlarının ise diğerlerini bid'atçılıkla suçlaması konunun hassasiyetini göstermektedir.

Rivayetlerde çok önemli ve kıymetli bir müjde olarak öğretildiği ifade edile tesbih namazını Hz. Peygamber'in, bu namazın öğretildiği rivayet edilen sahabenin, onlardan

⁷³ bk. Nüreddin İtr, *Hedyü'n-nebi*, 235-345; Dûserî, *et-Tenkih*, 6-52; Fazl Hasan Abbas, *et-Tavzih*, 184-210.

⁷⁴ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ*, 1/235.

⁷⁵ bk. Mahmut Demir - Mehmet Emin Özafşar, "Zayıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Nisan 2023).

⁷⁶ bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/54; İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîşü'l-ḥabîr*, 2/14.

öğrenen diğer ashabın veya tâbiîn neslinden âlimlerin ya da mezhep imamlarından birinin kıldığına dair bir bilgi nakledilmemiştir.⁷⁷ Sadece tebeu't-tâbiîn âlimlerden İbnü'l-Mübârek'in bu namazı faziletli gördüğüne dair (kıldığına değil) bir rivayet nakledilmiştir. Hz. Peygamber'in kendi yapmadığı bir ibadeti tavsiye etmeyeceği ve Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği bu kadar fazileti yüksek bir namaza ilk nesillerin lakayt kalmayacağı hususu dikkate alındığında bu delilin tesbih namazının sübutunu sorgulatan en önemli delil olduğu anlaşılmaktadır.

Rivayetlere göre Hz. Peygamber tesbih namazını sadece belli kişilere bireysel olarak öğretmiştir. En yaygın nakledilen ve kullanılan rivayette öğretilen kişi Hz. Peygamber'in amcası Abbas, diğerleri amcaoğulları Abdullah b. Abbas, Fazl b. Abbas, Ca'fer b. Ebû Tâlib, Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Ca'fer ile Abdullah b. Amr b. As ve ismi üzerinde ihtilaf edilen bir sahabidir. Bu durum iki sorunu göstermektedir. Birincisi, peygamberlerin sıfatlarında olan tebliğ sıfatı gereği dinî tebliğ açık ve genel olmasına rağmen bir ibadetin sadece belli kişilere öğretilmesi; ikincisi peygamberlerin dinin getirdiği rahmeti herkese eşit sunması ve bütün inananları eşit şekilde kucaklaması tabii iken bu rivayetlerde belli yakınlarla özel bir dinî kurtuluş reçetesi sunulmasıdır.

Rivayetlerin söz dizimi, abartı ve sunîlik hissi uyandırmaktadır. İkrâmı müjdelemek üzere tekrarlanan müteradif sorular, ortalama üç-dört fiil, bir rivayette altı fiille ifade edilmiştir. Mükâfatın büyüklüğünü belirtmek için affedilecek günah "evveliyle ahiriyle, eskisiyle yenisiyle, hatâen yapılanıyla kasten yapılanıyla, küçüğüyle büyüğüyle, gizlisiyle alenîsiyle", "denizin köpüğü", "kum yığını", "işlenebilecek günahın en büyüğü" kadar bile olsa şeklinde tavsif edilmiştir. Namazın kılınma periyodu her gün bir defa ile başlamış güç yetirilemezse haftada bir defa, ayda bir defa, yılda bir defa ve ömürde bir defa şeklinde belirtilmiş; bazı rivayetlerde ise on beş günde bir, iki ayda bir, altı ayda bir şeklinde ilave zaman aralıkları da zikredilmiştir.

Tesbih namazında bir rekâta yetmiş beş ve dört rekâta üç yüz defa aynı cümlenin tekrarı ve sayılması söz konusudur. Bir, üç, beş, yedi gibi söylenmesi tavsiye edilen ve belli bir sayı şartı koşulmayan namaz tesbihlerinin sayılmasının namazın huşûunu bozarak

⁷⁷ Gazzâlî'nin yukarıda 44. dipnotta kaynağı zikredilen "Abbas Cuma günleri zevalden sonra bu namazı kıları" şeklindeki aktarımına başka bir kaynaktan rastlanmamıştır.

kerahete sebep olacağı düşünülmüş ve fıkıh eserlerinde müzakere edilmiştir.⁷⁸ Farz ve nâfile namazlarda tesbih yerleri rükû ve secde halidir, buralarda tesbih söylenmesi sünnettir, söylenecek tesbihlerin sayısı ortalama bir rakam olarak üçtür. Fakat kişinin durumuna göre bir, üç, beş, yedi defa söylenebileceği beyan edilmiştir. Tesbih namazında 15, 10, 75 ve 300 rakamları kesin bir ifadeyle belirtilmiştir. Bu durumda bir defada söylenmesi gereken on beş ve on adet tesbihin sayılması gerekir. Sayma işlemi parmak uçlarıyla veya kalben yapılırsa dahi namaz içinde dikkat, tesbih, tahmid, tevhid ve tekbir anlamlarından uzaklaşarak sayıyı tamamlamaya yoğunlaşacaktır. Maruf dört rekâtlı bir namaza üç yüz tekrarlı *sübhanellâh, velhamdülillâh, ve la ilâhe illallâh vallahü ekber* cümlesinin ilave edilerek kılınması nâfile namazın mana ve maksadıyla ve namazla ilgili genel irşatla uyumlu görünmemektedir.

Hiz. Peygamber'in amcası Abbas bazı rivayetlere göre fetih yılına kadar İslam'ı kabul etmemiş, Mekke'de kalmış ve fetih yılında hicrete karar vererek son muhacir olarak kabul edilmiştir.⁷⁹ İbn Abbas Hiz. Peygamber'in vefatında 13 yaşında olan veya fetihden evvel annesiyle veya fetih yılında babasıyla Medine'ye hicret eden bir çocuktur. Rivayetin diğer muhatapları Abdullah b. Amr b. As, Fazl b. Abbas ve Abdullah b. Ca'fer Medine döneminin sonuna doğru Hiz. Peygamber'le birlikte bulunmuş genç sahabilerdir. Ca'fer, Hayber fethinde Habeşistan'dan Medine'ye dönmüş ve Hiz. Peygamber, Ca'fer'in dönüşüyle iki sevinci bir arada yaşadığını belirterek Ca'fer'i alnından öpmüştür. Tesbih namazıyla ilgili rivayetlerde bir sözün doğru anlaşılmasında büyük değeri bulunan zaman-mekân, sibak siyak, sözün sevk sebebi, amaç, şümül bilinmemektedir. Bu söz muhataplara nerede ve ne zaman söylenmiştir. Sözün bağlamı nedir? Bir soru mu sorulmuştur? Yoksa müjde vermeyi gerektirecek bir yararlılık üzerine mi söylenmiştir? Sözle ne amaçlanmıştır. Bu namaz ayrı bir nâfile namaz mıdır? Sadece muhatap kişiler için mi müjdedir? Yoksa müjde herkes için geçerli midir? Rivayetlerin ana çerçevesiyle ilgili bu soruların cevaplarını bulmak ve bu çerçevede rivayetleri anlamlandırmak için mevcut veriler yeterli görünmemektedir.

Tesbih namazıyla ilgili rivayetlerin girişinde Hiz. Peygamber'in bir kişiye yönelik çok önemli bir sır ve kurtarıcı bir formül verdiği iması yapılmıştır. Abbas'a yönelik, "Ey Abbas, ey amcacığım" ifadesiyle söze girilmiş yakın anlamlı üç veya dört fiille minnet ifadesi olarak "Sana bir ikramda bulunmayayım mı? Sana bir iyilik yapmayayım mı? Sana bir bağışta

⁷⁸ bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/216; Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ts.), 1/65.

⁷⁹ bk. DİA, "Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Eylül 2022).

bulunmayayım mı? Sana on özellikli ibadeti öğretmeyeyim mi?” mealinde sözler sıralanmıştır. İbn Amr’a Hz. Peygamber “Yarın gel ve sana bir ikramda bulunayım” demiş ve Abdullah kendisine bir hediye verileceğini zannetmiştir. İbn Abbas’ın ikinci rivayetinde Abbas’a söylenen minnet ifadelerinin kendisine söylendiği ve İbn Abbas’ın kendisine bir miktar mal verileceğini zannettiği ifade edilmiştir. İbn Ömer’den yapılan rivayette Hz. Peygamber Habeşistan’dan dönen Ca’fer’i kucaklamış ve alından öpmüş, ardından Abbas için ve İbn Abbas için kullanılan minnet ifadelerinin aynısını kullanarak tesbih namazını öğretmiştir. Bütün inananlar için bir kurtuluş reçetesi olan dinde sadece bir veya birkaç kişiye has olarak öğretilen bir ibadetin bulunması veya dini bir bilginin gizli bir sır olarak verildiğinin ima edilmesi Hz. Peygamber’in dini tebliğinin açık ve genelliği ile çelişmektedir.

Tesbih namazı rivayetlerinde bu namazı kılmanın faziletiyle ilgili abartılı sayılabilecek ifadeler kullanılmıştır. İbn Abbas rivayetlerinde bu namazla kişinin günahlarından, önceki, sonraki; eskisi, yenisi; hata ile işleneni, kasıtlı işleneni; küçüğü, büyüğü; gizlisi ve açığı ne varsa affolunacağı ifade edilmiştir. Ebû Râfi’ rivayetlerinden birinde, günahların kum tepelerindeki kumlar kadar bile olsa, diğerinde denizin köpükleri kadar bile olsa; Abdullah b. Amr rivayetinde ise günahın dünya ehlinin günahlarının en büyüğü bile olsa affolunacağı bildirilmiştir. Vakit namazlarının ve Cuma namazının aralarında işlenen günahlara kefarete olacağı, Ramazan orucunu hakkıyla tutanların ve hac ibadetini hakkıyla yerine getirenlerin geçmiş günahlarının affedileceği şeklindeki müjdeler, bu vesilelerin müminler için bir tövbe kapısı olması ve gınahtan rücu edip Allah’a yönelmeye teşvik olması bakımından çok değerli ve anlamlıdır. Fakat ömürde bir defa dahi olsa, böyle bir namazın kılınmasına karşılık vaat edilen büyük mükâfat, diğer ibadetlerle karşılaştırıldığında tereddüt oluşturmaktadır. Açıkça emredilen beş vakit namaz, Cuma namazı veya farz namazlardan sonra en faziletli namaz olduğu bildirilen gece namazı⁸⁰ hakkında değil de sadece belli şahıslara öğretilen bir namaza, işlenecekler dâhil bütün günahlar için kefarete gücü yüklenmesi ibadetin mana ve maksatlarıyla uyumlu görünmemektedir.

Tesbih namazının kılınma zamanıyla ilgili de tereddüt uyandıran ifadeler zikredilmiştir. Namaz ibadeti belli zaman aralıklarında Allah’a rücu etme ve belli olaylar sebebiyle Allah’a niyaz etme vesilesi olarak meşru kılınmış, emredilmiş veya tavsiye

⁸⁰ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1374/1954), “Sıyâm”, 203.

edilmiştir. Tesbih namazında ne belli bir zaman tayini ne de bir olay bağlantısı söz konusudur. Rivayetlerde tesbih namazının farklı zaman periyotları gösterilmiş ve genellikle gittikçe seyrekleşen zaman aralıkları zikredilmiştir. Abbas'a yönelen rivayette onun bu namazı her gün kılması öğütlenmiş, her gün kılmaması durumunda haftada bir, ayda bir, yılda bir ve nihayet ömürde bir kılması istenmiştir. Tesbih namazı diğer namazlara göre külfetli olmakla beraber altından kalkılması çok zor gibi görülerek ömürde bir defaya kadar hafifletilmesi diğer nafîle namazlardan önemli bir farklılığı göstermektedir.

Hz. Peygamber'in amcası Abbas ve soyundan gelenler İslam tarihinde büyük bir siyasi mücadelenin tarafı olmuşlar, yoğun bir siyasi ve dinî propaganda gücünün etkisiyle m. 750 yılından itibaren beş asır süren Abbasiler devrini başlatmışlardır. Bize ulaşan büyük çaplı tarih ve hadis müellefatının bu dönemde yazıldığı ve bu müellefatın Hz. Abbas ve Abbasoğulları konusunda onların maddi ve manevi otoritesinden etkilendikleri iddia edilmektedir. Bu konuda yapılan bir çalışmada örneklerle Hz. Peygamber'in Amcası ile ilişkileri, Hz. Abbas'ın Müslüman oluşu ve siyasi ilişkileri konusunda tarihi kaynaklardaki çelişkili rivayetlere dikkat çekilmiş, Abbas ve ailesini yücelten anlatımların daha hassas incelenmesi gerektiği kanaati zikredilmiştir.⁸¹ Bu manada, adeta cenneti garanti eden tesbih namazının büyük müjde ifadeleriyle Hz. Abbas'a öğretilmesi, Hz. Ömer'in, Abbas'ı vesile edinerek yağmur duası yapması ve yağmurun yağması⁸² örnekleri bizim araştırmamız için de dikkat çekicidir.

Son yıllarda yoğun iletişim imkânları vesilesiyle dinin toplumsal görünürlüğüne artması, dini değerleri kullanarak dünyevi menfaat devşirenlerin sayısının artmasına ve bu kişilerin popülaritelerini artırmak için en farklı, en dikkat çekici dinî söylemleri dile getirmelerine ortam hazırlamıştır. Bu söylemlerden konumuzla ilişkili olanlara, "yakıştırma ve kıyas yöntemleriyle yeni namazlar ihdas etmek", özellikle insanların meraklarını çeken konularla ilgili "yeni ve etkin bir dua keşfetmek" gibi örnekler zikredilebilir. Bazı gruplar arasında tesbih namazının yüksek faziletlerinin vurgulanarak halkın cemaatle tesbih namazı kılmaya davet edilmesi ve bunun her fırsatta tekrar edilmesi de aynı amaca hizmet etmektedir. Bunun yanında henüz fıkıh kitaplarına veya ilmihallere girmemiş olan *kabir-nur*

⁸¹ bk. Mehmet Azimli, "Siyer Yazıcılığında Abbas Portresinin Oluşumuna Abbasilerin Etkisi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2013), 27-42.

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasır (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "İstiska", 3; "Ashabü'n-Nebî", 11.

namazı,⁸³ hıfız namazı,⁸⁴ hıfzı iman namazı,⁸⁵ deprem namazı⁸⁶ gibi belli gruplar arasında ortaya çıkıp Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle bir şekilde ilişkilendirilerek teşvik edilen namazlar da bulunmaktadır. Bu tür yaklaşımların dinin daha iyi yaşanmasına bir katkısı olmaktan ziyade, dinin safiyetini bozma ve Müslümanlar arasında gereksiz tartışma çıkarma riski daha yüksek bulunmaktadır.

Sonuç

Bu araştırmada ulaştığımız sonuçları maddeler halinde sıralayacak olursak;

1. Hadis külliyatında tesbih namazı hakkında rivayetler nakledilmiş olmakla birlikte bu rivayetler, Hz. Peygamber'in sünnetinde böyle bir namaz olduğu hususunda ciddi şüpheler uyandıracak derecede zaafbarındırmaktadır. Bu sebeple tarihi süreçte tesbih namazının meşruiyeti konusunda birbirine zıt görüşler savunulmuştur. Bu araştırmada karşılıklı delillerin değerlendirilmesi sonucunda ulaşılan kanaat, tesbih namazının şekil ve şartları belirlenmiş zamana, mekâna veya bir olaya özgülenmiş bir nafîle namaz olmadığıdır. Bununla birlikte bir kişinin diğer namazlardan üstün ve özel bir namaz olduğu zehabına kapılmadan bireysel olarak tesbih namazı kılmasında bir mahzur olmasa gerektir.
2. Şekil ve şartlarıyla belirlenmiş ibadetler ancak Hz. Peygamber'in uygulaması ve beyanıyla sabit olur. Sonradan şekil ve muhtevasıyla farklı bir ibadet belirlemek İslam'ın safiyetini bozan bir bid'at olarak değerlendirilir. Tesbih namazının bid'at olduğuna dair kuvvetli bir delil bulunmamakla birlikte Hz. Peygamber'in, sahabenin, tabînin ve mezhep imamlarının tesbih namazı kıldığına dair bir bilgi gelmemiş olması böyle özel bir namaz olduğu görüşünü zayıflatmaktadır.
3. Tesbih namazını kabul eden ve reddeden tarafların delilleri diğer tarafı mutlak ilzam edecek derecede güçlü değildir. Bu sebeple iki görüşten birini savunan kişinin sapkınlıkla itham edilmesi doğru değildir.

⁸³ "Kabir nur namazının delili, kılını şekli ve çok büyük fazileti", haz. Lâlegül TV.

⁸⁴ "40 Günde Hafız Yapacak Hafızlık (Hıfz) Namazı" (Erişim 14 Ekim 2022).

⁸⁵ "Hıfz-ı İman, Hıfz-u Himaye Namazı" (Erişim 14 Ekim 2022).

⁸⁶ "Zelzele (Deprem) namazı nasıl kılınır? Kılınışı, kaç rekattır, nasıl niyet edilir?" (Erişim 14 Ekim 2022).

4. Tesbih namazı tarih boyunca yazılmış fıkıh eserlerinin çoğunda yer almadığı gibi günümüzde yazılan bir ilmihalde de bulunmaması dinin eksik aktarılması anlamına gelmez. Aksine böyle bir yaklaşım diğer ibadetler için kullanılan mana, maksat ve söylemlerle daha uyumlu olacaktır. Buna mukabil tesbih namazının mübalağalı ifadelerle anlatılması ve gittikçe artan bir şekilde cemaatle kılınması İslam'ın nesilden nesile yazılı ve sözlü olarak aktarılan ibadet anlayışındaki dengeyi olumsuz etkileyebilir.
5. Müslümanların üzerinde ittifak ettiği farz, vacip ve sünnet namazlar veya üzerinde ihtilaf olsa bile sünnet kaynaklarından kuvvetli destek bulan nafil namazlar manevi dünyamızı beslemek için yeterlidir. Dileyen kişi, rekât sayısı, kılınış zamanı, maruf namaz dışında farklı bir kılınış şekli ve kılınış amacı tahsis etmeden dilediği kadar nâfile namaz da kılabilir.

Kaynakça / References

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Muşannef fi'l-ḥadîs*. thk. Habibürrahman el-Âzamî. 11 Cilt. Hind: el-Meclisu'l-İlmî, 1403/1982.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Mesâ'il*. thk. Züheyr eş-Şaviş. Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1401/1981.
- Apaydın, H. Yunus. "Namaz". *İlmihal I*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.
- Âsımî, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-. *Hâşiyetü'r-Ravzi'l-mürbi' şerhi Zadi'l-müstekni'*. 7 Cilt. b.y.: y.y., 1397/1977.
- Atar, Fahrettin. "Nâfile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nafile>
- Atar, Fahrettin. "Tesbih Namazı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tesbih-namazı>
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Azimli, Mehmet. "Siyer Yazıcılığında Abbas Portresinin Oluşumuna Abbasilerin Etkisi". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2013), 27-42.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Züheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 2. Basım, 1403/1983.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Demir, Mahmut - Özafşar, Mehmet Emin. "Zayıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zayıf>
- DİA. "Abbas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abbas--sahabi>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. "Tesbih namazı cemaatle kılınabilir mi?" Erişim 15 Haziran 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/220/tesbih-namazı-cemaatle-kılınabilir-mi>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. "Tesbih namazı nasıl kılınır?" *www.kurul.diyaret.gov.tr*. Erişim 15 Haziran 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/219/tesbih-namazı-nasil-kilinir?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>
- Dinimiz İslâm. "Tesbih namazı". Erişim 15 Haziran 2022. <https://dinimizislam.com/detay.asp?Aid=2894>
- Dûserî, Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-. *et-Tenkih limâ cæ fi şalâti't-tesbîh*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2. Basım, 1407/1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risaletü'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali. *Ḳütü'l-kulûb fi mu'ameleti'l-mahbûb ve vaşfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Asım İbrahim el-Kiyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1426/2005.
- Ehli Sünnet Büyükleri. "Tesbih namazı". Erişim 15 Haziran 2022. <https://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Sorularla-Islamiyet/Sesli/Detay/Tesbih-namazı/4551>
- Fazl Hasan Abbas. *et-Tavzîh fi's-şalâteyi't-terâvîh ve't-tesâbîh*. Amman: Dâru'l-Furkân, 1408/1988.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-. *Şalâtü't-tesbîh*. thk. Ebu Abdillâh Firas b. Halil. Amman: ed-Dâru'l-Eseriyye, ts.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi's-sünne ve fıkhihâ*. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1414/1994.
- Heyet. *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1404-1427/1984-2006.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Allan, Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü'r-rabbâniyye 'ale'l-Ezkârî'n-Neveviyye*. Kahire: Cem'iyetü'n-Neşr ve't-Te'lif el-Ezheriyye, ts.
- İbn Bâz, Abdulaziz. *Fetâvâ Nûrun 'ale'd-derb*. thk. Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir. 22 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Telhîşü'l-habîr fi tahrici ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*. thk. Ebu Asim Hasen b. Abbas b. Kutb. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdükbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyai Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'u fetâvâ*. 35 Cilt. Medine: Mecme'ul-Melik Fehd, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. 9 Cilt. Riyad: Cami'atü İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah. *Ârizatü'l-aḥvezî fi şerhi't-Tirmizî*. thk. Cemal Maraşlı. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966.
- İbnü'l-Mehâmilî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed. *el-Lübâb fi'l-fıkḥ*. nşr. Abdülkerîm b. Suneytân el-Amrî. Medine: Dâru'l-Buhârî, 1416/1995.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Fütûhî. *Münthehe'l-irâdât*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999.

- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Fetâvâ İbni's-Şalâh*. thk. Muvaffak Abdullah Abdulkâdir. Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hukm, 1407/1987.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *el-İ'lâm bi-ḥudûdi kavâ'idil-İslâm (el-Kavâ'id)*. nşr. M. Sâdık el-Minşâvî, Mahmûd Abdurrahman Abdülmün'im. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1416/1995.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm. *el-Âsârü'l-merfû'a fi'l-aḥbâri'l-mevzû'a*. thk. Muhammed es-Sâid Besyûnî Zağlûl. Bağdâd: Mektebetü's-Şark el-Cedîd, ts.
- Merginânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Muhammed el-Emîr el-Maliki. *Ḍav'u's-şumû' şerhu'l-Mecmû'*. thk. Muhammed Mahmud. 4 Cilt. Nuakşot: Mektebetü'l-İmam Malik, 1426/2005.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm el-. *Mir'âtü'l-mefâtîḥ şerḥi Mişkâti'l-Meşâbih*. Varanasi: el-Câmiatü's-selefiyye, 3. Basım, 1404/1984.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1374/1954.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-. *el-Ezkâr*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-. *el-Mecmû' şerḥu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nüreddin İtr. *Hedyü'n-Nebî fi's-şalavâti'l-ḥâşşa*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1406/1985.
- Özmen, Fatma. *Tesbîh Namazı Hadisinin Tahkîk, Tahrîc ve Tenkîdi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed es-. *Bulğatü's-sâlik li-Akrabi'l-mesâlik*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-aḥbâri (eḥâdisi)l-mevzû'a*. thk. Muhyiddin Misto. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1395/1975.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. *Muğni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1416/1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-. *ed-Ḍu'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Likâü'l-bâbi'l-meftûḥ*. b.y.: el-Mektebetü's-Şâmile, 1421/2000.

- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Mecmû' u fetâvâ ve resâ'ili's-Şeyh Muhammed b. Şâlih el-Uşeymîn*. 26 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan-Dâru's-Süreyya, 1413/1993.
- Yaran, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bidat>
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *el-Ğurerü'l-behiyye fi şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Meymeniyye, ts.
- "40 Günde Hafız Yapacak Hafızlık (Hıfz) Namazı". Erişim 14 Ekim 2022. <https://cubbeliden.blogspot.com/2017/12/hafizlik-namaz.html>
- "Hıfz-ı İman, Hıfz-u Himaye Namazı". Erişim 14 Ekim 2022. <https://www.hakikat.com/Tag/hifz-i-iman-hifz-u-himaye-namaz>
- "Kabir nur namazının delili, kılınışı şekli ve çok büyük fazileti". haz. Lâlegül TV. Yayın Tarihi 06 Ağustos 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=2eaIw41uOAs>
- "Kanal G -Tesbih Namazı - Kadir Gecesi Özel". haz. Gönüllerin Kanalı. Yayın Tarihi 03 Temmuz 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=hnYDshR0bLY>
- "Mescid-i Aksa Tesbih Namaz". haz. Erkan Aydın. Yayın Tarihi 07 Mayıs 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=WYbbpimfVhY>
- "Zelzele (Deprem) namazı nasıl kılınır? Kılınışı, kaç rekattır, nasıl niyet edilir?" Erişim 14 Ekim 2022. <https://www.namazamani.net/turkce/zelzele-namaz-nasil-kilindir.htm>



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Üniversite Öğrencilerinde Din-Kadın-Evlilik İlişisine Bakış (Atatürk Üniversitesi Örneği)

A View On The Relationship Between Religion-Woman-Marriage In University Students (Atatürk University Example)

Lokman CERRAH

ORCID: 0000-0002-7330-4422 | E-Posta: lokmancerrah@atauni.edu.tr

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Oltu Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü,
Assoc. Prof., Dr., Atatürk University, Oltu Faculty Of Humanities And Social Sciences,
Social Work Department,
Erzurum, Türkiye
ROR ID: [03je5c526](https://orcid.org/03je5c526)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Cerrah, Lokman. "Üniversite Öğrencilerinde Din-Kadın-Evlilik İlişisine Bakış (Atatürk Üniversitesi Örneği)". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 187-218. <https://doi.org/10.35415/simakifd.1228352>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	02. 01. 2023
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	07. 04. 2023
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15. 09. 2023
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized – Two External (İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur). This study was produced from the data obtained in the project "Perception of Religion and Religious People in Adolescents" coded SBA-2021-10208 supported by Atatürk University BAP unit (Bu çalışma Atatürk Üniversitesi BAP birimi tarafından desteklenen SBA-2021-10208 kodlu "Ergenlerde Din ve Dindar İnsan Algısı" projesinde elde edilen verilerden üretilmiştir).
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Ithenticate / Turnitin.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Sanayileşme süreci ile beraber kadının ev dışına çıkması ve çalışma hayatında yer alması geleneksel aile anlayışını ve bu anlayışa dayalı yaşam tarzını kökten değişime uğratmıştır. Özellikle geleneklerin ve dinin etkisinin asgariye indiği modern toplumlarda değişimin boyutu çok daha büyük olmuştur. Bu araştırma üniversite öğrencilerinin kadının özgürlüğüne, eş seçimine, nikah tercihlerine ve evlilik dışı cinsel ilişkiye bakışlarını ve bu bakış açısının bazı değişkenler açısından (cinsiyet, eğitim görülen alan, mezun olunan lise türü, ailenin dini yaşam durumu ve öğrencilik süresince konaklanan yer) farklılaşıp farklılaşmadığını incelemeye yöneliktir. Araştırma kesitsel, nicel ve betimsel bir araştırma olarak tasarlanmıştır. Nicel ve betimsel bir tarama modelini esas alan çalışmada Atatürk Üniversitesi örgün lisans öğrencilerinden “zümrelere göre (tabakalı) örnekleme yöntemi ile belirlenen toplam 989 kişilik katılımcı grubu örnekleme oluşturmaktadır. Araştırmaya katılan üniversite öğrencileri yedi farklı eğitim alanından ve %63,4’ü kız öğrencilerden oluşmaktadır. Çoğunlukla Anadolu Lisesi ve İmam Hatip Lisesi mezunu olan öğrencilerin %47,7’si Kredi Yurtlar Kurumu’na ait yurtlarda kalmaktadırlar. Ailelerin dini yaşama derecelerine bakıldığında ise öğrencilerin %73’ünü ailelerini dindar olarak tanımlamaktadırlar. Araştırma sonuçlarına göre, katılımcı üniversite öğrencileri, büyük bir oranla dini nikah-resmi nikah birlikteliğini tercih ederken hiçbir nikah türünü tercih etmeyenler %3,5 gibi çok düşük bir oranda kalmaktadır. Katılımcı üniversite öğrencileri evlilik dışı cinsel ilişkiye %69,5 gibi önemli ölçüde olumsuz bakmaktadır. Eş seçiminde dikkat edilen kriterler açısından bakıldığında ise üniversite öğrencileri dindarlığı bir kıstas olarak görmektedir. Araştırmaya katılan öğrencilerin yaklaşık yarısının kadın erkek eşitliği noktasında olumlu düşündüğü görülürken, öğrencilerin tam olarak üçte birinin ise kadınların da istediği gibi giyinebilmeleri ve erkekler kadar özgür olmaları gerektiği düşüncesine katılmadıkları dikkat çekmektedir. Ayrıca cinsiyet, eğitim görülen alan, mezun olunan lise türü gibi değişkenler bu görüşlerde bir farklılığa yol açmaktadır. Özellikle bu değişkenler içerisinde din ile bağlantılı olanlara (eğitim görülen alan, mezun olunan lise türü, öğrencilikte barınma yeri ve ailenin dindarlık derecesi) bakıldığında diğer değişkenlere göre önemli bir farklılaşmanın gerçekleştiği dikkat çekmektedir. Özellikle dinin nikah tercihlerinde, evlilik dışı cinsel ilişkiye bakışta, evlenilecek kişide dindarlık kriterini aramada önemli farklılığa yol açtığı söylenebilir. Çünkü eğitim görülen alanı ilahiyat, mezun oldukları lise türü İmam hatip lisesi olanlar ve ailesinin çok dindar olduğunu söyleyenlerin diğer gruplara göre daha yüksek oranda resmi-dini nikâhı birlikte istedikleri dikkat çekmektedir. Yine aynı grup öğrenciler evlilik dışı cinsel ilişkiye diğer gruplara göre çok yüksek oranda olumsuz bakmaktadırlar. Ayrıca din bilimleri öğrencilerinin neredeyse tamamına yakının (%90,4) evlenecekleri kişinin dindar olmasını tercih ettikleri görülmektedir. Benzer bir yaklaşım kadınların erkekler kadar özgür olmaları gerektiği düşüncesine katılım noktasında da rastlanmaktadır. Çünkü kadınlarında erkekler kadar özgür olması gerektiği düşüncesine en düşük katılım (%13,9) din bilimleri öğrencilerinde ve (%28,1) İHL mezunu olan öğrencilerde gerçekleşmiştir. Bütün bu veriler dört şekilde yorumlanabilir. Birincisi dini nikâhın toplumun yeniliğe en açık, düşünen ve sorgulayan ve çağı en iyi okuma imkânına sahip kesimi olan üniversite öğrencileri içerisinde bile ne kadar kökleşmiş ve yerleşmiş olduğunu gösterir. İkincisi ise yine aslında bu bağlamda üniversite öğrencilerinin geleneksel aile yapısının etkisini önemli ölçüde taşıdıklarını gösterir. Üçüncüsü din ve geleneğin toplum üzerinde aile kurumu ve onunla ilişkili mevzularda etkisinin önemli ölçüde devam ettiğini gösterir. Dördüncüsü, üniversite öğrencilerinin sadece yarısının kadının özgürlüğü konusunda olumlu bir düşüncede olduklarıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din, Evlilik, Kadın, Nikah, Üniversite Öğrencileri, Aile.

Abstract

Along with the process of industrialization, the emergence of women in the workforce and their presence in the public sphere has fundamentally changed traditional family values and lifestyles. The extent of this change is even greater in modern societies where the influence of tradition and religion is minimal. This research aims to examine university students' views on women's freedom, partner selection, marriage preferences, and extramarital relationships, and whether these attitudes vary by gender, educational background, type of high school attended, family's religious life, and place of residence during their university years. The study was designed as a cross-sectional, quantitative, and descriptive study. The total sample of 989 participants was selected using a stratified random sampling method based on different academic departments at Atatürk University. The participants included university students from seven different academic departments, with 63.4% being female. The majority of students were graduates of Anatolian and Imam Hatip High Schools, and 47.7% of students lived in dormitories belonging to the Credit and Dormitories Institution. When looking at the degree of religiosity in their families, 73% of students described their families as religious. According to the research results, the participating university students prefer religious and legal marriages, have a significantly negative view of extramarital relationships, consider religiosity an important criterion in partner selection, and believe that women should be as free as men to a rate of 50%. Moreover, variables such as gender, educational background, and high school type lead to differences in these views. In particular, religion plays an important role in the preference for marriage types and views on extramarital relationships. It is noteworthy that students majoring in theology, those who attended Imam Hatip High School, and those who described their families as very religious had a higher preference for religious and legal marriages compared to other groups. Similarly, this group of students had a highly negative view of extramarital relationships compared to other groups. Additionally, almost all students majoring in religious studies (90.4%) preferred their future partners to be religious. In terms of women's freedom, the lowest participation rate (13.9%) in the idea that women should be as free as men was found among students majoring in religious studies, while graduates of Imam Hatip had a participation rate of 28.1%. All of these data can be interpreted in four ways. Firstly, it shows how deeply rooted and established religious marriage is in even the most open-minded, thinking, and questioning segment of society - university students. Secondly, it highlights the significant differences in attitudes towards extramarital relationships and partner selection criteria among different groups of students based on their educational background and family religious life. Thirdly, it shows the continuing importance of religion in shaping people's attitudes towards marriage and women's rights in a modern society. Lastly, it underlines the need for further research to better understand the relationship between religion, tradition, and modernization in contemporary Turkish society.

Keywords: Sociology of Religion, Religion, Marriage, Woman, University Students, Family.

Giriş¹

Aile kurumu özellikle ilahi dinler için çok önemlidir. Çünkü bu tür dinlerin hem yeni üyelerin katılımı hem de yeni nesillere aktarımı noktasında ailenin önemli işlevleri bulunmaktadır. Fakat modernite ve sekülerleşmenin etkileri ile ailenin birey ve toplum üzerindeki etkisi gittikçe azalmakta ve birtakım işlevlerini kaybetmektedir. Modernite ve sekülerleşmenin daha hızlı ve etkili olarak gerçekleştiği üniversiteler ise bu açıdan daha önemli hale gelmiştir. Literatüre bakıldığında üniversite öğrencileri ile evlilik-kadın-din-nikah, eş seçimi kriterleri² kavramlarını içerisine alan çok sayıda araştırma yapıldığı görülebilir. Fakat özellikle dinin üniversite öğrencilerinin görüşleri üzerindeki etkilerini bu şekilde farklı değişkenler üzerinden ele alan çalışma pek bulunmamaktadır. Bu çalışmada ailenin dindarlık derecesi, öğrenim görülen alan, mezun olunan lise türü ve öğrencilik sürecinde kalınan barınma yeri gibi farklı değişkenler üzerinden dini nikah, evlilik dışı cinsel ilişki, eş seçiminde dindarlık kriteri ve kadının özgürlüğüne bakış araştırılmakta ve bireyin din ile ilişkisinin düşünceleri üzerindeki etkileri saptanmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın ana problemi "Üniversite öğrencilerinin kadının özgürlüğüne, eş seçimine, nikâh tercihlerine ve evlilik dışı cinsel ilişkiye bakışları nedir?" sorusudur. Bu ana problem çerçevesinde araştırmanın cevaplamaya çalıştığı alt problemler ise şu şekilde sıralanabilir:

1) Üniversite öğrencilerinin evlilikte tercih ettikleri nikah türü cinsiyete, eğitim görülen alana, mezun olunan lise türüne, ailenin dini yaşama durumuna ve öğrencilik sürecinde konaklanılan yere göre anlamlı bir şekilde farklılaşmakta mıdır?

¹ Bu çalışma Atatürk Üniversitesi BAP birimi tarafından desteklenen SBA-2021-10208 kodlu "Ergenlerde Din ve Dindar İnsan Algısı" projesinde elde edilen verilerden üretilmiştir.

² Aliye Betül Deniz - İshak Aydemir, "Üniversite Öğrencilerinin Aile ve Evliliğe İlişkin Görüşlerinin Belirlenmesi", *Toplum ve Sosyal Hizmet* 32/1 (2021), 59-78; Nur Hilal Yıldırım, *Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılığı Düzeyleri İle Evliliğe Yükledikleri Anlam Ve Eş Seçme Kriterleri Arasındaki İlişki* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Şahamet Bülbül - Melek Sinan, "Üniversite Gençliğinin Muhafazakar Tutumlar Açısından İncelenmesi", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2010), 186-217; Fatma Gül Ceylan, *Üniversite öğrencilerinin eş seçimindeki tercih ve beklentileri*. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1994); Hasan Bacanlı, "Eş seçimi tercihleri.", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 2/15 (2001), 7-15; N. Dilbaz, "Üniversite öğrencilerinin cinsellikle ilgili tutumları", *Ankara Tıp Dergisi* 14/1 (1992), 17-24; Gökay Keldal, "Üniversite Öğrencilerinin Gözünden Evlilik", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2021), 375-393; Nurşen Adak, "Evlilik Veya Evlilik Dışı Birlikte Yaşama: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *Sosyoloji Dergisi* Armağan Sayısı (2016), 23-40; Meltem Akbaş vd., "Üniversite öğrencilerinin evlilik tutumlarını etkileyen faktörler", *Çukurova Medical Journal* 44/1 (2019), 93-100; Nihan O. Tunçdemir, "Üniversite Gençliğinin Evlilik Öncesi Cinselliği Ve Bekareti İnşası", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/67 (2019).

2) Üniversite öğrencilerinin evlilik dışı cinsel ilişkiye bakışları cinsiyete, eğitim görülen alana, mezun olunan lise türüne, ailenin dini yaşama durumuna ve öğrencilik sürecinde konaklanılan yere göre anlamlı bir şekilde farklılaşmakta mıdır?

3) Üniversite öğrencilerinin eş seçiminde dindarlık kriterleri cinsiyete, eğitim görülen alana, mezun olunan lise türüne, ailenin dini yaşama durumuna ve öğrencilik sürecinde konaklanılan yere göre anlamlı bir şekilde farklılaşmakta mıdır?

4) Üniversite öğrencilerinin kadınların özgürlüğüne ve kadın-erkek eşitliğine bakış açıları cinsiyete, eğitim görülen alana, mezun olunan lise türüne, ailenin dini yaşama durumuna ve öğrencilik sürecinde konaklanılan yere göre anlamlı bir şekilde farklılaşmakta mıdır?

2. Araştırmanın Yöntem, Evren ve Örnekleme

Bu araştırma üniversite öğrencilerinin kadının özgürlüğüne, eş seçimine, nikâh tercihlerine ve evlilik dışı cinsel ilişkiye bakışlarını ve bu bakış açısının bazı değişkenler açısından (cinsiyet, eğitim görülen alan, mezun olunan lise türü, ailenin dini yaşam durumu ve öğrencilik süresince konaklanılan yer) farklılaşıp farklılaşmadığını incelemeye yöneliktir. Araştırma kesitsel, nicel ve betimsel bir araştırma olarak tasarlanmıştır. Kesitsel tarama araştırması, verilerin araştırma için tespit edilen evrenden ve bu evrende yer alan katılımcılardan bir zaman noktasında toplanması ile gerçekleştirilir³. Betimsel araştırma modeli, var olanı olduğu şekliyle tespit etmeyi, tanımlamayı amaçlayan aralarında farklılık veya ilişki aramayan araştırma modeli olarak tanımlanır⁴.

Araştırmada kişisel bilgi formu ve katılımcıların “kadın, evlilik, nikah tercihi” konularında görüşlerinin sorulduğu form olmak üzere iki bölümden oluşan bir anket formu kullanılmıştır. Katılımcıların nikah tercihlerini tespit için “Evlilikte hangi tür nikâhı tercih edersiniz?” sorusu⁵, kadınların özgürlüğüne bakış için “Kadınlar da istediği gibi giyinebilmeli, erkekler kadar özgür olmalı” sorusu⁶, evlilik dışı cinsel ilişkiye bakış için

³ Satılmış Tekindal, *Nitel, Nicel, Karma Yöntem Araştırma Desenleri ve İstatistik* (Ankara: Nobel Akademik yayıncılık, 2021), 182.

⁴ A. Erkuş, *Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma Süreci* (Ankara: Seçkin, 2011), 93.

⁵ Akbaş vd., “Üniversite öğrencilerinin evlilik tutumlarını etkileyen faktörler”; Ahmet Ayhan Koyuncu- Zeynep Dilekli, “Kendini Dindar Olarak Tanımlayan Gençlerin Aile Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Afyonkarahisar İli Örneği”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi (Online)* 5/1 (2022), 67-92; Muhammet Bener, *Dindarlık-eş seçimi ilişkisi (SDÜ Örneği)*. (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁶ Duygu Vefikuluçay Yılmaz vd., “Üniversite öğrencilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin görüşleri”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 6/1 (2009); D. Vefikuluçay vd., “Kafkas Üniversitesi son sınıf öğrencilerinin

“Evlilik dışı cinsel ilişki bütün insanlar için kötüdür.” sorusu ⁷ ve eş seçiminde bir kriter olarak dindarlığa bakış için “Gelecekte evleneceğim insanın dindar bir kimse olmasını tercih ederim.” sorusu ⁸ literatür taranarak oluşturulmuştur.

Araştırmada kullanılan anket formu için öncelikle Atatürk Üniversitesi’ne hem etik kurul onayı hem de uygulama izni için başvurulmuş, Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul Başkanlığı’ndan 16.11.2021 tarih ve E.88656144-000.2100313485 sayılı etik kurul onayı ve gerekli uygulama izni alınarak uygulama aşamasına geçilmiştir.

Araştırmanın evrenini, Atatürk Üniversitesi’nde 2021-2022 eğitim yılında lisans düzeyinde örgün ve lisans tamamlama şeklinde eğitim alan 40.086 öğrenci oluşturmaktadır. Evren benzer eğitim alanları dikkate alınarak yedi ayrı kategori olarak düzenlenmiştir. Bu eğitim alanları Beşerî ve Sosyal Bilimler (Hukuk, İİBBF, İletişim ve Oltu Beşerî ve Sosyal Bilimler Fakültesi), Din Bilimleri (İlahiyat Fakültesi), Sağlık Bilimleri (Diş Hekimliği, Hemşirelik, Sağlık Bilimleri ve Tıp Fakültesi), Eğitim ve Spor Bilimleri (Eğitim Fakültesi ve Spor Bilimleri fakültesi), Mühendislik ve Mimarlık alanı (Mimarlık ve Tasarım fakültesi ve Mühendislik Fakültesi), Edebiyat ve Güzel Sanatlar alanı (Edebiyat, Güzel Sanatlar ve Konservatuvar) ve Yabancı Dilledir. Bu evrenin %18’i (7163 kişi) Beşerî ve Sosyal Bilimler alanında %9,5’i (3659 kişi) Din Bilimleri alanında %19’u (7217 kişi) Sağlık Bilimleri alanında, %14,8’i (5642 kişi) Eğitim ve Spor Bilimleri alanında, %13,7’si (5248 kişi) Mühendislik ve Mimarlık Tasarım alanında, %19’u (7101 kişi) Edebiyat ve Spor Bilimleri alanında ve %5,5’i (2077 kişi) de Yabancı diller alanında eğitim görmektedir.

Araştırmanın örneklem seçiminde özellikle ana kütleyi oluşturan doğal alt grupların araştırmacı tarafından tanımlanabildiği ve ayrıca yine ana kütlede büyük olduğu durumlarda kullanılan “zümrelere göre (tabakalı) örnekleme yöntemi ⁹ tercih edilmiştir. Bizim çalışmamızda da eğitim görülen alanlar alt gruplar olarak belirlenmiş, bu alanların evren içerisinde bulunma oranları dikkate alınarak örneklemin dağılımı yapılmıştır.

toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin bakış açıları”, *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 14/2 (2007), 12-27; Mehmet Baki Bilik vd., “Toplumsal Cinsiyet Roller ve Kadına Yönelik Şiddet Konusunda Lise Öğrencilerinin Tutumları”, *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4 (2019), 143-160.

⁷ B.N. Duman vd., “Üniversiteli Gençlerin Üreme Sağlığı ve Cinsel Sağlığa İlişkin Bilgi, Tutum ve Davranışları”, *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik E-Dergisi* 3/1 (2015); Keldal, “Üniversite Öğrencilerinin Gözünden Evlilik”; Hatice K. Süt vd., “Hemşirelik bölümü yaz okulu öğrencilerinin cinsel tutumları ve etki eden faktörler”, *TAF Prev Med Bul* 14/4 (2015).

⁸ Bener, *Dindarlık-eş seçimi ilişkisi (SDÜ Örneği)*; Hasan Bozgeyikli- Emre Toprak, “Üniversiteli Gençlerin Eş Seçim Kriterlerinin Sıralama Yargılarıyla Ölçeklenmesi”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2013).

⁹ A. Ercan Gegez, *Pazarlama Araştırmaları* (İstanbul: Beta, 2019), 197.

Bu bağlamda araştırmanın örneklemini söz konusu yöntemle ve alt gruplara dağılımı da dikkate alınarak evrenden tespit edilen 989 kişi oluşturmaktadır. Bu sayı,

$$n = \frac{Nt^2pq}{d^2(N-1) + t^2pq}$$

Formülü¹⁰ ile %99 güvenilirlik seviyesi ve %5 hata payı için hesaplama yapıldığında elde edilen 655 sayısından daha yüksektir.

Araştırmada anket formu aracılığı ile toplanan veriler SPSS 20 programında analiz edilmiştir. İlk olarak frekans ve yüzdelerle durumları belirlenmiş daha sonra verilerin dağılımlarının normal olup olmadığı Kolmogorov Simirnov (K-S)/Shapiro-Wilks (W) testleri değerlendirilmiş ve normal dağılıma sahip olmadıkları tespit edilmiştir. Bu sebeple nonparametrik testlerden Ki-Kare testi uygulanarak bağımsız değişkenler arasında fark olup olmadığı, fark varsa bu farkın anlamlı olup olmadığı analiz edilmiştir. Ki-Kare testi hesaplamalarında istatistiksel anlamlılık düzeyi $p < 0,05$ olarak değerlendirilmiştir.

2. Din Bağlamında Aile, Kadın, Evlilik ve Nikâha Bakış

Bütün toplumlarda var olan iki kurum olarak din ve ailenin tarihsel süreçte her zaman birbirleriyle çok yakın ilişki içerisinde oldukları söylenebilir (Kirman, 2012, 631). Özellikle evrensel dinler açısından aile kurumu çok önemli bir role ve hayati işlevlere sahiptir. Çünkü her din, kendisine inanan, takip eden ve kendisi için mücadele eden bir cemaate ihtiyaç duyar. İşte aile bu cemaati oluşturmanın ve devamını sağlamanın en temel yoludur. Çünkü aile kurumunun en belirgin işlevleri arasında bireyin sosyalleşmesini sağlamak, kültürün yeni nesillere aktarımını sağlamak ve toplumsal yaşamın sağlıklı bir şekilde devamına imkân sağlayacak şekilde nüfus planlamasına yardımcı olmak bulunmaktadır. Bütün bu işlevler aynı zamanda dinin de yeni nesillere sağlıklı bir şekilde aktarımına yardımcı olması açısından önemlidir. Dolayısıyla dinler, sağlıklı bir aile kurumuna ihtiyaç duyarlar.

Dinler özellikle de ilahi dinler hedefledikleri aile düzenini hem oluşturmak hem de bunu korumak maksadıyla çok sayıda yasak ve emirler va'z ederler. Bu bağlamda bir toplum için cinselliğin ilkeleri ve sınırlarının da genellikle o toplumun kabul ettiği din,

¹⁰ Tekindal, Nitel, Nicel, Karma Yöntem Araştırma Desenleri ve İstatistik, 172.

gelenekler, örf ve hukuk sistemi tarafından belirlendiği söylenebilir (Kurt, 2009, 6). Aile, toplumun oluşması ve varlığını devam ettirebilmesi için gerekli en temel kurum olarak değerlendirilebilir. Tarihin en eski kurumu olan evlilik kurumu özellikle ailenin kayıt altına alınması, meşrulaşması ile soy karışıklıklarının önlenmesi amacıyla ortaya çıkmıştır ¹¹.

Aile kurumu neredeyse bütün toplumlarda çoğunlukla evlilik vasıtasıyla oluştuğu için aile kurmak için atılan ilk adım da evlilik olmaktadır ¹². Evlilik sadece iki insanın bir araya gelmesini amaçlayan basit bir olay değildir. Aksine evlilik ile beraber insanlar nesillerini devam ettirmeyi, topluma yeni katılan bireylerin sosyalleşmelerini, böylece kültürel değerlerin aktarımını sağlamayı amaçlarlar. Aynı zamanda evlilik ile cinsel ihtiyaçların karşılanmasını toplum açısından meşru bir zemine oturtmak amaçlanır ¹³. İslâm açısından bakıldığında da fitrata uygun bir din olma ile özelliği İslam, insanoglunun yine fitratına uygun duygularının meşru yollardan doyurulmasına izin vermiş ve ona bunun nasıl olması gerektiğini göstermiştir ¹⁴. Daha detaylı olarak bakıldığında İslam'ın ailenin kurulma aşamasında eş seçimine, eşle bir araya nasıl gelinebileceğine, cinselliğin ne zaman ve nasıl yaşanabileceğine dair çeşitli kriterler, emir ve yasaklar koyduğu görülebilir.

Evlilik iki karşıt cins arasında nikah akdi ile gerçekleşmektedir. Fakat bu iki karşıt cinsin birbirlerini nasıl buldukları da ayrıca önemlidir. Çünkü evlilik bağının oluşması ve bu bağın devam ettirilebilmesi için bir eş seçimi süreci gereklidir. Eş seçimi her toplumda, kültürde ve dinde farklılık gösterse de tarihsel süreçte günümüze kadar gelen tamamen insana özgü bir olgudur ¹⁵. İnsanlarda evlilik maksadıyla eş seçimi, aynı zamanda bireyin toplumdaki statüsünü, yaşamını ve geleceğini önemli ölçüde etkileyen karmaşık bir süreçtir. Çünkü birey, seçtiği eşin özellikleri doğrultusunda bundan sonra nasıl bir yaşam süreceğine, bu yaşamı kiminle sürdüreceğine, çocukları için nasıl bir anne/baba istediğine karar vermiş olmaktadır ¹⁶. Eş seçiminin bilimsel çalışmalarda da çok yönlü olarak ele alındığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında eş seçimi ile ilgili olarak geliştirilen kuramlar dikkat

¹¹ Gönül Budak, "Endüstrileşme Süreci İçinde Ailenin Yeri ve Önemi", 1. *Aile Şûrası* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990), 195.

¹² M. Ali Kirman, "Modernleşme Sürecinde Nikahın Kutsallığı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Dinlerde Nikah* (İstanbul: İSAV, 2012), 629.

¹³ Bozgeyikli- Toprak, "Üniversiteli Gençlerin Eş Seçim Kriterlerinin Sıralama Yargılarıyla Ölçeklenmesi", 71.

¹⁴ Nihat Yatkın, "İslam'da Evlilik ve Eş Seçiminde Dindarlığın Tercih Edilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010), 47.

¹⁵ Halil İbrahim Acar, "Evlendirme Engeli Olarak Din Farkı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2002), 30.

¹⁶ İlhan Topuz, "Dini Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi", *Marife Kış* (2013), 74.

çekmektedir. Bu kuramların her birisi eş seçimi için farklı bir kritere vurgu yapmaktadır. Mesela evrim kuramı eş seçiminin biyolojik yanına vurgu yaparken, sosyal değiş tokuş kuramı eş seçiminin sosyal yanına vurgu yapmakta, sosyal rol kuramı eş seçiminde kültürel rollerin önemini vurgulamakta, benzerlik kuramı benzerliğin önemini vurgulamakta ve farklılık kuramı da eş seçiminde farklılığın rolünü vurgulamaktadır¹⁷. İslam açısından bakıldığında da eş seçimine büyük önem verildiği ve bu konuda bazı kriterler ortaya konulduğu görülebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in "Bir kadınla, dört özelliğinden dolayı evlenilir: Zenginliği için, asaleti için, güzelliği için ve dindarlığı için. Eli toprak olasıca! Sen dindar olanı tercih et"¹⁸ sözü hem eş seçiminde insanların nelere dikkat ettiklerini hem de Müslümanların özel olarak neye dikkat etmeleri gerektiğini ortaya koymaktadır.

Evlilik, her toplum ve kültürde farklı ritüeller içererek yine farklı şekillerde gerçekleşmesine rağmen ortak bir nokta olarak hepsinde nikâh ile başlar¹⁹. Nikâhla beraber ortaya çıkan evlilik akdi, hukuki olarak evlenmeleri açısından bir sakınca bulunmayan erkek ve kadının sürekli bir hayat arkadaşlığını oluşturmak amacıyla birlikte olmalarını sağlayan²⁰, dolayısıyla sadece basit bir duygusal ve cinsel bağ olmayıp her iki tarafa da çeşitli hak ve sorumluluklar yükleyen bir anlaşmadır. Gerek gayri meşru ilişkiyi engellemesi gerek neslin devamını sağlaması yönüyle nikâh birey ve toplum üzerinde olumlu etkilere sahiptir²¹.

Fakat Türkiye’de nikah konusunda farklı uygulamaların olduğu bilinen bir durumdur. Türk medeni Kanunu’na göre nikah akdi tek olup yine kanunun izin verdiği belirli kişiler tarafından yerine getirilir. Fakat halk arasında kanunla belirlenen nikah dışında ya tamamen tek başına ya da resmi nikahla beraber kıyılan ve imam/dini nikah adı verilen ikinci bir nikah uygulaması yaygın bir şekilde uygulanmaktadır. Liv’in konu ile ilgili yaptığı çalışmada imam nikahının tercih edilmesindeki psikolojik etmenleri resmi nikahın yetersiz görülmesi, nişanlılık dönemini daha rahat geçirebilme düşüncesi, birden fazla evlilik yapma

¹⁷ Gökçe Sancak Aydın- Ayhan Demir, "Lisansüstü Öğrencilerinin Eş Seçimini Etkileyen ve Sınırlandıran Görüş ve İnançları", *Ege Eğitim Dergisi* 18/2 (2017), 529.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhari, *Buhari* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), Nikah, 16.

¹⁹ Kirman, "Modernleşme Sürecinde Nikahın Kutsallığı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", 630.

²⁰ A. Yaman, *Ahlak ve Hukuk Ekseninde Aile Hayatımız* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 49.

²¹ Saadet Çiftkat, *Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki aile irşat ve rehberlik hizmetlerinin din eğitimi açısından değerlendirilmesi (Elâzığ İli Örneği)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 64.

düşüncesi ve evlilik akdinin sonuçlarından bir kısmını kabul etmeme şeklinde dört başlık altında ele alınmıştır²²

İslam açısından bakıldığında nikahın şartlarında arasında bir din adamı veya hukukçu huzurunda kıyılması şartı yer almamaktadır. Fakat nikah akdinin bireysel ve toplumsal hayat açısından önemi dikkate alınarak onun hukuki yönüne vakıf bir şahıs tarafından kıyılmasına önem verilmiştir²³. Söz konusu şahısların nikah akdinde görev almaları ise özellikle nikah şartlarının yerine getirilip getirilmediğini kontrol etmek ve sahih bir akdinin gerçekleşmesini sağlamak içindir²⁴.

Bu konuların aslında temelinde kadın-erkek ilişkisi ve toplum ile dinlerin bu ilişkiye bakışları yer almaktadır. Tartışmaların odak noktasını ise gerek ailede gerek erkek karşısında ve gerekse toplumda kadının yerinin neresi olduğu ve hak sorumluluklarının neler olduğu sorusu oluşturmaktadır. Aslında kadın-erkek ilişkisi kendisine has nitelikleri ve birbirleri karşısındaki yerleri insanlık tarihi boyunca farklı şekillerde algılanmış, tartışılmış ve yorumlanmıştır²⁵. Fakat özellikle son yüzyıldaki en önemli tartışma konularından birisinin kadın-erkek eşitliği ve kadınların sahip olması gerektiği iddia edilen haklar ile ilgili olduğu söylenebilir²⁶. Bu meselede üzerinde belki de en çok durulan husus genel olarak dinlerin fakat özel olarak İslam dininin ve yine O'nun etkisinde şekillendiği ifade edilen gelenek ve göreneklerin konuya bakışının nasıl olduğu konusudur. Bu bağlamda dini metinlerden konu ile ilgili bölümleri esas alan geleneksel bakışın kadın erkek ilişkisini birbirini tamamlayan bir ilişki olmaktan çıkararak bir üst ilişki haline getirdiği ve adeta kadını erkeğin hegemonyası altına soktuğu ifade edilmektedir²⁷. Bu tartışmalarda spesifik olarak ele alınan ve kadın aleyhine ayrımın yapıldığı ileri sürülen konular ise miras, boşanma, evlilik ve çocuğun velayeti şeklinde sıralanabilir²⁸. Fakat konuya bütüncül olarak bakıldığında ilahi dinlerin her birisinin kutsal metinlerinde kadın ve erkeğin durumları ile ilgili hem olumlu

²² Cemil Liv, "Günümüzde İmam Nikahına Yönelişlerin Gerekçeleri ve Resmi Nikah ile İmam Nikahının Fıkhi Açısından Karşılaştırılması", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 165.

²³ İsmail Köksal, "Uygulamadaki Resmi ve Dini Nikahların Fıkhi Yönü", *Bilimname* 16/1 (2009), 29.

²⁴ M. Akif Aydın, "Osmanlı Hukukunda Nikâh Akitleri", *Osmanlı Araştırmaları* 3/3 (1982), 2.

²⁵ Kadir Durmuşoğlu- Abdurrahman Kurt, "Üç Kur'an yorumunda kadının Ötekiliği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 622.

²⁶ Akdemir, Salih, "Tarih boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslami Araştırmalar* 5/4 (1991), 260-270.

²⁷ M. Hanifi Palabıyık, "Toplumsal Cinsiyet Ve İslam Düşüncesinde Kadın", *Atatürk Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 1/2 (ts.), 85.

²⁸ Farhad Kazemi - Didem Özalpat, "Toplumsal Cinsiyet, İslam ve Politika", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 53/1 (2004), 254.

hem de olumsuz olarak değerlendirilebilecek ifadelerin bulunduğu görülebilir. Mesela Tevrat'ta kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı, erkeğin bu sebeple karısına bağlanacağı ve ikisinin bir beden olacağı yer almakta dolayısıyla birbirini tamamlayan iki eşit parça olarak değerlendirilmektedir (Yaratılış 2:21-24.) Benzer bir ifade Yeni Ahit'te de "Artık ne Yahudi ne Grek ne köle ne özgür ne erkek ne dişi ayrımı var. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz." (Galatyalılar 3:28) şeklinde yer almaktadır. Görüldüğü gibi burada da iki cinsiyet birbiriyle denk sayılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de de kadın -erkek eşitliğini en bariz şekilde "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen yayan rabbinize itaatsizlikten sakının..." (en-Nisa 4/1) ve "Sizi bir tek candan yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini yaratan O'dur....." (Araf 7/189) ayetleri dile getirmektedir. Fakat aynı kutsal metinlerde konu ile ilgili olumsuz olarak değerlendirilebilecek ifadeler de bulunmaktadır. Mesela Tevrat'ta kadının doğum sancısı ile cezalandırıldığı ve aynı zamanda kocasının yönetiminde olması gerektiği (Tekvin, 3:16) bildirilirken diğer bir yerde kadınlar yağmalanabilecek bir mal (Tekvin, 20:14) şeklinde ele alınmaktadır. Yeni Ahit'te de kadın erkeğin yüceliğini yansıtan olarak resmedilmekte (1 Korintliler: 11:7.) ve kalabalıkta susması ve öğrenmek istediklerini kocasına sorması gerektiği (1 Korintliler: 11:33-33.) yer almaktadır. Kur'an-ı Kerim'de ise şahitlik (el-Bakara 2/282), miras (En-Nisa 4/11) ve boşanma (el-Bakara 2/226-232/236-237, et-Talak 65/1) konularında erkeğin kadına üstün olduğu şeklinde yorumlanabilecek ayetler yer almaktadır.

3. Bulgular

3.1. Araştırmaya Katılan Üniversite Öğrencilerine İlişkin Tanımlayıcı Bilgiler

Araştırmaya katılan üniversite öğrencileri yedi ayrı alanda eğitim görmektedirler. Öğrencilerin eğitim gördükleri alanlara göre dağılımları tablo 1'de yer almaktadır. Araştırmaya toplam 989 kişi katılmış fakat bunlardan bazıları bazı soruları boş bırakmışlardır. Dolayısı ile değişkenler açısından farklı toplam sayılar çıkmıştır. Katılımcı öğrencilerin %63,4'ü kız %36,6'sı da erkektir. Kız öğrenci katılımcı sayısının daha yüksek oluşu özellikle din, sağlık ve eğitim alanlarında öğrenim gören kız öğrenci sayısının erkek öğrenci sayısına göre çok daha fazla olması ile açıklanabilir. Katılımcılarda mezun oldukları lise türü açısından en yüksek oran Anadolu lisesine, en düşük oranlar ise Sosyal Bilimler ve Fen liselerine aittir. Bu

oranlar, ülkede ki okul türleri ve sayıları ile kıyaslandığında normal sayılabilir. Öğrencilerin %47,7'sinin Kredi Yurtlar Kurumu'na ait yurtlarda kalırken %31,4'ü de ailelerinin yanında kalmaktadırlar. Bu oranlar, Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde okuyan öğrencilerin yaklaşık üçte birinin Erzurum'da yaşadığını göstermektedir. Yine yarısına yakının devlet yurtlarında kaldıklarını göstermektedir. Vakıf cemaat yurtlarında kalanların oranı ise %13,3'tür. Ailelerin dini yaşama derecelerine bakıldığında ise öğrencilerin %2,3'ünün ailelerinin dindar olmadığını ifade ettikleri dikkat çekmektedir. Ailelerinin az dindar olduğunu söyleyen öğrencilerin oranı %13,9 iken çok dindar olduğunu söyleyenlerin oranı da %10,8'dir.

Tablo 1: Demografik Veriler

		F	%
Okuduğunuz Alan	Beşerî ve Sosyal Bilimler (Hukuk, İktisat, Maliye, Bankacılık ve Finans, Sosyal Hizmet)	161	16,3%
	Din Bilimleri	116	11,7%
	Sağlık Bilimleri (Tıp, Eczacılık, Hemşirelik, Sağlık Bilimleri, Diş Hekimliği)	140	14,2%
	Eğitim Bilimleri	146	14,8%
	Mühendislik, Mimarlık ve Tasarım	109	11,0%
	Edebiyat (Felsefe, Sosyoloji, Arkeoloji, Psikoloji, Tarih, Sanat Tarihi, Türk Dili)	231	23,4%
	Yabancı Diller	86	8,7%
	Toplam	989	100,0%
	Cinsiyetiniz	Erkek	361
Kadın		626	63,4%
Toplam		987	100,0%
Lise eğitim türü	Anadolu Lisesi	585	59,3%
	Fen Lisesi	54	5,5%
	Sosyal Bilimler Lisesi	32	3,2%
	Meslek Lisesi	116	11,8%
	İmam Hatip Lisesi	199	20,2%
	Toplam	986	100,0%
Öğrencilik Süresince barınma yeri	Aile Yanı	309	31,4%
	Kredi-Yurtlar Kurumu	469	47,7%
	Vakıf ve cemaat yurtlarında kalıyorum.	131	13,3%
	Arkadaşlarla birlikte kiralık bir evde kalıyorum.	75	7,6%
	Toplam	984	100,0%
Ailenin Dini Yaşama Durumu	Çok Dindar	106	10,8%
	Dindar	720	73,0%
	Az Dindar	137	13,9%
	Dindar Değil	23	2,3%
	Toplam	986	100,0%

3.2.Araştırma Sorularına Ait Veriler

Tablo 2 verileri katılımcı üniversite öğrencilerinin çok büyük bir bölümünün resmi ve dini nikahı birlikte istediklerini, %3,5'inin hiçbir nikah türünü tercih etmediğini ve %9,3'ünün ise sadece resmi nikahı tercih ettiklerini göstermektedir. Bu oranlar üniversite öğrencilerinin geleneksel aile yapısının etkisini önemli ölçüde taşıdıklarını ortaya koyması açısından önemlidir. Evlilikte tercih edilen nikah türü ile değişkenler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için yapılan Ki-Kare analizi sonuçları aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 2: Evlilikte Tercih Edilen Nikâh Türü

Evlilikte hangi tür nikâhı tercih edersiniz?	F	%
Sadece resmi nikâh	91	9,3
Sadece dini nikah	8	,8
Resmi-dini nikah birlikte	844	86,4
Hiçbirini istemiyorum.	34	3,5
Total	977	100,0

Üniversite öğrencilerinin evlilikte tercih ettikleri nikah türünün bağımsız değişkenlere göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğini test etmek için yapılan Ki-Kare analizi sonuçları Tablo 3'te verilmiştir. Bu sonuçlar, tercih edilen nikah türü ile Eğitim görülen alan arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığı göstermektedir (x: 44,778, p:;000). Özellikle din bilimleri öğrencilerinin diğer eğitim alanlarından önemli ölçüde farklılaştığı dikkat çekmektedir. Hem sadece dini nikah isteyen hem de hiçbir nikahı istemeyenlerin oranı bu grupta diğer öğrencilere göre çok daha düşüktür.

Tablo 3: Evlilikte Nikâh Tercih Ve Bağımsız Değişkenler

Evlilikte hangi tür nikahı tercih edersiniz?	Sadece Resmi Nikâh		Sadece Dini Nikah		Resmi-dini Nikah Birlikte		Hiçbirini İstemiyorum.		Toplam		
	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%	
Okuduğunuz Alan	Beşerî ve Sosyal Bilimler	10	6,2%	1	0,6%	144	90,0%	5	3,1%	160	100,0%
	Din Bilimleri	3	2,6%	0	0,0%	111	96,5%	1	0,9%	115	100,0%
	Sağlık Bilimleri	17	12,1%	0	0,0%	119	85,0%	4	2,9%	140	100,0%
	Eğitim Bilimleri	24	16,8%	4	2,8%	107	74,8%	8	5,6%	143	100,0%
	Mühendislik, Tasarım	12	11,3%	1	0,9%	91	85,8%	2	1,9%	106	100,0%
	Edebiyat	15	6,6%	1	0,4%	205	89,9%	7	3,1%	228	100,0%
	Yabancı Diller	10	11,8%	1	1,2%	67	78,8%	7	8,2%	85	100,0%
	Toplam	91	9,3%	8	0,8%	844	86,4%	34	3,5%	977	100,0%
Cinsiyet	Erkek	45	12,7%	6	1,7%	285	80,5%	18	5,1%	354	100,0%
	Kadın	45	7,2%	2	0,3%	558	89,9%	16	2,6%	621	100,0%
	Toplam	90	9,2%	8	0,8%	843	86,5%	34	3,5%	975	100,0%

Lise eğitim türü	Anadolu Lisesi	62	10,7%	4	0,7%	485	84,1%	26	4,5%	577	100,0%
	Fen Lisesi	10	18,9%	1	1,9%	40	75,5%	2	3,8%	53	100,0%
	Sosyal Bilimler Lisesi	5	15,6%	0	0,0%	25	78,1%	2	6,2%	32	100,0%
	Meslek Lisesi	5	4,3%	1	0,9%	105	91,3%	4	3,5%	115	100,0%
	İmam Hatip Lisesi	9	4,5%	2	1,0%	187	94,4%	0	0,0%	198	100,0%
	Toplam	91	9,3%	8	0,8%	842	86,4%	34	3,5%	975	100,0%
İkamet	Aile Yanı	23	7,5%	1	0,3%	273	89,2%	9	2,9%	306	100,0%
	Kredi-Yurtlar	47	10,2%	1	0,2%	394	85,1%	21	4,5%	463	100,0%
	Vakıf ve cemaat	10	7,7%	4	3,1%	113	86,9%	3	2,3%	130	100,0%
	Arkadaşlarla	11	14,9%	1	1,4%	61	82,4%	1	1,4%	74	100,0%
	Toplam	91	9,4%	7	0,7%	841	86,4%	34	3,5%	973	100,0%
Ailenin dini Yaşama Durumu	Çok Dindar	4	3,8%	1	1,0%	96	92,3%	3	2,9%	104	100,0%
	Dindar	46	6,5%	6	0,8%	643	90,2%	18	2,5%	713	100,0%
	Az Dindar	36	26,5%	0	0,0%	91	66,9%	9	6,6%	136	100,0%
	Dindar Değil	5	22,7%	1	4,5%	12	54,5%	4	18,2%	22	100,0%
	Toplam	91	9,3%	8	0,8%	842	86,4%	34	3,5%	975	100,0%

Tercih edilen nikah türü ile Cinsiyet arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N)= 18.821; $p=, 000$; $p <.05$) tespit edilmiştir. Özellikle sadece resmi nikah isteyenlerin ve hiçbir nikah türünü tercih etmeyenlerin oranının erkeklerde daha yüksek olduğu görülmektedir. Kız öğrencilerin ise her iki nikah türünü birlikte daha çok tercih etmeleri dikkat çekmektedir. Tercih edilen nikah türü ile Lise eğitim türü arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N)= 29,372; $p=, 003$; $p <.05$) tespit edilmiştir. Özellikle Fen lisesi ve İmam Hatip lisesi mezunları diğer lise türleri ile önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Fen lisesi mezunları sadece dini nikahı en yüksek oranda tercih eden grup olurken resmi-dini nikahı birlikte ise en az tercih emişlerdir. İHL mezunları ise resmi-dini nikahı birlikte en çok tercih eden gruptur. Eğitim görülen alan da olduğu gibi mezun olunan lise türü açısından da alınan dini eğitimin önemli bir farklılığa sebep olduğu söylenebilir.

Tercih edilen nikah türü ile öğrencilikte barınma yeri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N)= 20,658; $p=, 014$; $p <.05$) tespit edilmiştir. Özellikle arkadaşları ile beraber kiralık evlerde kalan öğrenciler diğer gruplarla önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Çünkü bu grup sadece resmi nikahı en çok tercih eden ancak her iki nikah türünü birlikte en az tercih eden gruptur.

Tercih edilen nikah türü ile Ailenin dini yaşam seviyesi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N)= 91,202; $p=, 000$; $p <.05$) tespit edilmiştir. Özellikle ailesinin dindar olmadığını söyleyen öğrenciler diğer bütün gruplardan önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Çünkü ailesinin dindar olmadığını söyleyen öğrenciler %18,2 oranında

hiçbir nikah türünü tercih etmediğini ifade etmişlerdir. Bu oran en yakın olarak ailesinin az dindar olduğunu söyleyenlerde ve %6,6 oranındadır.

Tablo 4: Evlilik Dışı Cinsel İlişki

Evlilik dışı cinsel ilişki bütün insanlar için kötüdür.		
	F	%
Evet katılıyorum	676	69,5
Hayır, katılmıyorum	185	19,0
Kararsızım	111	11,4
Total	972	100,0

Tablo 4 verilerine göre araştırmaya katılan öğrencilerin %69,5'i evlilik dışı cinsel ilişkinin bütün insanlar için kötü olduğunu düşünürken %19'u aksini düşünmektedirler. Yani araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin yaklaşık beşte biri evlilik dışı cinsel ilişkiyi kötü olarak değerlendirmemektedir. Evlilik dışı cinsel ilişkiye bakış ile değişkenler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için yapılan Ki-Kare analizi sonuçları aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Üniversite öğrencilerinin evlilik dışı cinsel ilişkiye bakışlarının bağımsız değişkenlere göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğini test etmek için yapılan Ki-Kare analizi sonuçları Tablo 5'te verilmiştir"

Tablo 5: Evlilik Dışı Cinsel İlişki Ve Bağımsız Değişkenler

Evlilik dışı cinsel ilişki bütün insanlar için kötüdür.									
		Evet katılıyorum		Hayır, katılmıyorum		Kararsızım		Toplam	
		F	%	F	%	F	%	F	%
Okuduğunuz Alan	Beşerî ve Sosyal Bilimler	107	68,6%	30	19,2%	19	12,2%	156	100,0%
	Din Bilimleri	111	96,5%	3	2,6%	1	0,9%	115	100,0%
	Sağlık Bilimleri	102	72,9%	24	17,1%	14	10,0%	140	100,0%
	Eğitim Bilimleri	77	53,8%	42	29,4%	24	16,8%	143	100,0%
	Mühendislik	75	70,1%	23	21,5%	9	8,4%	107	100,0%
	Edebiyat	150	66,1%	45	19,8%	32	14,1%	227	100,0%
	Yabancı Diller	54	64,3%	18	21,4%	12	14,3%	84	100,0%
	Toplam	676	69,5%	185	19,0%	111	11,4%	972	100,0%
Cinsiyet	Erkek	241	68,1%	77	21,8%	36	10,2%	354	100,0%
	Kadın	434	70,5%	108	17,5%	74	12,0%	616	100,0%
	Toplam	675	69,6%	185	19,1%	110	11,3%	970	100,0%
Lise Eğitim Türü	Anadolu Lisesi	372	64,8%	126	22,0%	76	13,2%	574	100,0%
	Fen Lisesi	30	55,6%	14	25,9%	10	18,5%	54	100,0%
	Sosyal Bilimler Lisesi	16	53,3%	7	23,3%	7	23,3%	30	100,0%
	Meslek Lisesi	85	73,9%	20	17,4%	10	8,7%	115	100,0%
	İmam Hatip Lisesi	172	87,8%	17	8,7%	7	3,6%	196	100,0%
	Toplam	675	69,7%	184	19,0%	110	11,4%	969	100,0%

İkamet	Aile Yanı	233	75,6%	44	14,3%	31	10,1%	308	100,0%
	Kredi-Yurtlar Kurumu	302	66,2%	97	21,3%	57	12,5%	456	100,0%
	Vakıf ve cemaat	98	75,4%	22	16,9%	10	7,7%	130	100,0%
	Arkadaşlarla Birlikte	40	54,8%	21	28,8%	12	16,4%	73	100,0%
	Toplam	673	69,6%	184	19,0%	110	11,4%	967	100,0%
	Ailenin dini Yaşama Durumu	Çok Dindar	82	78,8%	17	16,3%	5	4,8%	104
Dindar		522	73,4%	111	15,6%	78	11,0%	711	100,0%
Az Dindar		64	47,8%	46	34,3%	24	17,9%	134	100,0%
Dindar Değil		7	33,3%	10	47,6%	4	19,0%	21	100,0%
Toplam		675	69,6%	184	19,0%	111	11,4%	970	100,0%

Analiz sonuçları evlilik dışı cinsel ilişkiye bakış ile Eğitim görülen alan arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığı (X^2 (sd, N)= 61,350; $p=, 000$; $p <.05$) göstermektedir. Özellikle din bilimleri ile Eğitim bilimleri öğrencilerinin diğer eğitim alanlarından önemli ölçüde farklılaştığı dikkat çekmektedir. Din bilimleri öğrencileri evlilik dışı cinsel ilişkiyi %96,5 gibi en yüksek oranla kötü olarak değerlendirirken eğitim bilimleri öğrencilerinde bu oran %53,8 ile en düşük düzeydedir.

Evlilik dışı cinsel ilişkiye bakış ile cinsiyet arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır (X^2 (sd, N)= 2,954; $p=, 228$; $p >.05$).

Evlilik dışı cinsel ilişkiye bakış ile Lise eğitim türü arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N)= 48,806; $p=, 000$; $p <.05$) tespit edilmiştir. Özellikle Sosyal Bilimler lisesi ve İmam Hatip lisesi mezunları diğer lise türleri ile önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Sosyal Bilimler Lisesi mezunları evlilik dışı cinsel ilişkiyi en düşük oranla kötü olarak değerlendirirken İHL mezunlarında bu oran en yüksek düzeydedir.

Evlilik dışı cinsel ilişkiye bakış ile öğrencilikte barınma yeri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N)= 18,006; $p=, 228$; $p <.05$) tespit edilmiştir. Özellikle arkadaşları ile beraber kiralık evlerde kalan öğrenciler diğer gruplarla önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Çünkü bu grup evlilik dışı cinsel ilişkiyi en düşük oranla kötü olarak değerlendirirken ailelerinin yanında veya vakıf/cemaat yurtlarında kalanlarda bu oran en yüksek düzeydedir.

Evlilik dışı cinsel ilişkiye bakış ile Ailenin dini yaşam seviyesi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N)= 56,373; $p=, 000$; $p <.05$).tespit edilmiştir. Özellikle aile dindarlık derecesi düştükçe evlilik dışı cinsel ilişkiyi kötü görme oranının da düştüğü dikkat çekmektedir.

Tablo 6: Eş Seçiminde Dindarlık Kriteri

Gelecekte evleneceğim insanın dindar bir kimse olmasını tercih ederim.	F	%
Evet Katılıyorum	640	66,0
Hayır Katılmıyorum	155	16,0
Kararsızım	174	18,0
Total	969	100,0

Tablo 6 verilerine göre araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin %66'sı evlenecekleri kişinin dindar olmasını tercih ettiklerini belirtmektedirler. Böyle bir tercihlerinin olmadığını söyleyenlerin oranı ise %16'dır.

Evlenilecek kişinin dindar olup olmaması tercihi ile değişkenler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için yapılan Ki-Kare analizi sonuçları aşağıdaki tablo 7'de yer almaktadır.

Tablo 7: Eş Seçiminde Dindarlık Kriteri Ve Bağımsız Değişkenler

Gelecekte evleneceğim insanın dindar bir kimse olmasını tercih ederim		Evet Katılıyorum		Hayır Katılmıyorum		Kararsızım		Toplam	
		F	%	F	%	F	%	F	%
Okuduğunuz Alan	Beşerî ve Sosyal Bilimler	104	65,8%	22	13,9%	32	20,3%	158	100,0%
	Din Bilimleri	104	90,4%	2	1,7%	9	7,8%	115	100,0%
	Sağlık Bilimleri	91	65,0%	21	15,0%	28	20,0%	140	100,0%
	Eğitim Bilimleri	78	54,9%	33	23,2%	31	21,8%	142	100,0%
	Mühendislik,	66	62,3%	22	20,8%	18	17,0%	106	100,0%
	Edebiyat	146	64,9%	35	15,6%	44	19,6%	225	100,0%
	Yabancı Diller	51	61,4%	20	24,1%	12	14,5%	83	100,0%
	Toplam	640	66,0%	155	16,0%	174	18,0%	969	100,0%
Cinsiyet	Erkek	212	60,2%	66	18,8%	74	21,0%	352	100,0%
	Kadın	428	69,6%	87	14,1%	100	16,3%	615	100,0%
	Toplam	640	66,2%	153	15,8%	174	18,0%	967	100,0%
Lise eğitim türü	Anadolu Lisesi	345	60,1%	105	18,3%	124	21,6%	574	100,0%
	Fen Lisesi	28	51,9%	15	27,8%	11	20,4%	54	100,0%
	Sosyal Bilimler Lisesi	14	46,7%	8	26,7%	8	26,7%	30	100,0%
	Meslek Lisesi	82	71,3%	18	15,7%	15	13,0%	115	100,0%
	İmam Hatip Lisesi	169	87,6%	9	4,7%	15	7,8%	193	100,0%
	Toplam	638	66,0%	155	16,0%	173	17,9%	966	100,0%
	İkamet	Aile Yarı	225	73,5%	29	9,5%	52	17,0%	306
Kredi-Yurtlar Kurumu.		278	60,7%	87	19,0%	93	20,3%	458	100,0%
Vakıf ve cemaat		98	76,6%	18	14,1%	12	9,4%	128	100,0%
Arkadaşlarla		38	52,1%	20	27,4%	15	20,5%	73	100,0%
Toplam		639	66,2%	154	16,0%	172	17,8%	965	100,0%
Ailenin Dini Yaşama Durumu	Çok Dindar	82	78,8%	15	14,4%	7	6,7%	104	100,0%
	Dindar	499	70,4%	88	12,4%	122	17,2%	709	100,0%
	Az Dindar	52	39,4%	41	31,1%	39	29,5%	132	100,0%
	Dindar Değil	7	31,8%	11	50,0%	4	18,2%	22	100,0%
	Toplam	640	66,2%	155	16,0%	172	17,8%	967	100,0%

Analiz sonuçları evlenilecek kişinin dindar olup olmaması tercihi ile Eğitim görülen alan arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığı (X^2 (sd, N)= 47,785; $p=, 000$; $p <.05$).göstermektedir. Özellikle din bilimleri öğrencilerinin diğer eğitim alanlarından önemli ölçüde farklılaştığı dikkat çekmektedir. Çünkü din bilimleri öğrencilerinin neredeyse tamamına yakının evlenecekleri kişinin dindar olmasını tercih ettikleri görülmektedir. Evlenecekleri kişinin dindar olmasını en az tercih edenler ise eğitim bilimleri alanındaki öğrencilerdir.

Evlenilecek kişinin dindar olup olmaması tercihi ile Cinsiyet arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N)= 8,787; $p=, 0,12$; $p <.05$) tespit edilmiştir. Kız öğrenciler erkek öğrencilere göre daha yüksek oranda evlenecekleri kişinin dindar olmasını tercih etmektedirler.

Evlenilecek kişinin dindar olup olmaması tercihi ile Lise eğitim türü arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N)= 63,011; $p=, 0,000$; $p <.05$) tespit edilmiştir. Özellikle Sosyal Bilimler ve İmam Hatip lisesi mezunları diğer lise türleri ile önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Evlenecekleri kişinin dindar olmasını en az tercih eden grup Sosyal Bilimler Lisesi mezunları iken en çok tercih eden grup İmam Hatip Lisesi mezunlarıdır.

Evlenilecek kişinin dindar olup olmaması tercihi ile öğrencilikte barınma yeri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N)= 32,964; $p=, 0,000$; $p <.05$) tespit edilmiştir. Özellikle arkadaşları ile beraber kiralık evlerde kalan öğrenciler ile vakıf/cemaat yurtlarında kalan öğrenciler diğer gruplarla önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Çünkü vakıf/cemaat yurtlarında kalanlar evlenecekleri kişinin dindar olmasını en çok tercih eden grup iken arkadaşları ile beraber evde kalan öğrenciler evlenecekleri kişinin dindar olmasını en az eden gruptur.

Evlenilecek kişinin dindar olup olmaması tercihi türü ile ailenin dini yaşam seviyesi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N)= 80,591; $p=, 0,000$; $p <.05$) tespit edilmiştir. Özellikle ailesinin dindar olmadığını ve az dindar olduğunu söyleyen öğrenciler diğer bütün gruplardan önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Çünkü ailesinin dindar olmadığını söyleyen öğrenciler ile ailesinin az dindar olduğunu söyleyen öğrencilerde evlenecekleri kişinin dindar olmasını tercih etme oranları ailesinin dindar/çok dindar olduğunu söyleyen öğrencilere göre çok düşüktür.

Tablo 8: Kadınların Özgürlüğüne ve Kadın-Erkek Eşitliğine Bakış

Kadınlar da istediği gibi giyinebilmeli, erkekler kadar özgür olmalı	F	%
Evet Katılıyorum	494	50,9
Hayır Katılmıyorum	323	33,3
Kararsızım	153	15,8
Total	970	100,0

Tablo 8 verilerine göre üniversite öğrencilerinin %50,9'u kadınların da istediği gibi giyinebilmeleri, erkekler kadar özgür olmaları gerektiği düşüncesine katılmakta ancak %33,3'ü bu düşünceye katılmamaktadırlar. Özellikle katılmama oranının yüksekliği dikkat çekmektedir. Kadınlarında erkekler kadar özgür olması gerektiği düşüncesine katılım ile değişkenler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için yapılan Ki-Kare analizi sonuçları aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Analiz sonuçları kadınlarında erkekler kadar özgür olması gerektiği düşüncesine katılım ile Eğitim görülen alan arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığı (X^2 (sd, N)= 107,001; $p=, 0,000$; $p <.05$) göstermektedir. Özellikle din bilimleri öğrencilerinin diğer eğitim alanlarından önemli ölçüde farklılaştığı dikkat çekmektedir. Kadınlarında erkekler kadar özgür olması gerektiği düşüncesine en düşük katılım din bilimleri öğrencilerinde iken en yüksek katılım (%61,5) eğitim bilimleri öğrencilerindedir.

Kadınlarında erkekler kadar özgür olması gerektiği düşüncesine katılım ile Cinsiyet arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N) = 30,895; $p=, 0,000$; $p <.05$) tespit edilmiştir. Kız öğrenciler kadınlarında erkekler kadar özgür olması gerektiği düşüncesine erkeklerden daha çok katılmaktadırlar. Ancak burada asıl dikkat çekici olan kız öğrencilerin %27,1'inin bu düşünceye katılmıyor oluşlarıdır.

Kadınlarında erkekler kadar özgür olması gerektiği düşüncesine katılım ile Lise eğitim türü arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N) = 66,988; $p=, 0,000$; $p <.05$) tespit edilmiştir. Özellikle Sosyal Bilimler Lisesi mezunları kadınlarında erkekler kadar özgür olması gerektiği düşüncesine en yüksek oranda katılırken İHL mezunları kadınlarında erkekler kadar özgür olması gerektiği düşüncesine en düşük katılım göstermişlerdir.

Üniversite öğrencilerinin kadınların özgürlüğüne ve kadın-erkek eşitliğine bakışlarının bağımsız değişkenlere göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğini test etmek için yapılan Ki-Kare analizi sonuçları Tablo 9'da verilmiştir"

Tablo 9 Kadınların Özgürlüğüne ve Kadın-Erkek Eşitliğine Bakış ve bağımsız değişkenler

		Evet Katılıyorum		Hayır Katılmıyorum		Kararsızım		Toplam	
		F	%	F	%	F	%	F	%
Kadınlar da istediği gibi giyinebilmeli, erkekler kadar özgür olmalı									
Okuduğunuz Alan	Beşeri ve Sosyal Bilimler	84	53,5%	41	26,1%	32	20,4%	157	100,0%
	Din Bilimleri	16	13,9%	81	70,4%	18	15,7%	115	100,0%
	Sağlık Bilimleri	78	55,7%	33	23,6%	29	20,7%	140	100,0%
	Eğitim Bilimleri	88	61,5%	34	23,8%	21	14,7%	143	100,0%
	Mühendislik	50	47,6%	43	41,0%	12	11,4%	105	100,0%
	Edebiyat	128	56,6%	70	31,0%	28	12,4%	226	100,0%
	Yabancı Diller	50	59,5%	21	25,0%	13	15,5%	84	100,0%
	Toplam	494	50,9%	323	33,3%	153	15,8%	970	100,0%
Cinsiyet	Erkek	143	40,6%	155	44,0%	54	15,3%	352	100,0%
	Kadın	350	56,8%	167	27,1%	99	16,1%	616	100,0%
	Toplam	493	50,9%	322	33,3%	153	15,8%	968	100,0%
Lise eğitim türü	Anadolu Lisesi	324	56,5%	157	27,4%	92	16,1%	573	100,0%
	Fen Lisesi	31	58,5%	18	34,0%	4	7,5%	53	100,0%
	Sosyal Bilimler Lisesi	21	70,0%	3	10,0%	6	20,0%	30	100,0%
	Meslek Lisesi	60	52,2%	38	33,0%	17	14,8%	115	100,0%
	İmam Hatip Lisesi	55	28,1%	107	54,6%	34	17,3%	196	100,0%
	Toplam	491	50,8%	323	33,4%	153	15,8%	967	100,0%
	İkamet	Aile Yanı	153	49,8%	105	34,2%	49	16,0%	307
Kredi-Yurtlar Kurumu		274	60,2%	111	24,4%	70	15,4%	455	100,0%
Vakıf ve cemaat		26	20,2%	79	61,2%	24	18,6%	129	100,0%
Arkadaşlarla Birlikte		39	52,7%	26	35,1%	9	12,2%	74	100,0%
Toplam		492	51,0%	321	33,3%	152	15,8%	965	100,0%
Ailenin Dini Yaşama Durumu		Çok Dindar	38	36,2%	54	51,4%	13	12,4%	105
	Dindar	354	49,9%	233	32,8%	123	17,3%	710	100,0%
	Az Dindar	87	65,9%	31	23,5%	14	10,6%	132	100,0%
	Dindar Değil	13	61,9%	5	23,8%	3	14,3%	21	100,0%
	Toplam	492	50,8%	323	33,4%	153	15,8%	968	100,0%

Kadınlarında erkekler kadar özgür olması gerektiği düşüncesine katılım ile öğrencilikte barınma yeri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (X^2 (sd, N)= 74,371; $p=, 0,000$; $p < .05$) tespit edilmiştir. Özellikle arkadaşları ile Kredi Yurtlar Kurumu'nda kalan öğrenciler ile vakıf/cemaat yurtlarında kalan öğrenciler diğer gruplarla önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Kadınlarında erkekler kadar özgür olması gerektiği düşüncesine en yüksek katılım oranı Kredi Yurtlar Kurumu'nda kalan öğrencilere ait iken en düşük katılım oranı vakıf/cemaat yurtlarında kalan öğrencilere aittir.

Kadınlarında erkekler kadar özgür olması gerektiği düşüncesine katılım ile Ailenin dini yaşam seviyesi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık (χ^2 (sd, N)= 29,842; $p=$, 0,000; $p < .05$) tespit edilmiştir. Özellikle ailesinin dindar olmadığını söyleyen öğrenciler diğer bütün gruplardan önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Çünkü ailesinin çok dindar olduğunu söyleyen öğrenciler kadınlarında erkekler kadar özgür olması gerektiği düşüncesine en düşük düzeyde katıldıkları dikkat çekmektedir.

Sonuç ve Tartışma

Atatürk Üniversitesi öğrencilerinin kadının özgürlüğü, nikah tercihleri, eş seçiminde dindarlığın rolü ve evlilik dışı cinsel ilişkiye bakışlarını ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma nicel bir yöntemle gerçekleştirilmiştir. Araştırmada çoktan seçmeli sorulardan oluşan ve literatür taranarak oluşturulmuş anket formu kullanılmıştır. Elde edilen veriler ve yapılan analizler ve değişkenler açısından değerlendirmeler tablolar halinde bir önceki bölümde detaylı olarak verilmiştir. Bu bölümde, elde edilen sonuçlar literatür ile karşılaştırılarak tartışılacaktır.

Araştırmaya katılan üniversite öğrencileri yedi farklı eğitim alanından ve %63,4'ü kız öğrencilerden oluşmaktadır. Çoğunlukla Anadolu Lisesi ve İmam Hatip Lisesi mezunu olan öğrencilerin %47,7'sinin Kredi Yurtlar Kurumu'na ait yurtlarda kalmaktadırlar. Ailelerin dini yaşama derecelerine bakıldığında ise öğrencilerin %73'ünü ailelerini dindar olarak tanımlamaktadırlar.

Katılımcı üniversite öğrencilerinin çok büyük bir bölümü (%86,4) resmi ve dini nikahı birlikte istediklerini ifade etmektedirler. Tercih edilen nikah türü ile eğitim görülen alan, cinsiyet, lise eğitim türü, öğrencilikte barınma yeri ve ailenin dini yaşam seviyesi değişkenleri açısından istatistiksel bir farklılık olduğu da tespit edilmiştir. Özellikle dinin bu bağlamda nikah tercihlerinde önemli farklılığa yol açtığı söylenebilir. Çünkü eğitim görülen alanı ilahiyat, mezun oldukları lise türü İmam hatip lisesi olanlar ve ailesinin çok dindar olduğunu söyleyenlerin diğer gruplara göre daha yüksek oranda resmi-dini nikahı birlikte istedikleri dikkat çekmektedir.

Literatüre bakıldığında konu ile ilgili çok sayıda araştırma yapıldığı ve yapılan bu araştırmalarda da resmi-dini nikâhı birlikte isteyenlerin oranlarının bizim çalışmamıza benzer şekilde yüksek oranlarda tespit edildiği görülmektedir. Ebelik ve Hemşirelik

bölümü öğrencileri ile yapılan bir araştırmada katılımcı öğrencilerin %86,2'sinin²⁹, Koyuncu ve Dilekli (2022,79) tarafından kendini dindar olarak tanımlayan gençler ile yapılan çalışmada katılımcıların %88,8'inin ve Bener tarafından üniversite öğrencileri ile yapılan çalışmada da katılımcı öğrencilerin %79,2'sinin (Bener, 2011, 73) her iki nikahı birlikte istediği saptanmıştır.

Ayrıca Türkiye'de uygulama açısından da resmi-dini nikah birlikteliğinin çok yaygın olduğu görülmektedir. Nitekim Türkiye'de evlenen her 10 bireyden en az 9'unun resmi nikâh yanı sıra dini nikâh kıyılması suretiyle evlenmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır³⁰. Yine 2008-2014 Türkiye'de kadın araştırması verilerine göre bu oran diplomasızlarda 89,18 iken Üniversite mezunlarında %92,65 ve yüksek lisans ve doktora düzeyinde %77,14'tür³¹. Benzer şekilde Edirne şehir merkezinde yaşayan yetişkin kadınlarla yapılan bir çalışmada kadınların 270'inin (%88,2) hem resmi hem dini nikahı var iken sadece resmi nikah 28 (%9,2) kadında, sadece dini nikah ise 6 (%2,0) kadında bulunmaktadır³². Bu oranlar aynı zamanda sadece dini nikah ve sadece resmi nikah talebinin çok düşük oranlarda kaldığını da ortaya koymaktadır. Nitekim genç yetişkinlerle yapılan bir çalışmada "Evli olmak için imam nikahı yeterlidir" ifadesine katılım oranının sadece %6,8'de kalması aslında dini nikahın tek başına yeterli görülmediğini ortaya koyması açısından önemlidir³³. Özellikle son yıllarda sadece dini nikah kıyılması uygulamasının önemli ölçüde azaldığı dikkat çekmektedir. Nitekim 1968 yılında sadece imam nikâhı ile yapılan evlilik oranı %15 iken 2003 yılında %5,8'e gerilemiştir³⁴.

Türkiye'de imam nikâhı ve imam nikâhı ile evliliğe başlama toplumsal varlığını koruyan bir olgudur. Bunun temel nedeni, imam nikahının toplumsal kabul sonucu bir gelenek haline dönüşmüş olmasıdır. Uzun dönemde ülkede yaşanan toplumsal, ekonomik ve demografik dönüşümlere karşın imam nikahı olgusunun halen dirençli olmasının

²⁹ Akbaş vd., "Üniversite öğrencilerinin evlilik tutumlarını etkileyen faktörler", 96.

³⁰ *Türkiye'de Evlilik Tercihleri* (Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Nisan 2015), 26.

³¹ Fatma Çakmak, *Türkiye'de Kadımların İşgücüne Katılımını Etkileyen Sosyo-Ekonomik Faktörler* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 47.

³² Demet G. Öyekçin vd., "Kadına Yönelik Farklı Eş Şiddeti Tiplerini Etkileyen Psikososyal Faktörler", *Türk Psikiyatri Dergisi* 23/2 (2012), 77.

³³ A. Esra İşmen Gazioğlu, "Genç Yetişkinlerin Evlilik ve Aile Hayatına İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 23 (2006), 117.

³⁴ Yaprak Civelek- İsmet Koç, "Türkiye'de İmam Nikahı", *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi*, (2007).

temelinde de bu güçlü toplumsal kabul yatmaktadır³⁵. Tarihsel sürece bakıldığında Osmanlı Devleti'nde Mecelle vasıtasıyla batılı tarzda bir hukuk oluşturulmaya çalışılmış, Cumhuriyetle birlikte ise bütün kanunlar doğrudan batıdan alınarak devlet yeniden tesis edilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar resmi işleyişte bu düzen sorunsuz devam ediyor gibi görünse de halk nazarında tam bir karşılık bulamamıştır. Bu yüzden halk evlenme ve boşanma süreçlerinde hem İslami sayılabilecek örfi hükümler hem de yürürlükteki Medeni Kanun'un kurallarıyla karşı karşıya kalmışlardır³⁶. Nitekim Karadeniz bölgesindeki evlilik adetlerini ele alan makalesinde Erdentuğ, dini nikahın yasak olmasına rağmen ihmal edilmediğini ve genellikle resmi nikahtan önce gerçekleştiğini ve hemen hemen bütün ülkede bu ritüelin uygulandığını belirtmektedir³⁷.

Araştırmaya katılan öğrencilerin %69,5'i evlilik dışı cinsel ilişkinin bütün insanlar için kötü olduğunu ifade etmektedir.

Literatür ile karşılaştırıldığında bizim çalışmamıza benzer şekilde evlilik dışı cinsel ilişkiye olumsuz bakıldığını ortaya koyan sonuçların ortaya çıktığı gibi çok farklı sonuçların da tespit edildiği görülmektedir. Duman ve arkadaşları (2015, 8) tarafından üniversite öğrencileri ile yapılan çalışmada da katılımcı öğrencilerin %77, Keldal (2021, 379) tarafından yapılan çalışmada da bekar üniversite öğrencilerinin %76'sının, Süt ve arkadaşlarının (2015, 317) yaptığı çalışmada ise katılımcıların %67,4'ünün evlilik öncesi cinsel ilişkiye karşı oldukları tespit edilmiştir. Yine Aydoğdu ve arkadaşlarının ebelik öğrencileri ile yaptıkları çalışmada "Erkekler evlenmeden önce cinsel ilişkiye girebilir." İfadesine katılmıyorum diyenlerin oranı %87,21 olarak saptanmıştır³⁸. Tokuç ve arkadaşlarının yüksekokul öğrencileri ile yaptıkları çalışmada "Evlenmeden önce cinsel ilişkiye girmek yanlıştır" ifadesine katılıyorum cevabını verenlerin oranı %66,9 olarak saptanmıştır. Fakat soru daha özelleştirilerek sorulduğunda erkek ve kadınlar için farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır. "Bir kadın için evlendiğinde bakire olması önemlidir." İfadesini onaylayanların oranı %69,2 iken "Erkekler evlenmeden önce cinsel ilişkiye girebilir." İfadesini onaylamayanların oranı %55,9'dur. Yine aynı çalışmada "Evlilik dışı ilişkiler bizim ahlaki ve kültürel

³⁵ Civelek- Koç, "Türkiye'de İmam Nikahı".

³⁶ Ahmet Bayraktar, "Müftülere Nikah Kıyma Yetkisi Verilmesi Sonrasında Türk İnsanının Nikaha Bakış Açısı", *Eskiyeni* 35 (2017), 25.

³⁷ Nermin Erdentuğ, "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesi'nde Evlenme Göreneklere Ve Törenleri III", *Antropoloji* 6 (1971), 12.

³⁸ S.G.M. Aydoğdu vd., "Ebelik Öğrencilerinin Evlilik Dışı Cinsel İlişki Hakkındaki Görüş Ve Tutumları", *Androloji Bülteni* 21 (2019), 100.

değerlerimizi tahrip ediyor” ifadesini onaylayanların oranı da %63,6 olarak saptanmıştır³⁹. Korkmaz tarafından yapılan uzmanlık tez çalışmasında da iki ayrı soru ile konu ele alınmıştır. “Erkekler evlilik öncesi cinsel aktivitede bulunmalıdır” ifadesine hayır cevabını verenlerin oranı 2010 yılı için %59’dur. Fakat yine 2010 yılı için “Kadınlar evlilik öncesi cinsel aktivitede bulunmalıdır” ifadesine hayır cevabını verenlerin oranının ise %83,2 çıktığı dikkat çekmektedir⁴⁰. Karabulutlu ve Yılmaz’ın hemşirelik öğrencileri ile yaptıkları çalışmada kadında evlilik öncesi cinsel ilişki ile ilgili düşüncelerin %86,1 oranında olumsuz erkekte evlilik öncesi cinsel ilişki ile ilgili düşüncelerin ise %80,6 oranında olumsuz olduğu saptanmıştır⁴¹. Deniz ve arkadaşlarının öğretmen adaylarıyla yaptıkları çalışmada “Evlilik öncesi erkeklerin cinsel ilişki kurması uygun mudur?” sorusuna erkeklerin %39,1 oranında kadınların ise %22,1 oranında evet cevabını verdikleri görülmektedir⁴². Çalışkan ve arkadaşlarının partneri olan ve olmayan üniversite son sınıf öğrencileri ile yaptıkları çalışmada da Partneri olan öğrencilerde eş seçiminde bekaretinin olması tercihi %79,8 ve partneri olmayan öğrencilerde ise %80,1’dir⁴³.

Bazı çalışmalarda ise konu farklı soru tiplerinde ele alınmıştır. Örnek olarak Aydoğdu ve arkadaşları tarafından ebelik öğrencileri ile yapılan çalışmada “Kadın evlendiğinde bakire olmalıdır” diyenlerin oranı %53,49 çıkmaktadır⁴⁴. Çetinkaya’nın yüksek öğrenim görmüş kadınlarla yapmış olduğu çalışmada ise kadınların %67,1’inin “Bekaret zarı fizyolojiktir, başka anlamların yüklenmesi saçmadır” seçeneğini tercih ettikleri görülmektedir⁴⁵. Altay ve arkadaşları tarafından yapılan çalışmada katılımcı kız üniversite öğrencilerinin %66’sı ile erkek üniversite öğrencilerinin %48,6’sının “Cinsel ilişkiye sadece eşimle girerim” ifadesine katıldıkları görülmektedir⁴⁶.

³⁹ Burcu Tokuç vd., “Sağlık Yüksekokulu Öğrencilerinin Evlilik Dışı Cinsel İlişki, İstemli Düşükler Ve Kontraseptif Kullanımı Konusundaki Görüşleri”, *Türkiye Halk Sağlığı Dergisi* 9/3 (2011), 169.

⁴⁰ Osman Korkmaz, *Üniversite Çağındaki Ergenlerin Cinsel Bilgi, Tutum ve Davranışları 2008-2010* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Uzmanlık Tezi, 2011), 61-62.

⁴¹ Özlem Karabulutlu- Derya Yılmaz, “Üniversite Öğrencilerinde Cinsiyete Göre Cinsel Mitler”, *STED* 27/3 (2018), 159.

⁴² Ümit Deniz vd., “Öğretmen Adaylarının Cinsellik Konusundaki Tutumlarının Cinsiyet ve Cinsel Deneyimlerine Göre İncelenmesi”, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2013).

⁴³ Zekeriya Çalışkan vd., “Partneri Olan ve Olmayan Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçimi Tercihlerinin Karşılaştırılması”, *İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 4/1 (2015), 8.

⁴⁴ Aydoğdu vd., “Ebelik öğrencilerinin evlilik dışı cinsel ilişki hakkındaki görüş ve tutumları”, 100.

⁴⁵ Pınar Çetinkaya, *Yüksek Öğrenim Görmüş Kadınların Cinsel profili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 71.

⁴⁶ Şenay Ü. Atan vd., “Üniversite Öğrencilerinin Cinsellik ve Aile Planlaması Yöntemleri Konusundaki Bilgi, Görüş ve Uygulamaları”, *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 28/1 (2012), 18.

Evlilik dışı cinsel ilişkiye olumlu bakışı ortaya koyan çalışmalarda bulunmaktadır. Mesela Doğan ve arkadaşlarının üniversite öğrencileri ile yaptıkları çalışmada öğrencilerin %51,4 oranında evlenmeden önce cinsel ilişkiyi normal buldukları görülmektedir ⁴⁷. Öğrencilerin %30'u kadının, %28,6'sı erkeğin evlenmeden önce cinsel ilişki yaşamamasını doğru bulmadığını belirttiği ayrıca dikkat çekmektedir ⁴⁸. Yine Pınar ve arkadaşlarının özel bir üniversitenin öğrencileriyle yaptıkları araştırmada evlilik öncesi cinsel ilişkiyi normal bulanların oranı %41,4 olurken bu oran cinsiyet açısından erkeklerde %51 kızlarda %33,4 olarak tespit edilmiştir ⁴⁹. Sayar ve Yarar tarafından üniversite öğrencileriyle yapılan diğer bir araştırmada ise evlilik öncesi cinsel ilişkiye karşı olanların oranı erkeklerde %27,8 kızlarda %55 olarak tespit edilmiştir ⁵⁰. Zeyneloğlu ve arkadaşları tarafından yapılan çalışmada ise “ Bir erkeğin evleneceği kadının mutlaka bakire olması gerekir” ifadesine kız öğrencilerin %12,2'si erkek öğrencilerin ise %43,2'sinin katılıyorum cevabını verdikleri dikkat çekmektedir ⁵¹.

Araştırmamızda evlilik dışı cinsel ilişkiye bakış ile eğitim görülen alan, mezun olunan lise eğitim türü, öğrencilikte barınma yeri ve ailenin dini yaşam seviyesi arasında istatistiksel olarak bir farklılık tespit edilmiştir. Dolayısı ile dinin evlilik dışı cinsel ilişkiye bakışta önemli bir etken olduğu söylenebilir. Çünkü İlahiyat fakültesi öğrencileri, İmam Hatip Lisesi mezunları ve ailesinin dindar/çok dindar olduğunu söyleyen öğrenciler evlilik dışı cinsel ilişkiye diğer gruplara göre çok yüksek oranda olumsuz bakmaktadırlar. Nitekim literatürde de benzer sonuçlara rastlanmaktadır. Aydoğdu ve arkadaşlarının ebelik öğrencileri ile yaptıkları “Cinsel Deneyim Yaşamınıza Engel Olan Faktörler” içerisinde dini inançlar %87,2 olarak bulunmuştur ⁵². Benzer şekilde Duman ve arkadaşları tarafından üniversite öğrencileri ile yapılan çalışmada da evlilik öncesi cinsel ilişkiye karşı çıkma gerekçeleri içerisinde en yüksek oran %75,2 ile inançlar gelmektedir ⁵³. Benzer bir çalışmada imam hatip liselerinden mezun olan öğrencilerin, cinsellik konusunda diğer liselerden

⁴⁷ M. B. Doğan vd., “Üniversite Öğrencilerinin Cinsel Mitler/Cinsel Saldırı Mitlerine İlişkin Tutumları ve Görüşleri”, *Adli Tıp Bülteni* 27/1 (2022), 27.

⁴⁸ Doğan vd., “Üniversite Öğrencilerinin Cinsel Mitler/Cinsel Saldırı Mitlerine İlişkin Tutumları ve Görüşleri”, 27.

⁴⁹ Gül Pınar vd., “Özel Bir Üniversitede Okuyan Öğrencilerin Cinsel Sağlıkla İlgili Bilgi Tutum Ve Davranışları”, *Tıp Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2009), 109.

⁵⁰ Serap Sayar- Selen Yarar, “Üniversite Öğrencilerinin Cinsel Yolla Bulaşan Hastalıklardan Korunmaya İlişkin Bilgi Ve Tutumlarının İncelenmesi”, *İnönü Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu Dergisi* 9/2 (2021), 737.

⁵¹ Yılmaz vd., “Üniversite öğrencilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin görüşleri”, 783.

⁵² Aydoğdu vd., “Ebelik öğrencilerinin evlilik dışı cinsel ilişki hakkındaki görüş ve tutumları”, 99.

⁵³ Duman vd., “Üniversiteli Gençlerin Üreme Sağlığı ve Cinsel Sağlığa İlişkin Bilgi, Tutum ve Davranışları”, 8.

mezun olan öğrencilere göre daha geleneksel ve olumsuz tutum sergiledikleri saptanmıştır⁵⁴. Benzer şekilde diğer bir çalışmada İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan bireylerin, grupta bulunan diğer bütün öğrencilere oranla evlilik dışı cinsel yakınlık kurmaya daha olumsuz baktıkları görülmektedir⁵⁵. Hem bekaret hem de inancın evlilik tercihinde önemli rol oynayan iki kriter olduğunu ortaya koyan araştırmalarda bulunmaktadır. Mesela Bozgeyikli ve Toprak'ın çalışmasında son sınıf erkek öğrencilerinin eş seçim kriterleri sıralamasında bekâret kriterinin kişilik ve inançtan sonra üçüncü sırada geldiği kadın öğrencilerde ise yedinci sırada dikkat çekmektedir⁵⁶.

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin %66'sı evlenecekleri kişinin dindar olmasını tercih ettiklerini belirtmektedirler. Böyle bir tercihlerinin olmadığını söyleyenlerin oranı ise %16'dır. Literatürde bizim çalışmamızda elde ettiğimiz sonuçlara benzer sonuçların elde edildiği görülmektedir. Bener'in yaptığı çalışmada üniversite gençlerine "bana göre eşlerden her ikisinin de dindar olması uyumlu ve mutlu bir evlilik için tek başına yeterlidir." sorusu sorulmuş ve katılımcıların %52,3'ü katılıyor cevabını vermişlerdir⁵⁷. Yine aynı çalışmada öğrencilerin eş seçiminde aradıkları kriterler içerisinde en yüksek oran %37,6 ile dindarlık kriterine aittir⁵⁸. Bozgeyikli ve Toprak'ın yine üniversite öğrencileri ile yaptıkları çalışmada dini inanç kriterinin eş seçim kriterleri sıralamasında kişilikten sonra ikinci sırada geldiği görülmektedir⁵⁹. Turkarlan ve Yurtkuran'ın çalışmalarında da dindarlık kriteri "erkeler için evlenilecek eşte aranılacak özellikler" içerisinde %37,9 ile dördüncü sırada yer alırken "Kızlar için evlenilecek eşte aranılacak özellikler" içerisinde %39,2 ile altıncı sırada yer almaktadır⁶⁰. Yine Çalışkan ve arkadaşlarının partneri olan ve olmayan üniversite son sınıf öğrencileri ile yaptığı çalışmada partneri olanlar %40,5 partneri olmayanlar ise %51,6 oranında eş seçiminde dindar olma kriterini aradıkları tespit edilmiştir (Çalışkan vd., 2015, 8).

⁵⁴ Elif Gürsoy- H.A. Özkan, "Türkiye'de Üniversite Öğrencilerinin Kadına İlişkin 'Namus' Algısı", *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 5/3 (2014), 157.

⁵⁵ Burcu Yıldırım- Seher Balcı Çelik, "Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Evlilik Dışı Cinsel Yakınlığa Yönelik Tutumlar", *Mavi Atlas* 8/2 (2020), 205.

⁵⁶ Bozgeyikli- Toprak, "Üniversiteli Gençlerin Eş Seçim Kriterlerinin Sıralama Yargılarıyla Ölçeklenmesi", 83.

⁵⁷ Bener, *Dindarlık-eş seçimi ilişkisi (SDÜ Örneği)*, 78.

⁵⁸ Bener, *Dindarlık-eş seçimi ilişkisi (SDÜ Örneği)*, 74.

⁵⁹ Bozgeyikli- Toprak, "Üniversiteli Gençlerin Eş Seçim Kriterlerinin Sıralama Yargılarıyla Ölçeklenmesi", 77.

⁶⁰ Nesrin Türkarlan- Semra Yurtkuran, *Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Düşünceleri* (Ankara: T. C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yay., 2007), 87-88.

Evlenilecek kişinin dindar olması tercihi ile eğitim görülen alan, cinsiyet, mezun olunan lise türü, öğrencilikte barınma yeri ve ailenin dini yaşam seviyesi arasında istatistiksel olarak farklılığın olduğu tespit edilmiştir. Özellikle İlahiyat fakültesi öğrencileri, İmam Hatip Lisesi mezunu öğrenciler, vakıf/cemaat yurtlarında kalan öğrenciler ve ailesinin çok dindar/dindar olduğunu söyleyen öğrencilerin diğer gruplarla önemli ölçüde farklılaştığı dikkat çekmektedir. Din kurumunun bireysel ve toplumsal hayatı önemli ölçüde etkilediği bilinen bir durumdur. Evlilik ve eş seçimi ise aynı zamanda hem bireysel hem de toplumsal bir karardır. Evlilik ve eş seçimi sürecinde alınan kararların dinden bağımsız olması çok zordur. Özellikle daha muhafazakâr ve gelenekçi çevrelerde yetişen ve yaşayan bireylerin, din ve geleneğin çizdiği sınırları dikkate alarak karar verdikleri, bununla birlikte daha modern ve gelişime açık toplumlarda yaşayan bireylerin ise bu sınırları dikkate almadan daha bağımsız bir şekilde karar verdikleri söylenebilir. Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde evlenilecek eşin dindar olması talebinin, insanın içinde yaşadığı toplumun meseleyi ele alış biçiminden önemli ölçüde etkilenmiş olabileceği ifade edilebilir ⁶¹. Daha genel bir bakış açısıyla evlenme gerekçelerini araştıran ve üniversite öğrencisi 130 genç kızın katıldığı bir çalışmada da katılımcıların 55 tanesinin evlenme gerekçesi olarak "inanç gereği" seçeneğini tercih ettikleri görülmektedir ⁶².

Üniversite öğrencilerinin %50,9'u kadınların da istediği gibi giyinebilmeleri, erkekler kadar özgür olmaları gerektiği düşüncesine katılmakta ancak %33,3'ü ise bu düşünceye katılmamaktadırlar. Türkiye'de pratikte kadın erkek eşitliğinin olmadığı, erkeklerin daha özgür olduğu şeklinde yaygın bir kanaatin hatta bir kabulün olduğu bilinmektedir. Nitekim kadınlarla yapılan bir çalışmada "Cinsiyet tercih etme hakları olsa idi hangi cinsiyette olmak istersin?" sorusuna "erkek" cevabını veren kadınların tamamının tercih sebebinin "erkeklerin daha özgür olması" bunu kanıtlamaktadır ⁶³.

Kadınların istedikleri gibi giyinebilmeleri ve erkekler kadar özgür olmaları gerektiği düşüncesine katılım ile eğitim görülen alan, cinsiyet, mezun olunan lise türü, öğrencilikte barınma yeri ve ailenin dini yaşam seviyesi arasında istatistiksel olarak farklılığın olduğu tespit edilmiştir. Diğer gruplara göre İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, İHL mezunlarının,

⁶¹ Esin Efe, *Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçme Eğilimleri* (Ankara: Hacettepe Üniv., Yüksek Lisans Tezi, 2013), 75.

⁶² Hatice İ.Ö. Kozan vd., *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 50 (2019), 309.

⁶³ Selma Dinç Kahraman, "Kadınların Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Yönelik Görüşlerinin Belirlenmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi* 3/1 (2010), 32.

ailesi çok dindar olanların ve vakıf/cemaat yurtlarında kalanların daha yüksek bir oranla bu görüşe katılmadıkları dikkat çekmektedir. Bu algının oluşmasında alınan din eğitimi ve geleneksel aile yapısının önemli oranda etkili olduğu söylenebilir. Yine kız üniversite öğrencileri arasında kadınların istedikleri gibi giyinebilmeleri ve erkekler kadar özgür olmaları gerektiği düşüncesine %27,1 katılmama oranı ve %16,1 kararsız oranı dikkat çekmektedir. Toplumsal cinsiyet çalışmalarında kadın erkek eşitliği üzerine birçok soru bulunmaktadır. Bu çalışmaların birisinde “Kadın, kocasından izin almadan çalışmamalıdır” sorusu sorulmuş ve kız üniversite öğrencilerinin %6,4’ü erkek üniversite öğrencilerinin ise %45,1’inin bu soruya katılıyorum cevabını verdikleri görülmüştür⁶⁴. Yine aynı soruya Kafkas Üniversitesi öğrencileri arasında kız öğrencilerin %31,7’si ve erkek öğrencilerinin de %62,8’inin katılıyorum cevabını verdikleri saptanmıştır⁶⁵. Konu ile ilgili olarak “Kadın, kocasının sözünden çıkmamalıdır” sorusuna Türkiye geneli yapılan ve her eğitim düzeyinden insanın katıldığı bir çalışmada katılımcıların %46,9’unun “katılıyorum” ve %12’sinin ise kesinlikle katılıyorum cevabını verdikleri dikkat çekmektedir⁶⁶. “Türkiye Toplumunda Şu Anda Kadın ve Erkek Eşit Midir?” sorusuna ise Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi öğrencilerinin %73,7’si kadın ve erkeğin eşit olmadığı cevabını vermişlerdir. Bu eşitliğin sebepleri arasında en yüksek oranla (65,4) toplum yapısı gösterilmiştir⁶⁷. Üniversite öğrencileri ile yapılan diğer bir çalışmada ise öğrencilere “Erkekler cinsiyeti itibarıyla kadınlardan daha öndedir” ifadesine katılım durumları sorulmuş ve katılımcılardan %15,6’sı evet cevabını vermişlerdir⁶⁸. Lise öğrencileri ile yapılan bir çalışmada ise katılımcı öğrenciler “Kadınlar erkekler eşit değildir” ifadesine erkek öğrencilerin %10,1 oranında katılıyorum ve %5,1 oranında da kesinlikle katılıyorum cevabını verdikleri görülmektedir. Kız öğrencilerde ise bu oranlar çok daha düşüktür⁶⁹.

⁶⁴ Yılmaz vd., “Üniversite öğrencilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin görüşleri”, 781.

⁶⁵ Vefikuluçay vd., “Kafkas Üniversitesi son sınıf öğrencilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin bakış açıları”, 30.

⁶⁶ Gökhan Savaş, “Türkiye’de Yaşayan Bireylerin Toplumsal Cinsiyet Eşit(siz)liği Algısı”, *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi* 1/2 (2018), 123.

⁶⁷ Yılmaz Daşlı, “Öğrencilerin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumların Belirlenmesi Üzerine Bir Alan Araştırması”, *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (2019), 371.

⁶⁸ İpek Beyza Altıparmak, “Toplumsal Cinsiyet Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Kaynakları ve Mücadele Alanlarına Yönelik Öneriler”, *Turkish Studies Social Sciences* 13/18 (2018), 190.

⁶⁹ Bilik vd., “Toplumsal Cinsiyet Roller ve Kadına Yönelik Şiddet Konusunda Lise Öğrencilerinin Tutumları”, 152.

Kaynakça / References

- Acar, Halil İbrahim. "Evlenme Engeli Olarak Din Farkı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2002).
- Adak, Nurşen. "Evlilik Veya Evlilik Dışı Birlikte Yaşama: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Sosyoloji Dergisi* Armağan Sayısı (2016), 23-40.
- Akbaş, Meltem vd. "Üniversite öğrencilerinin evlilik tutumlarını etkileyen faktörler". *Çukurova Medical Journal* 44/1 (2019), 93-100.
- Akdemir, Salih. "Tarih boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın". *İslami Araştırmalar* 5/4 (1991), 260-270.
- Altıparmak, İpek Beyza. "Toplumsal Cinsiyet Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Kaynakları ve Mücadele Alanlarına Yönelik Öneriler". *Turkish Studies Social Sciences* 13/18 (2018), 179-194.
- Atan, Şenay Ü. vd. "Üniversite Öğrencilerinin Cinsellik ve Aile Planlaması Yöntemleri Konusundaki Bilgi, Görüş ve Uygulamaları". *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 28/1 (2012), 13-25.
- Aydın, Gökçe Sancak- Demir, Ayhan. "Lisansüstü Öğrencilerinin Eş Seçimini Etkileyen ve Sınırlandıran Görüş ve İnançları". *Ege Eğitim Dergisi* 18/2 (2017), 627-652.
- Aydın, M. Akif. "Osmanlı Hukukunda Nikâh Akitleri". *Osmanlı Araştırmaları* 3/3 (1982). <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/112786>
- Aydoğdu, S.G.M. vd. "Ebelik öğrencilerinin evlilik dışı cinsel ilişki hakkındaki görüş ve tutumları". *Androloji Bülteni* 21 (2019), 97-104.
- Bacanlı, Hasan. "Eş seçimi tercihleri." *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 2/15 (2001), 7-15.
- Bayraktar, Ahmet. "Müftülere Nikah Kıyma Yetkisi Verilmesi Sonrasında Türk İnsanın Nikaha Bakış Açısı". *Eskiye* 35 (2017), 21-31.
- Bener, Muhammet. *Dindarlık-eş seçimi ilişkisi (SDÜ Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Bilik, Mehmet Baki vd. "Toplumsal Cinsiyet Rollerini Ve Kadına Yönelik Şiddet Konusunda Lise Öğrencilerinin Tutumları". *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4 (2019), 143-160.
- Bozgeyikli, Hasan- Toprak, Emre. "Üniversiteli Gençlerin Eş Seçim Kriterlerinin Sıralama Yargılarıyla Ölçeklenmesi". *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2013).
- Budak, Gönül. "Endüstrileşme Süreci İçinde Ailenin Yeri ve Önemi". 1. *Aile Şûrası*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Buhari*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Bülbül, Şahamet- Sinan, Melek. "Üniversite Gençliğinin Muhafazakâr Tutumlar Açısından İncelenmesi". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2010), 186-217.
- Ceylan, Fatma Gül. *Üniversite öğrencilerinin eş seçimindeki tercih ve beklentileri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Civelek, Yaprak- Koç, İsmet. "Türkiye'de İmam Nikahı". *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi*. https://www.researchgate.net/profile/Yaprak-Civelek/publication/289326437_Turkiye'de_Imam_Nikahi/links/568b868d08ae051f9afbb271/Tuerkiyede-Imam-Nikahi.pdf
- Çakmak, Fatma. *Türkiye'de Kadınların İşgücüne Katılımını Etkileyen Sosyo-Ekonomik Faktörler*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

- Çalışkan, Zekeriya vd. "Partneri Olan ve Olmayan Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçimi Tercihlerinin Karşılaştırılması". *İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 4/1 (2015), 6-10.
- Çetinkaya, Pınar. *Yüksek Öğrenim Görmüş Kadınların Cinsel profili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çiftkat, Saadet. *Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki aile irşat ve rehberlik hizmetlerinin din eğitimi açısından değerlendirilmesi (Elâzığ İli Örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Daşlı, Yılmaz. "Öğrencilerin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumların Belirlenmesi Üzerine Bir Alan Araştırması". *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (2019), 364-385.
- Deniz, Aliye Betül- Aydemir, İshak. "Üniversite Öğrencilerinin Aile ve Evliliğe İlişkin Görüşlerinin Belirlenmesi". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 32/1 (2021), 59-78.
- Deniz, Ümit vd. "Öğretmen Adaylarının Cinsellik Konusundaki Tutumlarının Cinsiyet ve Cinsel Deneyimlerine Göre İncelenmesi". *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2013).
- Dilbaz, N. "Üniversite öğrencilerinin cinsellikle ilgili tutumları". *Ankara Tıp Dergisi* 14/1 (1992), 17-24.
- Doğan, M. B. vd. "Üniversite Öğrencilerinin Cinsel Mitler/Cinsel Saldırı Mitlerine İlişkin Tutumları ve Görüşleri". *Adli Tıp Bülteni* 27/1 (2022), 24-34.
- Duman, B.N. vd. "Üniversiteli Gençlerin Üreme Sağlığı ve Cinsel Sağlığa İlişkin Bilgi, Tutum ve Davranışları". *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik E-Dergisi* 3/1 (2015).
- Durmuşoğlu, Kadir- Kurt, Abdurrahman. "Üç Kur'an yorumunda kadının Ötekiliği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 621-648.
- Efe, Esin. *Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçme Eğilimleri*. Ankara: Hacettepe Ün., Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Erdentuğ, Nermin. "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesi'nde evlenme gelenekleri ve törenleri III". *Antropoloji* 6 (1971).
- Erkuş, A. *Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma Süreci*. Ankara: Seçkin, 3. Basım, 2011.
- Gazioğlu, A. Esra İşmen. "Genç Yetişkinlerin Evlilik ve Aile Hayatına İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 23 (2006), 107-123.
- Gegez, A. Ercan. *Pazarlama Araştırmaları*. İstanbul: Beta, 6. Basım, 2019.
- Gürsoy, Elif- Özkan, H.A. "Türkiye'de Üniversite Öğrencilerinin Kadına İlişkin 'Namus' Algısı". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 5/3 (2014).
- Kahraman, Selma Dinç. "Kadınların Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Yönelik Görüşlerinin Belirlenmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi* 3/1 (2010), 30-35.
- Karabulutlu, Özlem- Yılmaz, Derya. "Üniversite Öğrencilerinde Cinsiyete Göre Cinsel Mitler". *STED* 27/3 (2018), 155-164.
- Kazemi, Farhad- Özalpat, Didem. "Toplumsal Cinsiyet, İslam ve Politika". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 53/1 (2004), 251-268.
- Keldal, Gökay. "Üniversite Öğrencilerinin Gözünden Evlilik". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2021), 375-393.
- Kirman, M. Ali. "Modernleşme Sürecinde Nikahın Kutsallığı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme". *Dinlerde Nikah*. İstanbul: İSAV, 2012.

- Korkmaz, Osman. *Üniversite Çağındaki Ergenlerin Cinsel Bilgi, Tutum ve Davranışları 2008-2010*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Uzmanlık Tezi, 2011.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan- Dilekli, Zeynep. "Kendini Dindar Olarak Tanımlayan Gençlerin Aile Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Afyonkarahisar İli Örneği". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi (Online)* 5/1 (2022), 67-92. <https://doi.org/10.52637/kiid.1052115>
- Kozan, Hatice İ.Ö. vd. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 50 (2019), 303-323.
- Köksal, İsmail. "Uygulamadaki Resmi ve Dini Nikahların Fıkhi Yönü". *Bilimname* 16/1 (2009), 25-41.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.
- Liv, Cemil. "Günümüzde İmam Nikahına Yönelişlerin Gerekçeleri ve Resmi Nikah ile İmam Nikahının Fıkhi Açından Karşılaştırılması". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 163-191.
- Öyekçin, Demet G. vd. "Kadına Yönelik Farklı Eş Şiddeti Tiplerini Etkileyen Psikososyal Faktörler". *Türk Psikiyatri Dergisi* 23/2 (2012), 75-81.
- Palabıyık, M. Hanifi. "Toplumsal Cinsiyet Ve İslam Düşüncesinde Kadın". *Atatürk Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 1/2 (ts.), 81-100.
- Pınar, Gül vd. "Özel bir üniversitede okuyan öğrencilerin cinsel sağlıkla ilgili bilgi tutum ve davranışları". *Tıp Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2009), 105-113.
- Savaş, Gökhan. "Türkiye'de Yaşayan Bireylerin Toplumsal Cinsiyet Eşit(siz)liği Algısı". *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi* 1/2 (2018), 101-121.
- Sayar, Serap- Yarar, Selen. "Üniversite Öğrencilerinin Cinsel Yolla Bulaşan Hastalıklardan Korunmaya İlişkin Bilgi Ve Tutumlarının İncelenmesi". *İnönü Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu Dergisi* 9/2 (2021), 732-745.
- Süt, Hatice K. vd. "Hemşirelik bölümü yaz okulu öğrencilerinin cinsel tutumları ve etki eden faktörler". *TAF Prev Med Bul* 14/4 (2015).
- Tekindal, Satılmış. *Nitel, Nicel, Karma Yöntem Araştırma Desenleri ve İstatistik*. Ankara: Nobel Akademik yayıncılık, 2021.
- Tokuç, Burcu vd. "Sağlık Yüksekokulu Öğrencilerinin Evlilik Dışı Cinsel İlişki, İstemli Düşükler Ve Kontraseptif Kullanımı Konusundaki Görüşleri". *Türkiye Halk Sağlığı Dergisi* 9/3 (2011).
- Topuz, İlhan. "Dinî Değerlerin Karar Alma Süreçlerindeki Etkisi". *Marife Kış* (2013), 69-88.
- Tunçdemir, Nihan O. "Üniversite Gençliğinin Evlilik Öncesi Cinselliği Ve Bekareti İnşası". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/67 (2019).
- Turkarlan, Nesrin- Yurtkuran, Semra. *Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Düşünceleri*. Ankara: T. C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yay., 2007.
- Vefikuluçay, D. vd. "Kafkas Üniversitesi son sınıf öğrencilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin bakış açıları". *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 14/2 (2007), 12-27.
- Yaman, A. *Ahlak ve Hukuk Ekseninde Aile Hayatımız*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Yatkin, Nihat. "İslam'da Evlilik ve Eş Seçiminde Dindarlığın Tercih Edilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010).
- Yıldıray, Burcu- Balcı Çelik, Seher. "Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerini Etkileyen Faktörler ve Evlilik Dışı Cinsel Yakınlığa Yönelik Tutumlar". *Mavi Atlas* 8/2 (2020), 196-209.

Yıldırım, Nur Hilal. *Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılığı Düzeyleri İle Evliliğe Yükledikleri Anlam Ve Eş Seçme Kriterleri Arasındaki İlişki*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yılmaz, Duygu Vefikuluçay vd. "Üniversite öğrencilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin görüşleri". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 6/1 (2009).

Türkiye'de Evlilik Tercihleri. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Nisan 2015.

<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/nisa-suresi-4/ayet-1/kuran-yolu-meali-5>
(son erişim tarihi: 03.04.2023)

<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/araf-suresi-7/ayet-189/kuran-yolu-meali-5>
(son erişim tarihi: 03.04.2023)

<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-1/bakara-suresi-2/ayet-282/kuran-yolu-meali-5> (son erişim tarihi: 03.04.2023)

<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-1/bakara-suresi-2/ayet-226/kuran-yolu-meali-5> (son erişim tarihi: 03.04.2023)

<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-1/bakara-suresi-2/ayet-236/kuran-yolu-meali-5> (son erişim tarihi: 03.04.2023)

<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-1/talak-suresi-65/ayet-1/kuran-yolu-meali-5>
(son erişim tarihi: 03.04.2023).

Şâfiî Mezhebinde Gâib Malın Satış Akdine Konu Yapılmasıyla İlgili Görüşlerin Analizi

The Analysis of the Opinions Regarding the Undisclosed Goods Being Subject for Sale Contract in the Shafi'i Madhhab

Mehmet Selim ASLAN

ORCID: [0000-0002-6758-8203](https://orcid.org/0000-0002-6758-8203) | E-Posta: msaslan@yyu.edu.tr

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, Van Yüzüncü yıl University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Van, Türkiye

ROR ID: [041jyyp61](https://ror.org/041jyyp61)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Aslan, Mehmet Selim. "Şâfiî Mezhebinde Gâib Malın Satış Akdine Konu Yapılmasıyla İlgili Görüşlerin Analizi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 219-241. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1249917>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	10. 02. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	04. 05. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 09. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Akit meclisinde hazır bulunmayan veya hazır bulunduğu halde görülmeyen bir malın satış akdine konu yapılması Şâfiî fakihlerin tartıştığı meselelerden biridir. Bu konu aynı zamanda günümüz ticaret hayatını yakından ilgilendirdiği için güncelliğini koruyan bir meseledir. Şâfiîler'e göre satış akdinin hukuken geçerli bir şekilde kurulması için mahallü'l-akd denilen akit konusunun mevcut, teslimi mümkün ve meşru olmasıyla birlikte "malûm" olması gerekmektedir. Onlara göre bu şartlardan birinin eksik olması durumunda akit bâtil olur ve hiçbir hukuki netice doğurmaz. Öyleyse satılan malın tarafları aldanmaya ve nizaa sürüklemeyecek derecede "malûm" olması gerekmektedir. Satış akdinde satılan malın akit meclisinde görülmesi veya akit yapılmadan önce görülmüş olması durumunda malum hale gelmiş olur. Şâfiîler'in gâib malın alım satımı hakkındaki yorumlarından ve verdikleri örneklerden anlaşıldığına göre gâib mal, sözleşme sırasında akit meclisinde hazır bulunmayan veya bulunduğu halde taraflarca görülmeyen maldır. Bu nedenle satış akdi esnasında satılan malın akit meclisinde hazır bulunmaması veya hazır bulunmasına rağmen görülmemesi "gâibin satışı" adıyla ifade edilmektedir. Şâfiîler'in kahir ekseriyeti, garar satışını yasaklayan hadisten hareketle akde konu olan malın akit kurulurken akit meclisinde hazır bulunması ve taraflarca görülmesi gerektiğini savunmaktadır. Zira onlara göre tarafların akit meclisinde hazır bulunan malları satış akdine konu yapmaları halinde belirsizlikten ve aldanmaktan korunmaları mümkün olmaktadır. Öte taraftan bazı Şâfiîler, akit meclisinde hazır bulunmayan bir malın satış akdine konu yapılmasını hem satıcı hem alıcı için caiz görmektedir. Şâfiîler'in bir kısmı da gâib malın satış akdine konu yapılmasının sadece alıcı için caiz olduğunu savunmaktadır. Gâib malın satış akdine konu yapılmasını caiz gören Şâfiî fukahâsı, gâib olan malın cinsi, nevi ve yeterli derecede ayırt edici özellikleri zikredilerek satılmasını uygun görmektedir. Bu fakihler, taraflara gâib malı gördükten sonra akdi feshetme imkânını vermektedir. Belirsizliğin tarafları aldanmaya ve çekişmeye sürükleyebileceği sebebiyle gâibin satılmasını caiz görmeyen Şâfiîler'in bu endişesi, taraflara akdi bozmaya yönelik muhayyerlik hakkının tanınmasıyla ortadan kalkmaktadır. Gâibin satışını caiz gören Şâfiîler alıcıya muhayyerlik hakkının tanınması sayesinde bu tür satımın garar içermeyeceğini belirtmiş ve konu hakkında olumsuz görüş sahiplerinin delil olarak gösterdikleri hadisin garar içeren, yani sonu belirsiz olan satış akitleriyle ilgili olduğunu söylemişlerdir. Gâibin satılmasıyla ilgili Şâfiîler'in bu tartışmaları, ticarî hayatın fazla gelişmediği, istenilen malın hemen elde edilemediği, iletişim ve ulaşım araçlarının bulunmadığı ve fabrikaların mevcut olmadığı bir zamanda söz konusu olmuştur. Günümüzde ise insanlar sadece malın etiketine bakarak veya satıcının beyanına dayanarak alışveriş yapmaktadır. Hatta akit konusunun sözleşme esnasında görülmesinin şart koşulması günümüzde sıkıntılara neden olabilmektedir. Bu nedenle Şâfiî fakihlerin gâibin satışıyla ilgili görüşlerinin günümüzdeki ticarî hayat açısından analiz edilmesi önem kazanmaktadır. Bundan hareketle çalışmada Şâfiîler'in gâibin satışıyla ilgili görüşlerini konu edindik. Çalışmamızda öncelikle Şâfiîler'in eserlerini inceleyerek konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymayı hedefledik. Çalışma boyunca İmâm Şâfiî'den itibaren Şâfiî fakihlerin görüşlerini analiz edip detaylı bir şekilde inceledik. Böylece konuyla ilgili görüşleri analitik yöntemle değerlendirdik ve günümüzdeki ticarî şartlara daha uygun düşen görüşü belirledik. Şâfiî mezhebinde gâibin satışıyla ilgili görüşleri konu edinen bu çalışmada "gâib" in mahiyeti ve kapsamını, satış akdine konu yapılmasını, klasik dönem Şâfiî fakihlerin konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymayı ve söz konusu görüşleri günümüz ticarî hayatın şartları çerçevesinde incelemeyi amaç edindik.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Şâfiî Mezhebi, Akit, Akit Konusu, Gâib, Gâibin Satışı.

Abstract

It is one of the issues discussed by Shafi'i jurists that a property that is not present in the contracting council or is not seen even though it is present is the subject of a sale contract. This issue is also an issue that remains up-to-date because it is closely related to today's commercial life. According to Shafi'is, in order for the contract of sale to be legally established, the subject of the contract called mahallu'l-'aqd must be "known" together with being present, possible and legitimate. According to them, if one of these conditions is missing, the contract will be void and will not have any legal consequences. Again, according to them, the goods sold must be "known" in such a way as not to lead the parties to deception and litigation. It becomes known if the goods sold in the contract of sale are seen in the contracting council or seen before the contract is made. As it is understood from the interpretations of Shafiis about the purchase and sale of the undisclosed goods and the examples they gave, the undisclosed goods are the goods that were not present in the contracting assembly at the time of the contract or that were not seen by the parties although they were present. For this reason, the fact that the goods sold during the contract of sale are not present in the contracting council or that they are not seen despite being present is expressed as "sale of the absent". Based on the hadith prohibiting the sale of gharar, the overwhelming majority of Shafiis argue that the property subject to the contract should be present at the contracting assembly and seen by the parties. According to the majority of Shafiis, the property subject to the contract should be present at the contracting assembly and seen by the parties. They argue that this helps protect the parties from uncertainty and deception. However, some Shafiis consider it permissible for both the seller and the buyer to make the subject of the sale contract a product that is not present in the contracting council. Some of the Shafiis also agree that it is permissible only for the buyer to make the undisclosed goods subject to the sales contract. Shafi'i scholars, who consider it permissible to make the undisclosed goods the subject of the sales contract, deems it appropriate to sell the undisclosed goods by mentioning its genus, type and sufficiently distinctive features. These jurists give the parties the opportunity to terminate the contract after seeing the undisclosed property. The concerns of the Shafiis, who do not consider it permissible to sell the undisclosed due to the fact that uncertainty may lead the parties to deception and conflict, disappears with the recognition of the right of choice to the parties to break the contract. Shafiis, who consider the sale of the undisclosed as permissible, stated that this type of sale would not include gharar, thanks to the granting of the buyer's right of discretion, and said that the hadith, which those who had negative opinions on the subject, showed as evidence, related to the sale contracts containing gharar, that is, the end of which is uncertain. These discussions of the Shafiis about the sale of the undisclosed took place at a time when the commercial life was not developed much, the desired goods could not be obtained immediately, there were no means of communication and transportation, and factories were not available. Today, people shop by looking at the label of the goods or based on the seller's statement. In fact, stipulating that the subject of the contract should be seen during the contract can cause problems today. For this reason, it becomes important to analyze the trend regarding the sale of the unknown by Shafi'i jurists in terms of today's commercial life. From this point of view, in this study, we discussed the views of Shafiis about the sale of undisclosed. In our study, we aimed to reveal their views on the subject by examining the works of Shafiis. Throughout the study, we analyzed and considered the views of Shafi'i jurists from Imam Shafii in detail. Thus, we evaluated the views on the subject with the analytical method and determined the opinion that is more suitable for today's commercial conditions. In this study, which deals with the views on the sale of the undisclosed in the Shafi'i madhhab, we aimed to reveal the nature and scope of the "undisclosed", its subject to the sale contract, to reveal the views of the classical Shafi'i jurists on the subject, and to examine these views within the framework of the conditions of today's commercial life.

Keywords: Islamic Law, Shafi'i Madhhab, Contract, Subject of Contract, Undisclosed, Sale of Undisclosed.

Giriş

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikli olarak akit, akit konusu ve akit konusunun şartları üzerinde kısaca durmak gerekir. Akit, fukahâ tarafından “Tarafların bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki bu da icâb ve kabul irtibatından ibarettir.” şeklinde tarif edilir.¹ Buna göre akit, tarafların birbirine uygun irade beyanlarından meydana gelen ve onlara karşılıklı borç yükleyen hukuki işleme denir. Tanımdan anlaşıldığı üzere bir akdin kurulabilmesi için taraflar, icâb ile kabul ve akit konusu gibi unsurların bulunması gereklidir. Taraflar satıcı ve alıcıdan; icâb ve kabul, karşılıklı irade beyanından ibarettir.² Taraflar ve icâb ile kabul konumuz kapsamında olmadığı için onlardan söz etmeyeceğiz. Akit konusu, “Akdin hükmünün ortaya çıktığı şeydir.” şeklinde tarif edilebilir. Örneğin satış akdinde mebî’, icârede menfaat, müzâraa ve müsâkâtta iş (amel), rehin akdinde rehin olarak verilen mal, kefâlet ve havâlede alacak birer akit konusudur. Fıkıh literatüründe akit konusuna “mahallu’l-akd” veya “ma’kûdun ‘aleyh” denir. Akitlerin kurulabilmesi için mahallin mevcut, malûm ve akdin hükmüne uygun olması şartları aranır.³

Satış akdi, “Bir malın başka bir mal karşılığında özel bir şekilde mübadele edilmesidir.” şeklinde tarif edilir.⁴ Bu doğrultuda mebî’, satış akdine konu olan ve tarafların mübâdele etmek istedikleri mal olarak tanımlanabilir. Mebîe karşılık verilen mala semen (bedel) denir. Günümüzde mebî’ “satılan mal” olarak ifade edilir. Çalışma boyunca “mahal” ve “akit konusu” kavramlarını satılan malı kastederek kullanacağız.

Fıkıhta satış akdi, mebîin durumuna göre farklı mahiyetlere bürünür ve değişik isimlerle ifade edilir. Bu bağlamda Şâfiîler üç farklı satış şeklinin bulunduğunu belirtirler:

- a. Akit meclisinde bulunan ve görülen aynı satmak. Bu satış akdi caizdir.
- b. Sıfatları belirtilmiş bir malı zimmette satmak. Fıkıh literatüründe buna selem akdi denir. Selem akdinde müşteri, malı tavsif edilen şekilde bulabilecekse caizdir.

¹ Ahmet Cevdet Paşa vd., Mecelle-i Ahkâmı-ı Adliyye, (1876-1868), md. 103.

² Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî, *el-Envâr li-a ‘mâli’l-ibrâr*, thk. Fâdıl Halef Mufdî’l-Mutlak - Hüseyin Abdullah el-Alî (Kuveyt: Dâru’d-Diyâ’, 2006), 1/397-398, 400, 403; Şemsüddîn el-Hatîb eş-Şirbînî, *el-İknâ’ fi halli elfâzi Ebî Şücâ’*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 2/11-13; Ebû Bekir Osman el-Bekrî ed-Dimyâtî, *İ’ânetü’-t-âlibîn ‘alâ halli elfâzi Fetâhi’l-mu’în*, thk. Abdürrezzak Şehhûm en-Necm (Dımaşk: Dâru’l-Feyhâ’, 2008), 3/6-7.

³ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalu’l-fıkhiyyu’l-âmm* (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1998), 400; Ali el-Hafîf, *Ahkâmü’l-mu’âmelâti’ş-şer’iyye* (Kahire: Dâru’l-Fikrî’l-Arabî, 2008), 252, 254-256.

⁴ Şirbînî, *el-İknâ’*, 2/4; Zeynüddîn b. Abdilazîz el-Melîbârî, *Fethu’l-mu’în bi-şerhi Kurreti’l-‘ayn (Dimyâtî’nin İ’ânetü’-t-âlibîn’i ile birlikte)*, thk. Abdürrezzak Şehhûm en-Necm (Dımaşk: Dâru’l-Feyhâ’, 2008), 3/5-6.

c. Akit meclisinde bulunmadığı gibi görülmeyen aynı satmak.⁵ Bu ifadelerde yer alan ayndan, dış âlemde somut olarak varlığı bulunan mal kastedilir. Bu üç kısma dördüncü bir kısım daha eklenir ki o da menfaatlerin satılmasıdır.⁶ Bu da icâre akdi olarak isimlendirilir. Şâfiî mezhebine göre satılmak istenen belirli bir malın selem akdinde olduğu gibi sıfatlarının zikredilmesi, bu malı görmek yerine geçmez. Hatta Şâfiîler “*Duymak görmek gibi değildir.*”⁷ hadisinden hareketle satıcının malın bütün sıfatlarını saymasını yetersiz görür ve bu nedenle bu malı satmanın caiz olmadığını savunur. Ancak bazı Şâfiîler, belirli bir aynın satış akdine konu yapılması noktasında selem akdinde olduğu gibi özelliklerinin zikredilmesini yeterli görürler.⁸ Essah görüşe göre bir kimse başka birisine “cinsi, nevi ve miktarı şu kadar olan bir elbiseyi sana sattım.” dese akit sahihtir. Çünkü bu örnekte malın kendisi değil, özellikleri dikkate alınır. Ancak “sana şu özelliklere sahip elbisemi sattım.” dese akit sahih değildir. Çünkü “şu” ifadesiyle belirli olan elbise kastedilmekte; ancak belirli olan elbise bu icâb-kabul ile lazım hale gelmemektedir.⁹

Günümüzdeki ticareti düşündüğümüzde herkes gibi Şâfiî mezhebine mensup kimselerin de görmedikleri mallarını sattıklarını veya başkalarının mallarını satın aldıklarını ve aynı şekilde görmedikleri bir evi veya iş yeri kiraladıklarını görmekteyiz. Bazen kişinin başka bir kimsenin, özelliklerini anlattığı malını satma veya kiraya verme durumunda kaldığını da müşahade etmekteyiz. Ancak Şâfiî mezhebinde kişinin görmediği malını satmasının veya başkalarının malını görmeden satın almasının caiz olmadığı söylenir. Öte taraftan Şâfiî mezhebinde birçok konunun hükmü “Şâfiî mezhebinde görme muhayyerliğinin” kabul edilip edilmemesine bağlı olduğu belirtilir. Örneğin başağında bulunan buğdayın tek başına satılması, görme engelli kimsenin bir şey satması veya satın alması, icâre, sulh, hibe, rehin, hul’ gibi birçok meselenin hükmü, görmeden satın alma veya satmanın hükmüne bağlı olduğu söylenir.¹⁰ Öneme binaen günümüzde insanların

⁵ Ahmed b Hüseyin el Abbâdânî Ebû Şücâ’, *el-Ğâye ve’t-Takrîb* (Mısır: Mektebetü’l-Cumhûriyeti’l-Arabiyye, ts.), 21-22.

⁶ Şirbînî, *el-İknâ’*, 2/6.

⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu’ayb el-Ernevût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995), 3/341.

⁸ Şemsüddîn el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-Minhâc*, thk. Muhammed Halil ‘Aytânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1997), 2/28-29; Dimyâtî, *İ’ânetü’t-tâlibîn*, 3/20.

⁹ Dimyâtî, *İ’ânetü’t-tâlibîn*, 3/20.

¹⁰ Ebû’l-Hasen Ahmed ed-Dabbî İbnü’l-Mehâmîlî, *el-Lübâb fi’l-fıkhi’s-Şâfi’iyye*, thk. Abdülkerîm b. Suneytân el-Amrî (Medine: Dâru’l-Buhârî, 1416), 226, 232; Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müttakîn*, thk. ‘Âdil Ahmed Abdulmevcûd - ‘Ali Muahammed Muavviz - (Beyrut: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 2003), 3/35; Erdebîlî, *el-Envâr li-a’mâli’l-ibrâr*, 1/410; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü’l-*

görmedikleri mallarını konu yaptıkları satış, icâre vb. akitlere Şâfiî mezhebine göre çözüm üretip üretilmeyeceğini konu edineceğiz. Her ne kadar gararla ilgili çalışmalar yapılmışsa da yapılan çalışmalar konumuzla ilgili değildir. Çünkü bu garar kapsamında yapılan çalışmalar Şâfiî mezhebine göre gâibin satışı hakkında ya hiç bilgi içermez ya da çok az bilgi içerir.¹¹ Bu çalışmada ise Şâfiî mezhebine göre akit meclisinde hazır bulunmayan veya hazır bulunmasına rağmen kutu içinde olduğu için görülmeyen bir malın cinsi, nevi ve ayırt edici özellikleri anlatılarak bey'de mahallu'l-akd yapılmasının caiz olup olmadığını inceleyeceğiz. Çalışmaya konunun daha iyi anlaşılacağına katkı sağlayacağını düşünerek gâibin mahiyetini açıklamakla başlamayı uygun ve gerekli görüyoruz.

1. Gâib Kavramı

Yukarıda akit için ileri sürülen rükünler satış akdi için de geçerlidir. Zira satış sözleşmesi akdin türlerinden biridir. Buna göre satış akdinin kurulabilmesi için taraflar, icâb-kabul ve akit konusu gibi birtakım unsurların bulunması şarttır. Bunlardan biri eksikse satış akdinin varlığından söz edilemez. Satış akdinin konusuna “mebî” denir. Nitekim mebîden satılan mal kastedilir. Şâfiîler, akit konusu için ileri sürülen mevcut, teslimi mümkün, faydalanılabilen ve malûm olma şartlarından hareketle mebî için yapısı itibariyle temiz (tahir), yararlanılabilen, teslim edilmesi mümkün, satıcının mülkü ve malûm olma gibi beş şartın bulunmasını gerekli görürler. Onlar “gâibin satılması” konusunu mebî için gerekli gördükleri “malûm olma” şartı kapsamında değerlendirirler.¹² Çünkü satış akdine konu yapılan bir aynın belirli olması ancak onu görmekle mümkündür. Nitekim bazı Şâfiîler akit konusu için “rü'yet”in yani tarafların onu akit meclisinde görmelerinin de şart olduğunu savunur.¹³ Zira Şâfiîler'in bir kısmı akit konusunun aynını veya miktarını ve özelliklerini

muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc (Mısır: Mektebetu't-Ticâriyye, ts.), 4/264; Ebû Abdillâh Şemsüddîn er Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, thk. Muhamme Ali Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/417.

¹¹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Garar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/366; Nazan Lila, “İslam Hukuku Açısından Online Alışverişte Teslimin Gerçekleşmemesine Bağlı Garar ve Sonuçları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 254; Ali Haydar Bölükbaş - Ali Kumaş, “Nizaa Götüren Cehâlet Veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbü'l-Akit' Kavramı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 33 (2020), 55.

¹² Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm er-Râfi'î, *el-Muharrer fi fûrû 'i's-Şâfi'iyye*, thk. Ebû Yakub Neş'et (Kahire: Dâru's-Selâm, 2013), 1/456-460; Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetu'l-müftîn*, thk. Muhammed Tâhir Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005), 211-212.

¹³ Erdebîlî, *el-Envâr li-a'mâli'l-ibrâr*, 1/410; Melibârî, *Fethu'l-mu'in*, 3/20.

bilmenin mahallu'l-akdin şartlarından olduğunu belirtir.¹⁴ Bu hususlardan ayn, ancak görme ile belirlenmiş hale gelebilir. Nitekim görmenin en kuvvetli bilme yolu olduğu ve sözle ifade edilemeyen bazı hususların ancak görme ile bilinebileceği söylenir.¹⁵

Her ne kadar gâib kelimesi “hazır bulunmayan” anlamını ifade ediyorsa da borçlar hukukunda gâib mal, satıcının mülkiyetinde bulunan, ancak ister akit meclisinde hazır bulunsun ister bulunmasın görülmeyen maldır. Öyleyse gâib malın satışı, akit meclisinde hazır bulunmayan malın görülüp bilinmeden sadece şekil ve ayırt edici özelliklerinin bildirilmesi esasına dayalı olan bir satış akdidir.¹⁶ Gâibin satışında cinsi, nevi ve özellikleri anlatılan ve akit meclisinde hazır bulunmayan belirli bir aynın satılması söz konusudur.¹⁷ Şâfiîler akit meclisinde hazır bulunmayan malın satılmasını bey'u'l-gâib, bey'u'l-'ayni'l-gâibe ve el-bey' 'ale's-şifat tamlamalarıyla ifade etmektedirler. “Bey'u'l-gâib” ile özellikle kastedilen, mahallu'l-akdin alıcı veya satıcı veyahut her ikisi tarafından görülmeden satılmasıdır. Buna göre bey'u'l-gâib mahallin cinsi, nevi, sıfatı ve miktarı belli olduğu gibi teslim edilebilen ve satıcının mülkiyetinde bulunan bir malın görülmeden satılması veya satın alınmasıdır. Kimileri de gâibin satışını böyle bir malı müşterinin satın almasına has kılmaktadır.¹⁸

Gâib olan malın satış konusu yapılmasının caiz olup olmadığı Şâfiî fakihler arasında tartışmalı bir konudur. Bu kapsamda Şâfiî mezhebinde gâib malın satışı hakkında iki görüş ileri sürülür:

2. Gâib Olan Malı Satmanın Hükmü

2.1. Gâib Olan Malı Satmak Caiz Değildir

Şâfiî mezhebine göre satış konusunun tarafları anlaşmazlığa sürüklemeyecek derecede muayyen olması şarttır. Mal dış dünyada somut bir şekilde görülmekle malûm hale gelebilir. Dolayısıyla satış akdine konu yapılan malın akit meclisinde hazır

¹⁴ Şirbînî, *el-İknâ*, 2/8; Süleyman b. Muhammed el-Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Büceyremî 'ala'l-Hağîb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 3/281.

¹⁵ Ebû Abdillâh Celâlüddîn el-Mahallî, *Kenzü'r-r-râğibîn fî şerhi Minhâci't-tâlibîn*, thk. Mahmûd Sâlih Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2013), 1/569; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/29; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/422.

¹⁶ Fedâd el-'Ayyâşî, *el-Bey' 'ala's-şifat li'l-'ayni'l-gâibe ve mâ yesbutu fi'z-zimme* (Cidde: el-Ma'hedu'l-İslâmî li'l-Buhûs ve't-Tedrib, Yüksek Lisans Tezi, 1421), 22; Adem Hârûn Ahmed, “Bey'u'l-'ayni'l-gâibe 'ala's-şifat dirâse tahlîliyye”, *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ* 9/34 (2017), 5.

¹⁷ Süleyman b. Muhammed el-Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Büceyremî 'alâ Menheci't-tullâb* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1345), 2/186.

¹⁸ Siddîk Muhammed el-Emîn ed-Darîr, *el-Ğarar ve eşeruhü fi'l-'ukûd fi'l-fıkhî'l-İslâmî* (Kahire: el-Ma'hadu'l-İslâmî li'l-Buhûs ve't-Tedrib, 1967), 30.

bulundurulması ve görülmesi gerekmektedir. Öte taraftan alıcının akit meclisinde bulunmayan malı daha önce görmüş olması yeterli sayılır. Bu durumda kişi daha önce görmüş olduğu malın özelliklerini hatırlıyorsa mal gâib sayılmaz.¹⁹ Ancak Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî'nin (ö. 288/901) bu görüşte olmadığı ve ona göre akit anında da mahallin görülmesinin gerekli olduğu nakledilir.²⁰ Akitten önceki görmenin yeterli olduğunu savunan Şâfiîler'e göre alıcı, akit kurulmadan önce gâib malı görmüş ve mal da gayrimenkul, demir, bakır gibi çabuk bozulmayan bir mal ise bu durumda gâib olan bu malın satılması caizdir. Şayet alıcı akit konusu olan şeyi akitten önce gördüğü özelliklerde bulsa akdi feshetme hakkına sahip olmaz;²¹ malın vasıflarının eksildiğini görse akit sahih olmakla beraber onu sürdürme veya feshetme hususunda muhayyer olur.²² Ancak bazı Şâfiîler'e göre bu durumda akit sahih değil, bâtıldır.²³ Kişi daha önce görmüş olduğu malın özelliklerini unutmussa bu durumda gâib malın satılması söz konusu olur.²⁴ Öte yandan mebî' sebze, meyve gibi çabuk bozulabilen yiyecek maddeleri olup onların görülmesi üzerinden uzun sayılabilecek bir zaman geçmişse bu tür mallarda akitten önceki görme yeterli sayılmadığı için bu tür maddelerin konu yapıldığı satış akdi bâtıldır.²⁵

Alıcı akit meclisinde hazır bulunmayan malı akitten önce görmemişse bu malın satış akdine konu yapılması Şâfiî fakihler arasında tartışmalı bir konudur. Bu tartışmanın asıl sebebi, mezhep imamı Şâfiî'nin (ö. 204/820), kavli kadîmde, *el-İmlâ'* adlı eserinde, kavli cedîdde de sulh, sadâk, sarf ve müzâraa konularında gâibin satışının sahih olduğu ve alıcının muhayyerlik hakkının bulunduğu; buna karşılık *er-Risâle* ve *es-Sünen* eserleri ile icâre, gasp, istibrâ ve ticaret malı ile ilgili sarf konularında da sahih olmadığı şeklinde iki

¹⁹ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-tâlib*, ts., 2/18; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 4/264.

²⁰ Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *et-Tedrib fi'l-fürû' i's-Şâfi'i*, thk. Ebû Yakub Neş'et (Riyad: Dâru'l-Kıbleteyn, 2012), 2/27.

²¹ Erdebîlî, *el-Envâr li-a'mâli'l-ibrâr*, 1/411.

²² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tenbih fi furû' i'l-fikhi's-Şâfi'i* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1983), 88-89; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'tlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007), 5/6-7; Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasîf fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim (Dâru's-Selâm, 1997), 3/40; Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm er-Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*, thk. 'Alî Muhammed Muavviz - 'Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4/54-55; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/36; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/417.

²³ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/26.

²⁴ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/26.

²⁵ Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, 4/55; Râfi'î, *el-Muharrer*, 1/460; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/37; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 212; Bulkînî, *et-Tedrib*, 2/25; Mahallî, *Kenzü'r-râgibîn*, 1/568; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 4/265.

farklı görüşünün bulunmasıdır.²⁶ İmâm Şâfiî, cedîd görüşünde akit meclisinde hazır bulunmayan bir malı satmanın caiz olmadığını ve bu kapsamda bir kimse gâib olan kölesini satarsa akdin bâtil olduğunu söyler. Öte taraftan öğrencisi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (ö. 270/884), Şâfiî'nin görme muhayyerliğini kabul ettiği şeklindeki görüşünden vazgeçtiğini belirterek onun kavli kadîmde gâib malın satışını caiz gördüğüne işaret etmektedir.²⁷ Gâib malın satılması hakkında İmâm Şâfiî'den iki farklı görüşün nakledilmesi Şâfiî fakihler arasında ihtilafa neden olmuştur. Nitekim Şâfiîler, birinci görüşün kavli kadîm; ikincisinin kavli cedîd şeklinde yaygınlık kazandığını belirtmektedirler.²⁸

İmâm Şâfiî'nin kavli cedîd görüşünden hareket eden Şâfiî fakihlerin kahir ekseriyeti akit meclisinde hazır bulunmayan mal ister tavsif edilsin isterse edilmesin satılmasının bâtil olduğunu savunur. İmâm Şâfiî'nin öğrencilerinden Buveytî (ö. 231/846), Müzenî (ö. 264/878) ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin gâib malın satılmasının caiz olmadığı görüşünde oldukları belirtilir.²⁹ Bu görüşe göre akit meclisinde hazır bulunmayan bir malın cins ve nevi ile birlikte bütün özellikleri zikredilse bile satış akdine konu yapılması sahih değildir.³⁰ Çünkü onlara göre bu hususların anlatılması akit konusunun bilinmesi noktasında yeterli olmadığı için mahallin akdin kurulduğu sırada taraflarca görülmesi gerekmektedir.³¹

Şâfiî fakihler, akit meclisinde hazır bulunmayan malın tavsif edilerek satılmasıyla ilgili görüşleri aktarırken essah görüşe göre gâibin satılmasının caiz olmadığını ve ikinci görüşe göre tavsif edilmesi kaydıyla caiz olduğunu söyleyerek Şâfiî mezhebinde konu hakkında iki görüşün bulunduğu ve sahih olan görüşün gâib malın satılmasının sahih olmadığına vurgu yapmaktadırlar.³² Buna karşılık klasik dönem Şâfiî fakihlerden İbnü'l-Mehâmîlî (ö. 415/1024), İmâm Şâfiî'nin bu konuda iki görüşünün bulunduğunu ve birincisinde akdin caiz olduğu; ikincisinde ise caiz olmadığı şeklinde görüşleri mutlak olarak

²⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. 'Alî Muhammed Muavviz - 'Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5/18; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 2/14-15; Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, ts., 9/290.

²⁷ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Umm*, thk. Rıfat Fevzî Abdülmuttalib (Dâru'l-Vefâ, 2001), 4/73, 4/77.

²⁸ Râfi'î, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, 4/51.

²⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/18; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/290; Ebü'l-Abbâs Necmüddîn İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih şerhu't-Tenbih*, thk. Macdî Muhammed Surûr Bâsellûm (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 9/47.

³⁰ Hüseyin el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb fi Fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd - 'Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/284.

³¹ Darîr, *el-Ğarar ve eşeruhü fi'l-ukûd fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, 30.

³² Şîrâzî, *et-Tenbih*, 88; Ebü'l-Hüseyin Yahyâ el-Yemânî el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2000), 5/80-81; Râfi'î, *el-Muharrer*, 1/460; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 212; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih*, 9/47; Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Buceyremî 'alâ Menheci't-tullâb*, 2/186.

ifade etmekte ve bu iki görüşü herhangi bir tercih ifadesini kullanmaksızın aktarmaktadır.³³ Ancak Nevevî (ö. 676/1277), Şâfiî'nin gâib malın satış akdine konu yapılmasının caiz olmadığı şeklindeki cedîd görüşünün son görüşü olup kadîm görüşünü ortadan kaldırdığını ve bu nedenle onun sahih olduğunu savunur.³⁴ Nitekim son dönem Şâfiîler de İmâm Şâfiî'nin gâibin satışının altı yerde bâtil; altı yerde de sahih olduğunu söylediğini, ancak onun en son söylediklerinin gâib malın satılmasının bâtil olduğuna dair ifadeleri olduğunu belirtirler.³⁵ Hatta son dönem Şâfiîler'in bir kısmı her iki tarafın veya onlardan birinin daha önce görmedikleri ve akit meclisinde hazır bulunmayan malın satılmasının sahih olmadığını söyler.³⁶

Gâib Malı Satmanın Caiz Olmadığına Dair Deliller

Akit meclisinde hazır bulunmayan malın satış konusu yapılmasını caiz görmeyen Şâfiîler görüşlerini hem naklî hem aklî delillerle temellendirirler. Onlar, gâibin satılmasını yasak görmeleri noktasında “Hz. Peygamber garar satışını yasakladı.”³⁷ hadisiyle istidlâl ederler. Onlar bu hadisin kendi görüşlerine dayanak olmasını şöyle izah ederler: Akit meclisinde bulunmayan bir malı satmanın garar içerdiğini ve bu hadisin yasakladığı “bey’u’l-garar” kapsamına girdiğini belirtirler.³⁸ Nitekim gararla ilgili özel çalışmalar yapan bazı çağdaş İslam hukukçuları “ademü rü’yeti’l-mahal” olarak ifade edilen akit konusunun görülmemesini akdin mahallindeki garar çeşitleri arasında zikretmektedirler.³⁹ Zira garar, bir şeyle ilgili hususların insan için gizli kalması, akdin sonucunun belirsiz olması ve elde edilip edilmemesinin bilinmemesi demektir. Akit meclisinde bulunmayan malın tavsif edilmesi durumunda bile ne çıkacağı belirsizdir. Çünkü gâib malı görmeden satın alan taraf onun sağlam olup olmadığını ve eline ulaşip ulaşmayacağını bilmemektedir.⁴⁰ Akıbeti belirsiz bir şeyin akit konusu yapılmasının taraflar arasında çekişmeye yol açması kuvvetle muhtemeldir. Zira gâibin satışını caiz görmeyen fakihlere göre akit kurulurken hazır

³³ İbnü’l-Mehâmilî, *el-Lübâb*, 233.

³⁴ Nevevî, *el-Mecmû’*, 9/290.

³⁵ Ahmed el-Burullusî ‘Umeyre, *Hâşiyetü Umeyre ‘alâ Şerhi’l-Mahallî ‘ale’l-Minhâc* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1956), 2/164.

³⁶ Melîbârî, *Fethu’l-mu’în*, 3/20.

³⁷ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 5/437.

³⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/15; Begavî, *et-Tehzîb*, 3/283; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne’l-me’âlîb*, 2/18; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/25.

³⁹ Darîr, *el-Ğarar ve eşeruhü fi’l-’ukûd fi’l-fikhi’l-İslâmî*, 30.

⁴⁰ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 5/15-16; ‘İmrânî, *el-Beyân*, 5/80.

bulunmayan bir malın özellikleri anlatılsa bile mal “malûmiyet” vasfını kazanamaz. Çünkü aynın belirlenmiş hale gelebilmesi ancak görme fiiliyle mümkündür. Dolayısıyla gâib mal tavsif edilmekle malûm hale gelmez.⁴¹ Buna göre gâib mal, akit kurulurken taraflar açısından özellikleri meçhul olan bir maldır. Bu yüzden konusu gâib olan akit sahih olmaz.⁴²

Sözü edilen fakihler, görüşleri için Hz. Peygamber’in bey’u’l-mülâme olarak ifade edilen satıcı ile alıcının karşılıklı olarak akit konusu elbiseye dokunmaları şeklindeki satışı yasaklamasını da delil olarak zikrederler.⁴³ Çünkü bu akit çeşidinde aşırı derecede risk ve aldanma bulunmaktadır. Zira mülâme akdinde elbise akit meclisinde dürülmüş bir şekilde bulunduğu için tarafların onu görmeleri mümkün değildir.⁴⁴ Hz. Peygamber, akit meclisinde bulunmasına rağmen sadece poşet gibi bir şeyde bulunduğundan dolayı tarafların görmedikleri elbisenin satılmasını yasakladığına göre akit meclisinde bulunmayan bir malın satılmasının yasak olması evleviyet gereğidir.⁴⁵

Gâibin satışı hakkında olumsuz görüş beyan eden Şâfiîler görüşleri için bu hadisi delil göstermeleri yanı sıra böyle bir satımın garar içerdiğini, hadisteki yasağın illetinin bu husus olduğunu ve görülmeyen malın satımında da garar bulunduğunu söyleyerek görüşlerini temellendirmektedirler.

Akit meclisinde hazır bulunmayan bir malın satılmasında aldanma, belirsizlik ve cehalet gibi akitleri bâtil kılan hususlar söz konusudur. Bunu göz önünde bulunduran Şâfiî fakihlerinin çoğu, gâib olan malın satılmasını caiz görmez. Zira Şâfiî mezhebinin anlayışına göre mebîin vasıflarındaki bilinmezlik akdi iptâl etmektedir. Tarafların, özellikle alıcının akit meclisinde hazır bulunmayan ve akit kurulmadan önce görmediği bir malla ilgili bilgisi bulunmayabilir. Bunun da taraflar arasında nizaa yol açma ihtimali yüksektir.

İslam hukuku kurallarına göre önemli olan husus, tarafların aldanmasına ve aralarında anlaşmazlık ve çekişmenin çıkmasına engel olmaktır. Zira problem çıktıktan sonra problemi çözmek zordur; ancak kurallar önceden belirlenerek problemlerin önüne geçilebilir. Akit meclisinde hazır bulunmayan bir malın satılmasında özellikle alıcının aldanması ve alıcı ile satıcı arasında anlaşmazlıkların çıkması büyük olasılıktır. Bu tür

⁴¹ Cüveynî, *Nihâyetü’l-ma’lâb*, 5/8; Begavî, *et-Tehzîb*, 3/284.

⁴² ‘İmrânî, *el-Beyân*, 5/81; Râfi’î, *el-‘Azîz şerhu’l-Vecîz*, 4/51.

⁴³ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 5/557.

⁴⁴ İbnü’l-Mehâmîlî, *el-Lübâb*, 225.

⁴⁵ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 5/16.

olumsuzlukların çıkmaması için başlangıçta anlaşmazlık sebepleri ortadan kaldırılmalıdır.⁴⁶ Şâfiî fakihlerin akit meclisinde hazır bulunmayan malın satışını bâtil saymaları bu sebeptedir.

2.2. Gâib Olan Malı Satmak Caizdir

Şâfiîler'in bir kısmına göre akit meclisinde hazır bulunmayan veya hazır bulunduğu halde görülmeyen malın satış konusu yapılması caizdir. İmâm Şâfiî'nin kavli-kadîmde bu görüşte olduğu aktarılır. Yukarıda ifade edildiği gibi onun cedîd görüşlerini aktaran öğrencisi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî, Şâfiî'nin görme muhayyerliğini kabul ettiği şeklindeki görüşünden vazgeçtiğini belirterek onun kavli-kadîmde gâib malın satışını caiz gördüğüne işaret etmektedir.⁴⁷ Çünkü görme muhayyerliği gâib malın satılmasının caiz görülmesine bağlıdır. Gâibin satılmasını caiz gören aynı zamanda muhayyerliği de caiz görür. Bu nedenle Şâfiî fakihler, kavli-kadime göre akit meclisinde bulunmayan malın niteliklerinin belirtilmesi halinde satılmasının caiz olduğunu aktarırlar.⁴⁸ Şâfiî fakihlerden Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951) ve öğrencisi İbn Ebî Hüreyre'nin (ö. 345/956) bu görüşte oldukları belirtilir. Onlara göre kişinin görmediği veya akit meclisinde hazır bulunmayan bir malı satın alması caiz olduğu gibi görmediği malını satması da caizdir.⁴⁹

İmâmlarının bu görüşünden hareket eden Begavî (ö. 516/1122) gibi bazı Şâfiî fakihler de bu görüşü essah olmakla niteleyerek aynı görüşte olduklarına işaret etmektedir. Zira Begavî, bir kimse akit meclisinde hazır bulunmayan veya hazır bulunmakla birlikte bir kabın içinde yer alması sebebiyle görülmeyen malı satın almasının sahih olup olmadığı konusunda iki görüş bulunduğunu, ancak bu kimsenin görmediği malı satın almasının sahih olduğunu savunurken satıcının görmediği malını satmasını ise sahih görmemiştir. Begavî satıcının gâib olan malını satmasının sahih olmaması hususunda mebîn onun mülkü olduğunu, alıcının da onun bilgisine dayanarak gâib malı satın aldığını ve dolayısıyla alıcının aksine satıcının maliyle ilgili cehaleti noktasında mazur sayılmayacağını söyler.⁵⁰ Nevevî, gâib malın satılmasının caiz olduğuna dair birçok Şâfiî fakihin fetva verdiğini iddia ederken onlar arasında Begavî ile birlikte Rûyânî'yi (ö. 502/1108) de sayar; fakat Rûyânî'nin hangi eserinde

⁴⁶ Ali Bardakoğlu, "Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/16.

⁴⁷ Şâfiî, *el-Umm*, 4/73.

⁴⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/18; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/14.

⁴⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/15; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/394; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih*, 9/49-50.

⁵⁰ Begavî, *et-Tehzîb*, 3/282, 284.

bunu söylediğini belirtmez.⁵¹ Ancak Rûyânî'nin elimizdeki eserinde onun böyle bir şey söylediğine rastlamadık. Hatta Rûyânî Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvi'l-kebîr* adlı eserindeki konuyla ilgili bilgileri olduğu gibi aktarmakta ve hiçbir tercihte bulunmamaktadır. O, "Bey'u'l-'Aynî'l-Gâibe" başlığı altında konuya "Mâverdî şunları söylemiştir:" diyerek başlar ve onun eserinde yazılanları olduğu gibi aktarmakla yetinir.⁵²

Gâib malın satılmasını caiz gören fakihler akit kurulurken gâib malın cins ve nevinin belirtilmesinin gerekli olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Örneğin akit meclisinde hazır bulunmayan bir malın satılmasının caiz olması için onun elbise gibi cinsi ve keten gibi nevi belirtilmelidir. Çünkü cins ve nevi belirtilmekle alıcısı açısından biraz da olsa mal belirlenmiş (malûm) hale gelmektedir.⁵³ Ancak gâib malın cinsi ve nevi dışında başka özelliklerinin zikredilmesinin gerekli olup olmadığı tartışmalıdır.

Şâfiîler, akit kurulurken gâib malı cins ve nevi dışında başka özellikleriyle tavsif etmenin gerekli olup olmadığı ve gerekli ise hangi özelliklerinin zikredileceği noktasında üç görüş zikrederler:

a. Akit meclisinde hazır bulunmayan veya hazır bulunduğu halde görülmeyen malın satılmasının sahih olması için cins ve nevi dışında selem akdinde akit konusu (müslemun fih) için zikredilmesi gerekli görülen sıfatların gâib mal için de zikredilmesi gerekir.

b. Akit esnasında gâib malın cins ve nevi dışında alıcı için önemli olan vasıfların zikredilmesi yeterlidir.

c. Gâib mal akde konu yapılırken cins ve nevi dışında hiçbir özelliğinin belirtilmesi şart değildir. Çünkü gâib malın satış akdine konu yapılması noktasında akitten sonra malın görülmesine itimat edilir. Bu yüzden alıcıya akit kurulduktan sonra akit konusunu gördüğünde muhayerlik hakkı tanınır. Akit meclisinde hazır bulunmayan malı satın alan şahsın malı gördüğünde muhayerlik hakkı olduğuna göre akit kurulurken malın cins ve nevi dışında özelliklerinin zikredilmesine gerek yoktur.⁵⁴ Şâfiîler'den gâibin satın alınmasını caiz gören Begavî benzer gerekçeler söyleyerek malın cins ve nevinin zikredilmesinin yeterli

⁵¹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/35; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/290.

⁵² Abdülvâhid b. İsmâîl er-Rûyânî, *Baḥrû'l-mezheb fi fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Ahmed İzz - İnâye ed-Dımaşkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 2002), 6/16-23.

⁵³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/20.

⁵⁴ Şîrâzî, *el-Mühazzeb*, 2/17; Begavî, *et-Tehzîb*, 3/286; 'İmrânî, *el-Beyân*, 5/82-83; Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, 4/62; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/292-293.

olduğunu savunur.⁵⁵ Nitekim kavli kadîme göre cevaz verilen gâibin satılmasında cins ve nevin zikredilmesinin kâfi olduğu ve dolayısıyla bu iki husus dışında gâib malın başka özelliklerinin zikredilmesine gerek olmadığı belirtilir.⁵⁶

Gâib Malı Satmanın Caiz Olduğuna Dair Deliller

Gâib malın satış konusu yapılmasını caiz gören Şâfiîler görüşleri için bir takım nakli ve aklî delilleri zikrederler. Bu bağlamda Şâfiîler, gâib malın satılmasının “Allah alışverişi helal kıldı.” (el-Bakara 2/275) âyetinin kapsamına girdiğini ve dolayısıyla akdi bozan başka sebepler bulunmadığı sürece gâibi satmanın sahih olduğunu savunurlar. Onlar görüşlerini bu âyetle desteklerken gâibin satılmasını âyetin umûmünden çıkararak tahsis edici bir delilin (muhasıs) bulunmadığını da sözlerine eklerler.⁵⁷

Şâfiîler görüşleri için hadisleri de delil olarak zikrederler. Onlar “Görmediği bir malı satın alan kimse, onu gördüğü zaman muhayyerdir.”⁵⁸ hadisinin gâib malın satış akdine konu yapılmasının caiz olduğuna delalet ettiğini söylerler.⁵⁹ Çünkü Hz. Peygamber’in kişinin görmediği bir malı satın alması durumunda onu gördüğü zaman akdi feshedebileceğini söylerken zımnen böyle bir akdin sahih olduğuna işaret etmektedir. Zira muhayyerlik hakkı sahih akitler için söz konusu olmaktadır.⁶⁰ Bu görüşü savunan Şâfiîler gâibin satışı hakkında sahâbe icmâi bulunduğunu ileri sürerler. Rivayete göre Hz. Osman Medine’de -bazı rivayetlere göre Küfe’de- görmediği arazisini Talha b. Ubeydullah’a satmış; ancak Hz. Osman’a bu satışta aldandığı söylenince onun malını görmeden sattığını ve bu yüzden akdi feshetme hakkı olduğunu söylemiştir. Benzer durum Talha’ya da söylenmiş, o da aynı gerekçeyi söyleyerek fesih hakkı bulunduğunu savunmuştur. Nihayetinde Hz. Osman ile Talha aralarındaki anlaşmazlığı gidermesi için Cübeyr b. Mut’im’i hakem belirlediler. Cübeyr de Talha b. Ubeydullah’ın lehine hükmedip onun muhayyerlik hakkının olduğunu söyleyerek meseleyi çözmüştür.⁶¹ Cübeyr’in bu hükmüne hiçbir sahâbînin karşı çıkmadığı aktarılır. Bu da mesele hakkında sahâbe icmânının oluştuğu şeklinde yorumlanır. Onlar ayrıca görüşleri için Abdullah b. Ömer’in görmediği bir araziye ve Abdurrahman b. Avf’ın

⁵⁵ Begavî, *et-Tehzîb*, 3/286.

⁵⁶ Nevevî, *Ravzatü’l-İtâlibîn*, 3/42.

⁵⁷ Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebir*, 5/15.

⁵⁸ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 5/439.

⁵⁹ Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebir*, 5/15; İmrânî, *el-Beyân*, 5/80; Mahallî, *Kenzü’r-râşibîn*, 1/568.

⁶⁰ Râfi’î, *el-Azîz şerhu’l-Vecîz*, 4/51.

⁶¹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 5/439.

görmediği bir deveyi satın almasını da delil olarak zikrederler. Şâfiîler, bu satın alma şekline hiçbir sahbânin itiraz etmemesini icmâ olarak değerlendirirler.⁶²

Gâib malın satış konusu yapılmasını caiz gören Şâfiîler, görüşlerini temellendirmede şöyle aklî bir gerekçe de zikrederler: Akit meclisinde mebû görmemek sadece onun sıfatları noktasında bilinmezliğe (cehalet) sebep olmaktadır. Mebûin sıfatlarını bilmemek ise akdin sıhhatine engel değildir. Akit konusuyla ilgili cehalet malda bulunan ayıp gibi ilgili tarafa sadece akdi bozmada muhayyerlik hakkının tanınmasını sağlar. Nitekim akit meclisinde hazır bulunmayan ve daha önce de görülmeyen malın satılmasını caiz gören Şâfiîler, mezheplerinde satış akdine konu yapılan bazı şeylerin akit meclisinde görülmediği halde satılmasının caiz görülmesini de dayanak olarak zikrederler. Örneğin ceviz, nar, badem gibi kabuklu şeylerin, içlerinin dolu olup olmadığı ve dolu bile olsa sağlam olup olmadığı bilinmediği halde Şâfiîler'in ittifakıyla satış akdine konu yapılması caizdir.⁶³ Kabuklu şeylerin satılması sahih olduğuna göre akit meclisinde bulunmayan yani gâib olan malın satılmasının da sahih olması gerekir.⁶⁴

Gâib malın satılması veya satın alınması bazen zorunlu olabilir. Muamelat konularında zarureter genel itibariyle dikkate alındığı için böyle bir durumda da akit meclisinde hazır bulunmayan malın satılmasına müsaade edilebilir.⁶⁵

Cinsi ve nevi belirtilen gâib mebû gözle görülen ayn gibi malûm hale geldiği ve teslim edilebilir olduğu söylenir.⁶⁶ Hz. Peygamber'in garar satışını yasaklamasının sebebi de malı görmeden satın alan tarafın aldanma ihtimalinin bulunması, dolayısıyla mağdur olması ve taraflar arasında çekişmenin çıkması gibi hususlardır. Kanaatimizce satıcının malik olup ancak akit meclisinde hazır bulunmayan malını cins ve neviyle birlikte önemli özelliklerini bildirmesi halinde satış akdine konu yapmasının alıcı açısından garar satımının kapsamında değerlendirilmesi doğru değildir. Dolayısıyla gâibin satılmasının caiz ve alıcının mebû tavsif edildiği özelliklere sahip olmadığını görmesi durumunda akdi feshetme hakkına sahip olması gerektiğini düşünüyoruz.

⁶² Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/15; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih*, 9/48.

⁶³ Gazzâlî, *el-Vasîf fi'l-mezheb*, 3/39; Begavî, *et-Tehzîb*, 3/288; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/38-39; Mahallî, *Kenzü'r-râğibîn*, 1/568; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib*, 2/19; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/420; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Kalyûbî, *Hâşiyetü'l-Kalyûbî 'alâ Şerhi'l-Mahallî 'ale'l-Minhâc* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1956), 2/165; Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Büceyremî 'ala'l-Ha'îb*, 3/293.

⁶⁴ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/15.

⁶⁵ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/24.

⁶⁶ Begavî, *et-Tehzîb*, 3/282.

2.3. Gâib Malın Konu Edildiği Satış Akdini Feshetmek

Akit meclisinde hazır bulunmayan bir malın cins ve nevi ile birlikte sıfatlarının zikredilmesi kaydıyla satılmasını veya satın alınmasını caiz gören Şâfiîler, alıcı ile satıcının akdi feshetme hakkını akit kurulduktan sonra ilgili tarafın akit konusunu görmeden önce ve gördükten sonra olmak üzere iki açıdan ele alırlar:

a. Gâib malın satış akdine konu yapılmasını caiz gören Şâfiîler, satıcı ile alıcının mebûi görmeden önce akdin tamamlanıp tamamlanmadığı noktasından hareketle onların hangi muhayyerlik türüne sahip oldukları konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ebû İshâk el-Mervezî, alıcı ve satıcı malı görmeden önce akdin tamamen bitmediğini söyler. Çünkü akit ancak rızayla tamamlanır. Satıcı ve alıcının, malı görmeden önce akde rızaları söz konusu değildir. Bu görüşe göre akit henüz tamamlanmadığı için alıcı ve satıcıdan her biri mebûi görmeden önce tek taraflı irade beyanı ile akdi feshedebilir. Aynı şekilde taraflardan biri ölür veya aklını yitirirse gâib malın konu yapıldığı akit bâtil olduğu için mirasçuları onun yerine geçmez. Zira bağlayıcı olmayan akitler tarafların ölümü vb. durumlardan dolayı bâtil olur. Buna karşılık Ebû İshâk'ın öğrencilerinden İbn Ebî Hüreyre satıcı ve alıcı gâib mebûi görmeden önce, yani akit kurulduğu andan itibaren akdin tamamlandığını, onlardan birinin ölmesiyle akdin bâtil olmayacağını, dolayısıyla mirasçılarının onların yerine geçeceğini ve tarafların akit meclisinden ayrıldıktan sonra gâib mebûi görmeden önce akdi feshedemeyeceklerini savunur.⁶⁷

b. Şâfiîler, taraflar mebûi gördükten sonra akdi feshetme konusunda satıcı ile alıcıyı farklı değerlendirirler. Onlar alıcının akdi feshedebileceği noktasında görüş birliği içinde olmalarına rağmen muhayyerliğin meclis muhayyerliği mi yoksa ayıp muhayyerliği mi olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

Alıcının gıyaben satın aldığı malı görmeden önce akdin tamamen bitmediğini söyleyen Ebû İshâk el-Mervezî, onun mebûi gördükten sonra meclis muhayyerliği hakkının olduğunu savunur. Buna göre alıcı mebûi gördükten sonra meclisten ayrılmadığı sürece akit konusu malı tavsif edilen şekilde bulsun veya bulmasın meclis muhayyerliğinden dolayı akdi feshedebileceğini, hatta meclis birliği bitmediği sürece üç güne kadar şart

⁶⁷ İbnü'r-Rif'a, *Kifāyetü'n-nebih*, 9/49-50.

muhayyerliğini koşabileceğini, semeni vadeli yapabileceğini ve arttırıp eksiltebileceğini söyler.⁶⁸

Satıcının gâib mebîi tavsif ederek sattıktan hemen sonra akdin tamamlandığı görüşünü benimseyen İbn Ebî Hureyre, alıcının akdi feshetmesinin ayıp muhayyerliğine dayandığını, dolayısıyla alıcı mebîi tavsif edilen şekilde bulursa akdi feshedemeyeceğini; fakat onda bir kusur bulursa feshedebileceğini savunur. Bu durumda alıcı mebîi tavsif edilen şekilde görmezse akdi hemen (fevren) feshetmelidir. İbn Ebî Hureyre'nin yaklaşımına göre akit tamamlandığı için mebîi gören alıcı şart muhayyerliğini koşamaz ve semenin vadeli olmasını isteyemez, aynı şekilde semende arttırma veya eksiltme talebinde bulunamaz.⁶⁹

Fakihler satıcının akit konusunu gördükten sonra akdi feshetme hakkını, onun akit meclisinde hazır bulunmayan malını sattığı esnada görerek ve başkalarının aktarımlarına dayanarak anlatması durumlarına göre değerlendirirler:

Ebû İshâk el-Mervezî satıcı malını görerek onu görmeyen müşteriye özelliklerini anlatıp satmışsa bu durumda satıcının meclis muhayyerliğinin müşterinin mebîi gördüğü zamana kadar devam edeceğini savunur. Çünkü ona göre taraflar gâib mebîi görmedikçe akit tamamlanmaz. Buna karşılık İbn Ebî Hureyre, akit tamamlandığı ve satıcı da mebîi görerek tavsif ettiği için müşterinin akit konusunu görmesi durumunda satıcının muhayyerlik hakkının düşeceğini söyler.⁷⁰

Satıcı başkasının tavsifine dayanarak gâib malın özelliklerini alıcıya söylemiş ve bunun üzerine akit kurulmuşsa akdin sahih kabul edilmesi halinde, on metre olarak sattığı kumaşın on bir metre çıkması örneğinde olduğu gibi malı daha yüksek sınıflarda bulursa Ebû İshâk el-Mervezî'ye göre meclisten ayrılmadığı sürece muhayyerlik hakkına sahiptir. İbn Ebî Hureyre'ye göre satıcı bu durumda akdi feshedecekse hemen feshetmelidir. Ancak satıcı görmeden sattığı malını tavsif ettiği şekilde bulsa Ebû İshâk el-Mervezî, aynı gerekçeye dayanarak satıcının akdi feshetme hakkına sahip olduğunu savunurken İbn Ebî Hüreyre feshetme hakkının olmadığını savunur. Çünkü ona göre sabit olacak muhayyerlik hakkı ayıp muhayyerliğidir. Burada satıcı açısından akit konusunda herhangi bir kusur bulunmadığı

⁶⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/22; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/15; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/26.

⁶⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/23; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/294; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebîh*, 9/50; Mahallî, *Kenzü'r-râğîbîn*, 1/568.

⁷⁰ Begavî, *et-Tehzîb*, 3/287; Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, 4/63; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebîh*, 9/53.

için kendisine muhayyerlik hakkı verilmez.⁷¹ Ebû İshâk el-Mervezî'ye göre alıcı ile satıcının akdi feshetme hakları meclis muhayyerliği iken İbn Ebî Hureyre'ye göre ayıp muhayyerliğidir.

Şu hususu da belirtmekte fayda vardır: Yukarıda geçtiği üzere kişi akit meclisinde hazır bulunmayan malı satın aldıktan sonra onu görmediği sürece akdi feshetme hakkına sahiptir; ancak akde onay verme yetkisine sahip değildir. Çünkü alıcı malı görmedikçe akit bağlayıcılık vasfını kazanamaz. Bağlayıcı olmayan akde de onay verilemez. Bir de akde onay vermek kişinin rızasının olduğunu göstermektedir. Hâlbuki mal görülmeden rızadan söz edilemez.⁷² Bazı Şâfiîler bu konunun tartışmalı olduğunu; ancak sahih olan görüşün alıcının böyle bir yetkisinin olmaması yönünde olduğunu belirtir.⁷³ Şâfiîler'in bir kısmı da gâib malı satın alan alıcının malı nitelenen özelliklerde bulması halinde akdi feshedemeyeceğini savunur.⁷⁴

Şâfiîler'in konu hakkındaki görüşlerini özetlemek gerekirse Şâfiî fakihler gâib malın cins ve nevi belirtilmeden satılmasının caiz olmadığı noktasında görüş birliği içinde olmakla birlikte gâib malın cins ve nevi belirtilerek satılması noktasında ihtilaf etmişlerdir. Başta İmâm Şâfiî olmak üzere Şâfiî fakihlerin kahir ekseriyeti gâib malın cinsi, nevi ve ayırt edici özellikleri akit kurulurken zikredilse bile satılmasının caiz olmadığını savunur. Çünkü bu fakihler akit meclisinde hazır bulunmayan malın satımını garar içeren satış olarak görürler. Kural olarak gararlı akitlerin bâtil olduğuna hükmedilir. Buna karşılık Ebû İshâk el-Mervezî ve öğrencisi İbn Ebî Hureyre, diğer şartları taşınması halinde akit konusunun görülmesinin şart olmadığını, dolayısıyla satıcı veya alıcının görmedikleri malın cinsi, nevi ve vasıfları belirtilerek satış akdine konu yapılmasını caiz görürler. Begavî ise satıcının görmediği malını satmasını caiz görmezken alıcının akit meclisinde hazır bulunmayan malı cins ve nevinin belirtilmesi kaydıyla satın almasını caiz görür. Çünkü bu fakihlere göre önemli olan, akit sırasında mahallin görülmesi değil satışın garar içerip içermediğidir. Akit konusunu görmeden satın alan tarafa muhayyerlik hakkının tanınması gararın önlenmesine matuf bir husustur. Nitekim gâibin satılmasını caiz görenler, ilgili tarafın -akit konusunu gördüğünde mal tavsif edilen şekilde olsun veya olmasın- muhayyerlik hakkı bulunduğunu savunurlar.

⁷¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/23; Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, 4/63.

⁷² Begavî, *et-Tehzîb*, 3/286; Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, 4/62; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih*, 9/52; Mahallî, *Kenzü'r-râğibîn*, 1/568; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/26; Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Buceyremî 'alâ Menheci't-tullâb*, 2/186.

⁷³ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/42.

⁷⁴ İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih*, 9/52.

Akit meclisinde hazır bulunmayan veya hazır bulunduğu halde görülmeyen bir malın satış akdine konu yapılması hakkındaki görüş ayrılıkları icâre akdinde de söz konusudur. Örneğin gâibin satışını caiz görmeyenler yük taşımak için kiralanmak istenen hayvanın akit meclisinde hazır bulunmasını şart koşarlar. Gâib malın satışını caiz görenler ise kiralanmak istenen hayvanın cins ve neviyle birlikte sıfatlarının akit meclisinde zikredilmesiyle kiralanabileceğini söylerler.⁷⁵

Şâfiî mezhebinde akit konusuyla ilgili ileri sürülen şartlara ve gerekçelere bakıldığında asıl meselenin mahallin akit meclisinde hazır bulunması ve görülmesinden ziyade satışın bilinmezlik ve belirsizlik içerip içermemesi olduğu anlaşılır. Akit meclisinde hazır bulunmayan bir malın cins ve neviyle birlikte erbabınca önemli olan ayırt edici vasıfları anlatılarak satılmasında bilinmezlik ve belirsizlik söz konusu olmaktan çıkar. Ayrıca alıcı, mal tanımlandığı şekilde çıkmazsa akdi feshetme hakkına sahiptir. Zira akit meclisinde hazır bulunmayan malın satılmasını caiz görmek ilgili tarafa muhayyerlik hakkının tanınmasını gerektirmektedir. Nitekim Şâfiîler bu hususu gâibin satışını caiz görmenin alıcının meclis veya ayıp muhayyerliğini gerektirdiğini belirterek ifade ederler. Çünkü satıcının gâib malın cinsi, nevi ve ayırt edici özelliklerinin tamamını zikretmesi alıcının bu malı görmesi gibi değildir. Bu durum alıcının rızasına hâlel getirmektedir. Alıcının rızasına herhangi bir hâlelin söz konusu olmaması için ona muhayyerlik hakkı tanınır. Dolayısıyla alıcı dilerse akdi kabul eder, dilerse reddeder. Alıcının muhayyer olması onun aldanmasını önlediği gibi satıcıyla nizaa girmesine de engeldir.

Günümüz ticari hayat şartlarını göz önünde bulundurduğumuzda akit meclisinde bulunmayan bir malın gıyaben satılmasının caiz görülmesi daha isabetli olacaktır. Akit konusu malla ilgili bilinmezlik ve belirsizlik tarafları nizaa sürükleyecek derecede olmadığı sürece akdin sahih olması noktada dikkate alınmamalıdır. Bu husus da malın çekişmeye meydan vermeyecek derecede miktarı, cinsi, nevi ve vasıfları zikredilerek sağlanabilir. Dolayısıyla bu noktada önemli olan, satış akdine konu olan malın akit meclisinde hazır bulunup bulunmaması değil tarafları nizaa sürükleyecek derecede belirsizlik ve bilinmezliği taşımamasıdır. Çünkü nizaa yol açacak derecedeki belirsizlik ve bilinmezlik tarafların aldanmalarına sebep olabilir. Hadislerde yasaklanan satış da garara yani belirsizliğe ve dolayısıyla aldanmaya sürükleyen satış türleridir. Akit kurulurken gâib olan malın miktarı,

⁷⁵ Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'lab*, 5/132.

cinsi, nevi ve vasıfları zikredilerek aldanma riski büyük oranda ortadan kaldırılmış olur. Malı görmeden sadece zikredilen özelliklerine güvenerek satın alan taraf, onu gördüğünde akit kurulurken zikredilen özellikleri onda görmezse muhayyerlik hakkını kullanarak akdi feshedebilir. Bir malı görmeden satın alan şahsa muhayyerlik hakkının tanınması onun mağdur olmasını önlenmeye yöneliktir. Öyleyse akit meclisinde hazır olmayan bir mal çekişmeye meydan vermeyecek derecede özellikleri zikredilerek belirlenmelidir. Bu nedenle satış konusu yapılan gâib malın ayırt edici özellikleri belirtilmelidir. Çünkü böyle bir durumda gâib mal yeterli derecede benzerlerinden ayırt edilmiş ve somutlaştırılmış olur.⁷⁶

Gâibin satılmasını caiz gören Şâfiîler, gâib malın akit meclisinde miktarı, cinsi, nevi ve vasıfları gibi ayırt edici özellikleri zikredilerek muayyen ve bilinir hale geldiğini savunurlar. Bu fakihlere göre gâib mal her ne kadar akit meclisinde bulunmasa da özellikleri anlatılarak belirlenmiş hale gelmekte ve bu nedenle akit konusu yapılabilmektedir. Örneğin alıcı ve satıcının buldukları akit meclisinde hazır olmayan bir elbisenin etiketi üzerindeki özellikleri anlatılarak satılması bu anlayışa göre caiz ve sahih kabul edilebilir. Bu çerçevede olmak kaydıyla gâib malın satış akdine konu yapılmasının caiz olduğu kanaatini taşımaktayız. Çünkü Şâfiî mezhebinde gâib malın cinsi, nevi, şekil ve özellikleri bildirilmek suretiyle yapılan satış akdini caiz görmek, elektronik ortamda yapılan satışlara, web sitelerinde malı görmeden sadece etiketi üzerinde bulunan bilgilere dayanarak yapılan satış akitlerine ve tüccarların e-posta veya telefonla sipariş ettikleri malları satın almalarına, marka belirterek satmak vb. sözleşmelere tatbik edilebilir ve bu görüşle akit konusu görülmeden yapılan icâre, sulh, karşılıklı hibe gibi birçok sözleşme Şâfiî mezhebi esasına da dayanarak çözüme kavuşturulabilir. Araştırma neticesinde mezhepteki ikinci anlayışın günümüzdeki ticari hayat şartları açısından maslahat içerdiğini, akitleri kuranlara kolaylıklar sağlayacağını ve ticareti canlandıracağını söyleyebiliriz.

Sonuç

Şâfiî mezhebinde akit meclisinde hazır bulunmayan veya görülmeyen malın satış akdine konu yapılması tartışmalı bir meseledir. Mezhepte genel anlayış gâib malın satılmasının caiz olmadığı yönündedir. Ancak günümüzde ekonomik hayat sürekli değişmekte ve hızlıca gelişmektedir. İktisatla ilgili olan fikhî meselelerde ekonomik hareketliliğe sekte vurmaktan ve İslam hukukunun genel prensiplerini ihlal etmeden, gelişen

⁷⁶ Bilal Aybakan, "Mebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/213.

ve değişen şartları, kamunun yararı, ekonominin işleyişini dikkate alarak çözümler üretilmeli ve hükümler buna göre belirlenmelidir. Gâib malın satış akdine konu yapılması da bu çerçevede değerlendirilmeli ve hükme bağlanmalıdır.

İslam hukuk doktrinde akit konusu için ileri sürülen “malum” olma şartı, temelde akit konusuyla ilgili bilinmezliği ve dolayısıyla akit sebebiyle tarafların aldanmalarını önlemeye yöneliktir. Şâfiî fakihleri bu şartı ileri sürmelerine sevk eden sebep, gâib malın satış konusu yapıldığı akitte aldanma riskinin kuvvetle muhtemel olmasıdır. Nitekim gâibin satılmasını caiz görmeyen Şâfiîlerin bu konuda “Hz. Peygamber garar satışını yasakladı.” hadisiyle ihticacda bulunmaları, gâib malın satılmasını yasak görmelerindeki saikin tarafların aldanma ihtimalinin yüksek olması olduğunu gösterir. Malın gâib olmasından kaynaklanabilecek aldanma, malın ayırt edici özelliklerinin belirlenmesiyle ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla böyle bir satışın sağlam bir zeminde yapılabilmesi için akit meclisinde bulunmayan malın cinsi, nevi ve ticarete önemli olan belirleyici özelliklerinin eksiksiz bir şekilde zikredilmesi gerekir. Zira bu noktada önemli olan husus, özelliklerin taraflar arasında çekişme ve tartışmanın çıkmasına ve tarafların aldanmalarına engel olacak şekilde detaylı ve açık bir tarzda belirtilmesidir.

Kaynakça / References

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Ernevût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 1995.
- Ali el-Hafîf. *Ahkâmu'l-mu'âmelâti's-şer'iyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008.
- Aybakan, Bilal. "Mebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/212-214. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- 'Ayyâşî, Fedâd el-. *el-Bey' 'ala's-şifat li'l-'ayni'l-gâibe ve mâ yesbutu fi'z-zimme*. Cidde: el-Ma'hedu'l-İslâmî li'l-Buhûs ve't-Tedrib, Yüksek Lisans Tezi, 1421.
- Bardakoğlu, Ali. "Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/13-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Begavî, Hüseyin el-Ferrâ'. *et-Tehzîb fi Fıkhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd - 'Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Bölükbaş, Ali Haydar- Kumaş, Ali. "Nizaa Götüren Cehâlet Veya Garar Sebebiyle Fâsid Olan Akitlerin Sahihe Dönüştürülmesi ve 'Sulbül-Akit' Kavramı". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 33 (2020), 55-77.
- Bulkînî, Ömer b. Reslân. *et-Tedrib fi'l-fürû' i's-Şâfi'î*. thk. Ebû Yakub Neş'et. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kibleteyn, 2012.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Büceyremî 'alâ Menheci't-tullâb*. 4 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1345.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Büceyremî 'alâ'l-Haţîb*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Cevdet Paşa vd., Ahmet. *Mecelle-i Ahkâmı-ı Adliyye*. (1876 1868).
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *Nihâyetü'l-maţlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Darîr, Sıddîk Muhammed el-Emîn. *el-Garar ve eşeruhü fi'l-'ukûd fi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Kahire: el-Ma'hadu'l-İslâmî li'l-Buhûs ve't-Tedrib, 1967.
- Dimyâtî, Ebû Bekir Osman el-Bekrî. *İ'ânetü't-ţalibîn 'alâ ħalli elfâzı Fetĥi'l-mu'în*. thk. Abdürrezzak Şehhûm en-Necm. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ', 2008.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Garar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/366-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ebû Şücâ', Ahmed b Hüseyin el Abbâdânî. *el-Gâye ve't-Takrîb*. Mısır: Mektebetü'l-Cumhûriyeti'l-Arabiyye, ts.
- Erdebîlî, Yûsuf b. İbrâhîm. *el-Envâr li-a'mâli'l-ebâr*. thk. Fâdul Halef Mufdi'l-Mutlak - Hüseyin Abdullah el-Alî. 3 Cilt. Havlî/Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-Vasîţ fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim. 7 Cilt. Dâru's-Selâm, 1997.
- Hârun Ahmed, Adem. "Bey'u'l-'ayni'l-gâibe 'ala's-şifat dirâse taĥlîliyye". *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ* 9/34 (2017), 1-20.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *Tuĥfetü'l-muĥtâc bi-şerĥi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Ticâriyye, ts.
- İbnü'l-Mehâmilî, Ebü'l-Hasen Ahmed ed-Dabbî. *el-Lübâb fi'l-fıkhî's-Şâfi'îyye*. thk. Abdülkerîm b. Suneytân el-Amrî. Medine: Dâru'l-Buhârî, 1416.
- İbnü'r-Rif'a, Ebü'l-Abbâs Necmüddîn. *Kifâyetü'n-nebîh şerĥu't-Tenbîh*. thk. Macdî Muhammed Surûr Bâsellûm. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- 'İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ el-Yemânî. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Kalyûbî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *Hâşiyetü'l-Kalyûbî 'alâ Şerhi'l-Mahallî 'ale'l-Minhâc*. 4 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, 1956.
- Lila, Nazan. "İslam Hukuku Açısından Online Alışverişte Teslimin Gerçekleşmemesine Bağlı Garar ve Sonuçları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 254-279.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn. *Kenzü'r-râğibîn fî şerhi Minhâci't-tâlibîn*. thk. Mahmûd Sâlih Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 3. Basım, 2013.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. 'Alî Muhammed Muavviz - 'Adil Ahmed Abdulmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Melîbârî, Zeynüddîn b. Abdilazîz. *Fethu'l-mu'în bi-şerhi Kurreti'l-'ayn (Dimyâtî'nin İ'ânetü't-tâlibîn'i ile birlikte)*. thk. Abdürrezzak Şehhûm en-Necm. 4 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ', 2008.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. thk. Muhammed Tâhir Şa'bân. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaķîn*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd - 'Ali Muahmed Muavviz -. 8 Cilt. Beyrut: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Râfi'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*. thk. 'Alî Muhammed Muavviz - 'Adil Ahmed Abdulmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Râfi'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm. *el-Muharrer fî fûrû'î ş-Şâfi'îyye*. thk. Ebû Yakub Neş'et. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2013.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. thk. Muhamme Ali Beydûn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Rûyânî, Abdülvâhid b. İsmâîl. *Bahrü'l-mezheb fî fûrû'î mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Ahmed İzz - İnâye ed-Dimaşkî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *et-Tenbîh fî fûrû'î'l-fıkhi's-Şâfi'î*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Şîrbînî, Şemsüddîn el-Hatîb. *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şücâ'*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2004.
- Şîrbînî, Şemsüddîn el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Muhammed Halil 'Aytânî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- 'Umeyre, Ahmed el-Burullusî. *Hâşiyetü Umeyre 'alâ Şerhi'l-Mahallî 'ale'l-Minhâc*. 4 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, 1956.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt, ts.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalu'l-fıkhiyyu'l-'âmm*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1998.

Kur'ân-ı Kerîm'deki Bazı Dilsel Kullanımların Zarûret Olgusu ile İlişkinine Dair Bir İnceleme

An Analysis on Relationship of Some Uncommon Linguistic Uses in the Qur'an with the Phenomenon of Poetic Necessity

Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU

ORCID: 0000-0003-3894-2231 | E-Posta: muhammed_yyu@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili Belagatı Anabilim Dalı
Assistant Professor Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language Rhetoric
Van, Türkiye
ROR ID: [041jyzp61](https://orcid.org/041jyzp61)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Hakçioğlu, Muhammed Meşhud. "Kur'ân-ı Kerîm'deki Bazı Dilsel Kullanımların Zarûret Olgusu ile İlişkinine Dair Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 242-268. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1239670>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	20. 01. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	01. 05. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 09. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Şiirin, nesir dilinden ayrılan kendine has bir üslubu vardır. Bunun sebebi şiirin bağlı kalması gereken vezin ve kafiye gibi olgulardır. Vezin ve kafiye normal kelimelerde bulunan serbestlik şair için ortadan kalkar ve şair sınırlı bir alanda hareket etme zorunda kalır. Gramerdeki şâz bir kullanım, her ne kadar kural dışı kabul edilse de nahivciler tarafından değersiz görülerek bir tarafa atılmamıştır. Bilakis bu husus önemli görülmüş, nahiv ve sarf ilminin temel kurallarına uyup uymadığı noktasında çeşitli bölümlere ayrılmış ve bu da nahvin anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır. Nahiv kitaplarında dil kuralları anlatılırken kuraldışı kullanımlara yer verilmek suretiyle zarûret olgusuna dikkat çekilmiştir. Nahivciler de şiirdeki bu zorunluluktan ötürü şairin gramer kaideleri dışına çıkması durumuna bir çözüm bulmaya çalışarak bunu “zarûret olgusu” adı altında ele almışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de de bu olguya benzer kullanımlar görülmektedir. Örneğin kimi nahivci tarafından zarûret olarak görülen bazı hazif olguları, şiirde ve Kur'ân-ı Kerîm'de de çokça rastlanan bir durumdur. Bunun yanında bazı kırâat vecihlerinde de farklı zarûret kullanımlarına benzer okuyuşlar görmek mümkündür. Bu da Kur'ân-ı Kerîm'in farklı lehçeleri ve kullanımları barındırdığına işaret etmektedir. Genel olarak zarûret kullanımları dilsel olarak güçlü görülmeyen kuraldışı, nadir ve benzeri kullanımlar olarak görüldüğünden nahivciler Kur'ân-ı Kerîm'i bundan istisna etmişler ve orada bulunan bu tür kullanımları farklı şekillerde izah ederek gerekçelendirmişlerdir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm üst düzey Arap belagatini temsil etmekte ve kendine has bir üslubu bulunmaktadır. Bu da onun icâzına dayanmaktadır. Nahivciler zarûrete benzer bu kullanımları bazen câiz/ruhsat bir kullanım, bazen nüzul döneminde konuşulan dile uygunluk, bazen de dilsel bir genişlik ve zenginlik olarak değerlendirmişlerdir. Bu çalışmada Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerde görülen zarûrete benzer kullanımlara nahivcilerin yaklaşımı tasvirsel ve tahlisel bir yöntemle ele alınacaktır. Bu bağlamda farklı kırâatleri de içermesi yönüyle özgün bir çalışma olduğu söylenebilir. Çalışmada ilk olarak Kur'ân-ı Kerîm bağlamında nahivcilerin zarûret olgusu hususundaki görüşleri, ardından hazif ve ziyâde olgusunun geçtiği bazı âyetler, mananın kalb edilmesi, mecâzî müennese dönen zamiri barındıran fiilin müzekker kullanılması gibi Kur'ân-ı Kerîm'de zarûret olgusuna benzeyen kullanımlar ele alınacaktır. Çalışmada zarûret olgusuyla ilgili şiirlerde geçen kullanımlara örnek verilmeyecek olup sadece kullanımın zarûret olgusu bağlamında değerlendirilmesiyle yetinilecektir. Çalışmanın sonucunda zarûret olgusunun şâz ve zayıf gibi güzel görülmeyen dilsel düzeylerle ilişkili olduğundan nahivcilerin “Kur'ân'da zarûret yoktur” konusunda hemfikir oldukları görülmüştür. Fakat bazı kullanımları zarûret kabul edilen olgulara hamletmişlerdir. Bu da çoğunlukla gramercilerin birçok zarûret konusunda birbirleriyle ihtilaf etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira bir nahivcinin normal kelimelerde câiz gördüğü bazı kullanımlar, başka bir nahivci tarafından zarûret olarak telakki edilmiştir. Bu da mezkûr kullanımların Arapçada bir dayanağının olduğunu göstermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de normal dil kurallarına aykırı olarak görünen bu kullanımların, Kur'ân-ı Kerîm'in mutlak anlamda Arap dilinin en fasih ve belîğ üsluplarını barındırması, dilsel olarak zirve noktayı temsil etmesi hasebiyle zarûret olarak değerlendirilmemesi gerektiği anlaşılmıştır. Ayrıca detaylı bir şekilde incelendiğinde bu kullanımların Arap dilinin bazı lehçelerine uygun olduğu da açıkça görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Kur'ân-ı Kerîm, Kırâat, Şiir, Zarûret.

Abstract

Poetry has its own style, which differs from the language of prose. The reason for this is the phenomena such as rhythm and rhyme on which poetry should depend. Due to rhythm and rhyme, the free writing style, which is a feature of prose, vanishes for a poet; and the poet becomes obliged to move in a restricted area. Although use of *shâz* in grammar is accepted as irregular, nahivists have not thrown it away by seeing it as worthless. On the contrary, this is accepted as important, so it is divided into several sections in terms of its compatibility with the basic rules of syntax and grammar, which has played a significant role in comprehension of syntax. While language rules were being retold in syntax books, the necessity of phenomenon was focused its attention on irregular usages that were given place. On the other hand, nahivists tried to find a solution to the case that poet digressed the main grammar rules because of this obligation; and they handled the issue under the name of "necessity phenomenon". Similar usages of this phenomenon are seen in Qur'an. For example, some *hazif* phenomenon, seen as a necessity by some nahivists, is a common situation in poetry and Qur'an. Besides, it is possible to see recitations similar to the use of different necessities in some aspects. This indicates that Qur'an contains different dialects and usages. In general, since the usages of necessity are seen as unusual, rare and similar uses that are not seen as linguistically strong; therefore, nahivists excluded Qur'an from it and justified this type of use by explaining it in different ways. Because Qur'an represents high-level Arab rhetoric. Qur'an has its unique style, which is based on its *i'jaz*. Nahivists considered these usages such as necessity, sometimes as a permissible/permitted use, sometimes as conformity to the language spoken during the revelation period, and sometimes as a linguistic breadth and richness. In this study, the approach of the nahivists to the necessity-like uses seen in some verses of Qur'an will be discussed with a descriptive and analytical method. Within this context, it can be said that this study is an original study because it includes different recitations. In the study, firstly, the opinions of the nahivists on the phenomenon of necessity within the context of Qur'an and then some verses in which the phenomenon of *hazif* and *ziyâde* are mentioned will be studied; and then the uses such as conversion of the meaning, the use of the verb containing a female pronoun that turns into a male pronoun, similar to the phenomenon of necessity in Qur'an, will be discussed. In the study, examples of the usages in the poems related to the phenomenon of necessity will not be presented, but only the evaluation of the usage in the context of the phenomenon of necessity will be contented. As a result of the study, it was seen that the nahivists agree on the decision, "There is no necessity in Qur'an", since the phenomenon of necessity is related to linguistic levels such as *shâz* and weak. However, some uses have been attributed to facts that are considered necessary. This is mostly due to the fact that grammarians disagree with each other on many necessities. Because some usages that one nahivist considers permissible in normal *kalam* were considered as a necessity by another nahivist. This shows that the aforementioned uses have a basis in Arabic. It was understood that these uses, which appear to be contrary to the normal language rules in Qur'an, should not be considered as a necessity since Qur'an contains the most fluent and eloquent styles of Arabic language, and linguistically represents the peak. In addition, when examined in detail, it was seen that these uses are actually suitable for some dialects of Arabic language.

Key Words: Arabic Language, Quran, Qira'ates, Poetry, Necessity.

Giriş

Arap gramercilerinin dil bilgisi ile ilgili bir kuralı tespit ederken referans aldıkları olguların başında klasik Arap şiiri gelir. Ancak bazı şiirlerde tespit edilen nahiv ve sarf dil kurallarına aykırı kullanımların varlığı da inkâr edilemez bir gerçektir. Bu da gramercilerin şiirin kendine has özelliği hususunda değişik yorumlarda bulunmalarına sebep olmuştur. Buradan hareketle bazıları vezin, kâfiye, ahenk gibi faktörlerden dolayı bu tür kullanımların şairler için bir gereklilik olduğunu dile getirirken bazıları bunun Arapça ve lehçelerine uygun olduğunu iddia etmişlerdir. Nahiv kitaplarında dil kuralları anlatılırken şiirdeki aykırı kullanımlar örnek verilmek suretiyle zarûret olgusuna dikkat çekilmiştir. Bu olgu genel anlamıyla vezin ve kafiye koruma gerekliliğinden ötürü şairin gramer kuralı dışına çıkma zorunluluğunu ifade etmektedir. Çalışmada zarûret olgusu¹ detaylı bir şekilde incelenmeyecektir. Zira araştırmanın amacı Kur'ân-ı Kerîm'de zarûret olgusuna benzer bazı kullanımları ele alıp değerlendirmektir. Ayrıca çalışmada mümkün merteye şiirden örnek verilmeyecektir. Çünkü âyetteki kullanımın zarûret olgusuna benzemesi bunun şiirde geçtiği anlamına gelmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de kuraldışı dilsel kullanımlar hususunda bazı çalışmaların şunlar olduğu görülmektedir: Ahmed Mekkî el-Ensârî *Difâ' 'an Kitâbillâh* isimli makalesinde sadece “elif lâm” edatı almış menkûs isimden lame'l-fiilin hazfedilmesini ele almış ve bunun Arapçaya uygun olduğunu delilleriyle ispat etmiştir. Halîl Bunyân el-Hassûn *en-Nahviyyûn ve'l-Kur'ân* kitabının *Mâ hamelûhu 'ale'd-darûre "nahivcilerin zarûrete hamlettikleri kullanımlar"* başlığı altında kısaca bazı kullanımlara dikkat çekmiştir.² Hâlid b. Suleymân el-Melîfî'nin *Hamlu'l-Kur'ân 'alâ darûreti's-şi'r dirâse nahviyye* isminde bir makale çalışması vardır.³ Bu çalışmasında toplam 24 tane zarûret meselesini ele almış ve tartışmıştır. Ayrıca Menâl Neccâr'ın *el-Hurûc 'ale'l-kâ'ideti'l-luğaviyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli bir makalesi bulunmaktadır.⁴ Soner Gündüzöz'ün *Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları*

¹ Zarûret olgusu hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed Meşhud Hakçioğlu, *Arap Gramerinde Zarûret Olgusu*, thk. Rifat Akbaş (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021).

² Halîl Bunyân el-Hassûn, *en-Nahviyyûn ve'l-Kur'ân* (Ürdün: Mektebetu'r-Risâle, 2002), 131-136.

³ Hâlid b. Suleymân el-Melîfî, “Hamlu'l-Kur'ân 'alâ darûreti's-şi'r dirâse nahviyye”, *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-'Arabîyye*, Riyâd 38 (1437 2015), 121-268.

⁴ Menâl Neccâr, “el-Hurûc 'ale'l-kâ'ideti'l-luğaviyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'd-darûretu's-şi'riyye dirâse lisâniyye ictimâ'iyye birağmatiyye”, *Mecelletu Kirâlâ*, (2017), 69-95.

ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme I⁵ ve aynı isimde II⁶ şeklinde iki tane makalesi vardır. M. Vecih Uzunoğlu'nun "Kur'ân'da Gramer hataları" İddiası ve Bir Reddiye isminde bir çalışması mevcuttur.⁷ Bu makalesinde kimi müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetleri hususunda ortaya attıkları bazı iddiaları ve bunlara reddiye niteliğinde yazılan başka bir makaleyi ele almıştır. Mehmet Kılıçarslan'ın tüm Kur'ân'ı baştan sona gramere muhalefet yönüyle inceleyen *İlahi Kelamın Müstesna Grameri* adlı bir kitabı var olup Türkiye'de bu alanda yapılan en kapsamlı çalışmadır.⁸ Ayrıca yazar *Kur'ân'ın Günümüz Arapça Gramerine Muhalefeti (Y Harfi Örneği)* isimli bir makale de yazmıştır.⁹ Yazar bu makalesinde isminden de anlaşıldığı üzere Y harfi özelinde konuya değinmiş ve günümüzdeki farklılığına dikkat çekmiştir. Bizim bu çalışmamızın ise nahivcilerin, Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımlara karşı tutumları ve bazı kırâat vecihlerini ele almaları bağlamında diğer çalışmalardan ayrıldığı söylenebilir.

1. Nahivcilerin Dilde Zarûret Olgusu Hususundaki Görüşleri

Nahivcilerin kahir ekseriyeti fesâhat cihetiyle şiir zarûretinin normal konuşmanın alt seviyesinde olduğu görüşündedir.¹⁰ Hatta bazıları zarûret kullanımında hiçbir faydanın olmadığını kesin bir dille ifade etmişlerdir.¹¹ Bazıları da dil ehli tarafından zarûret olgusuna ruhsat verilmiş olsa da bunu lafız ayıplarından saymış ve kaçınılması gerektiğini savunmuştur. Bunun sebeplerini şu şekilde sıralamamız mümkündür:

Gramerciler, zarûret olgusunu şâz/kuraldışı kullanımlara bağlamışlardır. Şöyle ki bazıları, zarûreti şâz kullanımdan daha genel görürken, bazıları şâz kullanımı daha genel görmüş, bazıları da şâz kullanımı düz yazıya, zarûreti de şiire has kılmıştır.¹²

Sîbeveyh (ö. 180/796), birçok yerde şiir zarûretini düzyazıda zayıflıkla nitelemiştir. Zira onun "bu, şiirde ve konuşmanın zayıf olanında câiz olur"¹³ ve "fakat o, şiirde câizdir,

⁵ Soner Gündüzöz, "Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* II/6 (2002), 77-94.

⁶ Soner Gündüzöz, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (II)", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* II/7 (2002), 121-140.

⁷ M. Vecih Uzunoğlu, "Kur'ân'da Gramer hataları" İddiası ve Bir Reddiye", *Nüsha* 18 (2005), 7-32.

⁸ Mehmet Kılıçarslan, *İlahi Kelamın Müstesna Grameri* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2019).

⁹ Mehmet Kılıçarslan, "Kur'ân'ın Günümüz Arapça Gramerine Muhalefeti (Y Harfi Örneği)", *The Journal of Academic Social Science Studies* 73 (2018), 231-253.

¹⁰ Hânî el-Fernâvenî, *fi Uşûli i'râbi'l-Kur'ân* (İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2006), 124.

¹¹ Ebû Ali Hasan İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/269.

¹² Muhammed Hamâse Abdullatîf, *Luğatu's-şî'r: Dirâse fi'd-darûreti's-şî'riyye* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1996), 146.

düz yazıda zayıftır"¹⁴ şeklindeki ifadeleri zarûretin normal durumlarda hoş görülmediğini göstermektedir.¹⁵

Nahivciler, "zarûrete götürmeyen kullanımın zarûrete götüren kullanımdan daha evla olması"¹⁶, "ihtiyaç kadarınca zarûrete başvurulması", "iki zarûretten kullanım bakımından en kolay olanına hamledilmesinin gerekliliği", "zarûretin duyuma, bir illete dayanması" gibi zarûret kullanımı için bazı şartlar öne sürmüşlerdir.¹⁷ Bu da sözde zarûrete sığınmanın güzel olmadığına işaret etmektedir.

Nahivcilerin ortaya koydukları bazı zarûret kullanımları kimi nahivciler tarafından hatalı görülmüştür.¹⁸

Zarûretler çirkinlik veya güzellik bakımından aynı seviyede değildir. Bazı zarûretler güzel veya kaliteli görülürken bazıları da çirkin addedilmiştir. Güzel ve çirkin zarûretler de kendi içerisinde kategorize edilmiştir. Bazı zarûretlerin güzel görülmesi o kullanımı zarûret olmaktan çıkarmaz.¹⁹ Nesirde yani düzyazıda ise böyle bir durum söz konusu değildir. Hiçbir nahivci Kur'ân-ı Kerîm'de dilsel zarûret olgusunun bulunduğu dair bir ifade kullanmamıştır. Hatta "Kur'ân'da dilsel/şiirsel zarûret bulunmaz" ifadesi nahivciler arasında ortak bir görüşe dönüşmüş gibidir. Nitekim bu konudaki görüşlere baktığımızda;

- İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889) zarûretler konusunda şairlerin, beyitleri hatalı görülen zarûret kullanımlarıyla oluşturduklarından ve kelimedeki değişikliğe gittiklerinden dolayı yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'deki dilsel kullanımların Arap dili gramerinde hiçbir yönü bulunmasa bile içerisinde zarûret barındırdığına dair bir hüküm verilmesinin câiz olmadığını وَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَحْكُمَ بِهِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَوْ لَمْ يَجِدْ لَهُ مَذْهَبًا؛ لِأَنَّ الشُّعْرَاءَ تَقَلَّبَ اللَّفْظُ، وَتُرْبِئُ الْكَلَامَ

¹³ Ebû Bişr 'Amr b. Osman Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 1/48.

¹⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/85.

¹⁵ Hâlid Abdulkerîm Cum'a, *Şevâhidu's-şi'r fi Kitabi Sîbeveyh* (Kuveyt: Mektebetu Dâri'l-'Arûbe, 1980), 495-496.

¹⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/164.

¹⁷ Mahmûd Şukrî Âlûsî, *ed-Darâ'ir ve mâ yesûgu li's-şâ'ir dûne'n-nâsir* (Bağdâd: el-Mektebetu'l-'Arabiyye, 1922), 9-28.

¹⁸ Muhammed Abduh Fulful, *el-Luğatu's-şi'riyye 'inde'n-nuḥât* (Ummân: Dâru Cerîr, 2007), 104.

¹⁹ Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh es-Sîrâfî, *Mâ yaḥtemilu's-şi'r mine'q-darûre*, thk. 'İved b. Hamed el-Kûzî (Riyad: Metâbi'u'l-Ferezdak, 1989), 40; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İktirâḥ fi Uşûli'n-naḥv* (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 31-32.

عَلَى الْغَلَطِ، أَوْ عَلَى طَرِيقِ الضَّرُورَةِ لِلْقَافِيَةِ، أَوْ لِاسْتِقَامَةِ وَزَنِ الْبَيْتِ şeklinde kesin bir sözle ifade etmiştir.²⁰

- Ebu'l-Abbâs el-Mubberred, (ö. 286/900), Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımların en seçkin gramer kurallarına göre ele alınması gerektiğini الْقُرْآنُ إِنَّمَا يُحْمَلُ عَلَى أَشْرَفِ الْمَذَاهِبِ “Kur'ân ancak en üstün görüşe hamledilir”²¹ şeklindeki sözüyle ifade etmiştir. Ayrıca Ebû Cafer en-Nehhâs (ö. 338/950) bir kullanım hususunda لَا يَجُوزُ عِنْدَ سَيِّبَوَيْهِ إِلَّا فِي ضَرُورَةِ الشَّعْرِ، وَلَا يُحْمَلُ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا عَلَى الْأَغْلَبِ الْأَشْهَرِ “Bu, Sîbeveyh'e göre ancak şiir zarûretinde câiz olur. Kur'ân-ı Kerîm ise ancak en meşhur ve en yaygın kullanıma hamledilir”²² şeklinde dile getirdiği ifadesi ile bir konudaki zarûret kullanımı hakkında وَلَا يُحْمَلُ كِتَابُ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ عَلَى مِثْلِ هَذَا Allah'ın -azze ve celle- kitabı bunun benzeri kullanımlara hamledilmez”²³ sözü,
- Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin, (ö. 368/979) zarûret olgularından görülen bir kullanımın Kur'ân-ı Kerîm'de bulunması halinde zarûret görülmemesi gerektiğini dile getiren kitabında birçok kez tekrar ettiği لَهُ ضَرُورَةٌ “Kur'ân'daki bunun benzeri kullanımlara zarûret denilmez”²⁴ sözü ile لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ مِثْلُهُ لَا يُقَالُ لَهُ ضَرُورَةٌ “Kur'ân'da zarûret yoktur”²⁵ ifadesi ve kurrâların okumuş olduğu farklı kırâat vecihlerindeki kullanımların zarûrete dâhil olmadığını vurgulaması,²⁶
- Ebû Abdillâh İbn Hâleveyh el-Hemedânî'nin (ö. 370/980) الْقُرْآنُ لَا يُحْمَلُ عَلَى الْأَمْثَالِ الضَّرُورَةِ، وَالْفَاطِ الْأَمْثَالِ “Kur'ân, zarûrete ve deyim lafızlarına hamledilmez”²⁷ sözü,

²⁰ Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beirut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1973), 200.

²¹ Mubberred, *el-Kâmil*, 2/931.

²² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, thk. Hâlid el-'Alî (Beirut: Dâru'l-Me'rife, 2008), 930.

²³ Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, 1286.

²⁴ Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdilî, Ali Ali Seyyid (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 1/205.

²⁵ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/205.

²⁶ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/199, 216; el-Melîfî, “Hamlu'l-Kur'ân 'alâ çarûreti'ş-şî'r”, 122-123.

²⁷ Ebû Abdillâh İbn Hâleveyh el-Hemedânî, *el-Hucce fi'l-Kirâati's-seb'*, thk. Abdu'l-Âl Sâlim Mukrim (Beirut: Dâru'ş-Şurûk, 1979), 129.

- Ebu'l-Feth İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *الْقُرْآنُ يُنْخَيْرُ لَهُ وَلَا يُنْخَيْرُ عَلَيْهِ* "Kur'ân'ın lehine karar verilir, aleyhine değil"²⁸ şeklindeki sözünde Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut olan tüm dilsel kullanımların seçkin kullanımlar olduğuna işaret etmesi,
- Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) bir konu hakkında *إِنَّمَا يَجُوزُ فِي الشَّعْرِ لِضَرُورَةٍ* *الْوَزْنِ وَالْقُرْآنُ لَا يُحْمَلُ عَلَى ذَلِكَ إِذْ لَا ضَرُورَةَ تُلْجِي إِلَيْهِ* "Bu, vezin zarûretinden ötürü ancak şiirde câiz olur, Kur'ân buna hamledilmez, zira bu durumu zorunlu kılacak bir zarûret (Kur'ân'da) yoktur"²⁹ şeklindeki ifadesi,
- Ebu'l-Hasen el-Mucâşî'nin (ö. 479/1086) *هَذَا مِنْ ضَرُورَاتِ الشَّعْرِ وَلَا يُحْمَلُ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ* "Bu, şiir zarûretlerindedir, Kur'ân buna hamledilmez"³⁰ şeklindeki sözü ve Kur'ân-ı Kerîm'in, zarûrete ve içinde zayıflık bulunan kullanımlara hamledilmeyeceğini ifade eden birçok âlimin sözleri³¹ Kur'ân-ı Kerîm'de zarûretin bulunmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetlerindeki kullanımların sadece zarûret olgusunda görülen vecihlere benzediği görülmektedir.³²

Şimdi konunun daha iyi anlaşılması için bu kullanımların bazıları ele alınıp değerlendirilmeye çalışılacaktır.

2. Kur'ân'ı Kerîm'de Zarûret Olgusuna Benzeyen Kullanımlar

2.1. Hazif Olgusunun Geçtiği Bazı Âyetler

Hazif olgusu, şiirlerde ve Kur'ân-ı Kerîm'de çokça rastlanan bir durumdur. Nitekim İbn Cinnî'nin "Arapların *لَمْ أَبْلُ* "önem vermedim", *لَمْ أَدْرُ* "bilmiyorum" ve *لَمْ يَكْ* "olmadı" şeklindeki sözlerine gelince bu kelimelerden harflerin hafzedilmesi konuşmalarındaki kesreti istimalden/çok kullanımdan ötürüdür. Onlar, sözlerinde çokça kullanılan kelimedenden hafze giderler ve benzerlerinin durumundan değiştirirler. Hafzedilen bu harfler şâz

²⁸ Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kurâât ve'l-îdâh 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsif, vd. (Kahire: Dâru Sezgîn, 1994), 1/53.

²⁹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kurââtî's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccehâ*, thk. Muhyiddîn Ramadân (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984), 1/437.

³⁰ Ebu'l-Hasen Alî b. Faddâl el-Mücâşî, *en-Nuket fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm (fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve İ'râbih)*, thk. Abdullâh Abdulkadîr Tavîl (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 186.

³¹ Detaylı bilgi için bkz. Huseyn b. Ali el-Harabî, *Kavâ'idu't-tercîh 'inde'l-mufessirîn*, thk. Mennâ' b. Halîl el-Kattân (Riyâd: Dâru'l-Kâsım, 1996), 645-648.

³² Melîfî, "Hamlu'l-Kur'ân 'alâ dâru't-tercîh 'iş-şî'r", 122-123, 130.

kullanımlardandır, kıyâs edilmez” şeklindeki sözü³³ Arap kelimelerinde hazif olgusunun yaygın olduğuna işaret etmektedir. Nitekim İbn Cinnî'nin verdiği örneklere bakıldığında لَمْ ifadesi أَبَالِ لَمْ şeklinde; لَمْ أَدْرِي لَمْ ifadesi لَا أَدْرِي لَمْ şeklinde; لَمْ يَكُنْ ifadesi de لَمْ يَكُنْ şeklinde olmalıyken bu ibareler gündelik hayatta çok kullanıldığından hazfe gidilmiştir. İbn Mu'âz el-Cuhenî (ö. 379/990) hazif olgusunun Arap kelimelerinde sayılmayacak kadar çok olduğunu, Arapların “vâv” harfi yerine zamme harekesi, “yâ” harfi yerine kesra harekesi ve “elîf” harfi yerine fetha harekesiyle yetindiklerini zikretmiştir.³⁴ Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078) de hazif olgusunun çok derin anlamlarının olduğuna dikkat çekmiştir.³⁵

Hazif kullanımlarından biri de menkûs kelimedeki “yâ” harfinin hazfi şeklinde tezahür etmektedir. Menkûs isim / الاسم المنقوص öncesinde kesra harekesinin bulunduğu “yâ” harfiyle biten kelimedir. Menkûs isim izâfe edilmesi veya başına “elif lâm” edatı gelmesi dışında هذا قاضٍ “bu, bir kadıdır” ve ومررت بقاضٍ “bir kadıya uğradım” örneğinde olduğu gibi merfû' ve mecrûr olması durumunda “tenvîn” ve “yâ” harfi arasında iltikâ-i sâkineyn'den ötürü sonundaki “yâ” harfi hazif edilirken, mansûb durumunda ise رأيت قاضياً “bir kadıyı gördüm”, örneğinde olduğu gibi “yâ” harfi hazif edilmez. İzâfet edilmesi veya başına “elif lâm” gelmesi halinde ise “yâ” harfi üç durumda yani ref', nasb ve cerr durumunda hazfedilmez.³⁶ Sîbeveyh, bu durumda “yâ” harfinin hazfedilmesini şiir zarûretlerinden kabul etmiştir.³⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de “yâ” harfinin hazfi isim ve fiillerde, başında ve ortasında olması gibi kelimenin birçok kısmında görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de hazif olgusunun geçtiği يَوْمَ يَأْتِ “bu, aradığımız şeydir”³⁹ ve ذَلِكْ مَا كُنَّا نَبْغُ “Geçip giderken geceye”³⁸ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ “geldiği günde”⁴⁰ âyetlerinde geçen نَبْغُ ve يَأْتِ fiillerinin asılları نَبَغِي ve يَأْتِي şeklindeyken

³³ Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Munşif fi şerhi taşrîfi'l-Mazinî*, thk. İbrahim Mustafa, Emin Abdullah (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954), 2/227.

³⁴ İbn Muâz el-Cuhenî el-Endelüsî, *Kitâbu'l-Bedî' fi me'rifeti mâ rusime fi Mushâfi Osmân*, thk. Ğânim el-Kudûri el-Hamd (Ürdün: Dâru Ummâm, 2000), 61.

³⁵ Abdulkâhir b. Abdirrahmân Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, 5. Bs (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2004), 146.

³⁶ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/216; Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, thk. Semîh Ebû Muğlî (Ummân: Dâru Mecdelâvî li'n-Neşr, 1988), 20-21.

³⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/28.

³⁸ Fecr, 89/4.

³⁹ Kehf, 18/64.

⁴⁰ Hûd, 11/105.

lâme'l-fiilleri hazfedilmiş, الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ “çok büyük, çok yüce”⁴¹, لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ “Buluşma günü hakkında (insanları) uyarmak için”⁴² ve جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ “Vâdide kayaları yonttular”⁴³ âyetlerinde menkûs kelimeler (الْوَادِ، التَّلَاقِ، الْمُتَعَالِ) başına “elif lâm” aldığı halde sondaki “yâ” harfi hazif edilmiştir. Zira bu kelimelerin normalde الْوَادِي، التَّلَاقِي ve الْمُتَعَالِي şeklinde gelmesi gerekmektedir.

Şunu da söylemek gerekir ki bu âyetlerde hazif olgusunun âyetin sonunda cereyan etmesi ile şiir zarûreti kabul edilen kelimenin mısranın ortasında olması arasında tam bir benzerliğin olduğu söylenemez. Bundan ötürü şiirde geçen kullanımla aynı özellikleri taşıyan âyetleri örnek vermek daha yerinde olacaktır. Buna şu âyetleri örnek vermek mümkündür: أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ “dua edenin duasına cevap veririm”⁴⁴, فَهُوَ الْمُهْتَدِ “o, hidayete ermiştir”⁴⁵, سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ “içinde, yerli ve misafir bütün insanları eşit (kıldığımız)”⁴⁶, يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ “Çağırıcının sesleneceği gün”⁴⁷ ve يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ “çağırmanın çağırdığı günde”⁴⁸ âyetlerinde geçen menkûs kelimeler ile zarûret kabul edilen beyitte geçen الْعَوَانُ kelimesi⁴⁹ arasında başına “elif lâm” edatının gelmesi, cümlenin sonunda bulunmaması bakımından benzerlik bulunmaktadır. Ancak الْعَوَانُ kelimesi cemi olduğu için bu kelimeyle aynı olan cemi teksir/kırık çoğul kelimelerden örnek vermek tam yerinde olacaktır. Buna يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاتِيلٍ وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ “Onlar (Süleymân’a), isteğine göre yüksek ve görkemli binalar, heykeller, havuz gibi lengerler, yerinden kalkmaz kazanlar imal ederlerdi.”⁵⁰ ve وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ “Denizde

⁴¹ Ra’d, 13/9.

⁴² Mu’min, 40/15.

⁴³ Fecr, 89/9.

⁴⁴ Bakara, 2/186.

⁴⁵ İsrâ, 17/97.

⁴⁶ Hac, 22/25.

⁴⁷ Kâf, 50/41.

⁴⁸ Kamer,

⁴⁹ A’şâ’ya (ö. 7/629) ait olan bu beytin tamamı şu şekildedir: وَأَخُو الْعَوَانِ مَتَى يَتَنَأُ بِصِرْمَتِهِ / وَيَكُنُّ أَعْدَاءَ يُعِيدُ وَدَادِ “Güzel kızların kardeşi, ne zaman (onlara ulaşmayı / onlardan kopmayı) isterse o kızlar, onu koparır ve sevgiden hemen sonra düşman olurlar”. Meymûn b. Kays A’şâ, *Dîvânü'l-A’şâ el-Kebîr*, thk. Muhammed Huseyn (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.), 129; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/28; Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-naħv* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 3/456-457; Muhammed b. Ca'fer Kazzâz el-Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir fi'd-darûra*, thk. Ramazân Abduttevvâb, el-Hâdî Selahuddin (Kuveyt: Dâru'l-'Urûbe, ts.), 233; Kemâluddîn Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâilil-'l-hilâf beyne'n-naħviyyîn: el-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 2/545; Ali b. Mu'min İbn 'Uşfûr, *Đarâi'ru's-şî'r*, thk. Seyyid İbrahim Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1982), 120.

⁵⁰ Sebe', 34/13.

dağlar gibi yüzen gemiler, O'nun varlığının delillerindedir.”⁵¹ şeklindeki iki âyeti örnek vermemiz mümkündür. Nitekim birinci âyette geçen الْجَوَابِ “havuzlar” lafzı الْجَائِيَّةِ kelimesinin çoğulu, ikinci âyetteki الْجَوَارِ “gemi” lafzı ise الْجَارِيَّةِ kelimesinin çoğulu olması itibariyle beyitte geçen الْغَانِيَّةُ “güzel kız” lafzının çoğulu olan الْغَوَانِ kelimesiyle tam bir benzerlik içindedir. Fakat böyle bir kullanımın nesirde en zirve nokta olan Kur’ân-ı Kerîm’de bulunması bunun zarûret olmayacağına en açık delilidir. Bu kelimelerdeki hazif illetinin sebebinin tahfîf/kolaylık olarak ifade etmek mümkündür. Zira tahfîf olgusu Arap dilince çokça rastlanan bir durumdur. Bu hazfin zarûret için değil de tahfîf için geldiğinin en büyük delili ise nesirde yani düzyazıda hatta Kur’ân-ı Kerîm’de görülmesidir.⁵² Şayet bunun zarûret olgusu babından olduğu söylene Kur’ân-ı Kerîm’de şiir zarûretinin olması gerekir ki bu kesinlikle imkânsızdır. Zira Kur’ân-ı Kerîm’in “Biz ona şiir öğretmedik; zaten ona yaraşmazdı da. Ona vahyedilen, ancak bir öğüt ve apaçık Kur’an’dır.”⁵³ şeklindeki âyetinin açık beyanıyla şiir olmadığı ve dolayısıyla zarûretin de hiçbir şekilde kendisinde cereyan edemeyeceği kesin bir şekilde anlaşılmaktadır. Başında “elif lâm” edatı olan menkûs isimden “yâ” harfinin hazfi ister Kur’ân-ı Kerîm’de bulunsun isterse şiirde bulunsun Arapça’da çokça görülen tahfîfin bir yansımasından başka bir şey değildir. Tefsîr kitapları da bu hazif olgusunu tahfîfe bağlamışlardır.⁵⁴

Hazif olgusunun görüldüğü başka bir kullanım ise irâb harekesinin hazfi şeklinde görülmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in bazı kırâat vecihlerinde zarûret olarak görülen kullanımlara rastlamak mümkündür. Nitekim وَمَكْرَ السَّيِّئِ “ve kötü tuzak kurmak için”⁵⁵ şeklindeki âyette irâb harekesinin hazfiyle السَّيِّئِ şeklindeki kelime hususunda nahivciler ihtilâf etmişlerdir. el-Ferrâ (ö. 207/822),⁵⁶ İbn Hâleveyh,⁵⁷ Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987)⁵⁸ ve Mekkî⁵⁹ başta olmak üzere birçok âlim buradaki hazfin tahfîften ötürü olduğunu dile getirmişlerdir. Çünkü biri kesralı olmak üzere iki tane yâ harfi yan yana geldiğinden

⁵¹ Şûrâ, 42/32.

⁵² Ahmed Mekkî el-Ensârî, “Difâ’ ‘an Kitâbillâh/el-Kur’ân ve’ d- dârûretu’ş-şî’riyye”, *Mecelletu Câmi’ati Ummi’l-Kurâ- Su’ûdi Arabistân*, (ts.), 7.

⁵³ Yasin, 36/69.

⁵⁴ Ensârî, “Difâ’ ‘an Kitâbillâh/el-Kur’ân ve’ d- dârûretu’ş-şî’riyye”, 8.

⁵⁵ Fâtır, 35/43.

⁵⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân* (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1983), 2/371.

⁵⁷ Hemedânî, *el-Hucce fi’l-Kırâati’s-seb’*, 227.

⁵⁸ Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Fârisî, *el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb’e*, thk. Bedruddin Kahveci vd. (Dimeşk: Dâru’l-Me’ûn li’t-Turâs, 1984), 6/32.

⁵⁹ Kaysî, *el-Keşf ‘an vucûhi’l-kırâati’s-seb’*, 2/212.

kelimede ağırlık meydana gelmiştir. Kesra harekesi de yâ harfi konumunda olduğundan üç tane yâ harfi bir arada bulunmuş gibidir. Bundan ötürü hemze harfi sâkin kılınarak tahfîfe gidilmesi amaçlanmıştır.⁶⁰ Âyetteki bu kullanım üzere çoğu nahivci Hamza b. Habîb'e (ö. 156/773) dayandırılan bu kırâatı vasıl durumunda hatalı görmüşlerdir.⁶¹ Çünkü harekenin hazfi şiir zarûretlerinden kabul edilmektedir.

Zeccâc (ö. 311/923), bunun büyük nahivcilerce hata görüldüğünü ve bunun ancak şiir zarûretinde câiz olduğunu zikretmiştir.⁶² el-Ezherî (ö. 370/980), bu durumun şair için câiz olan kullanımlardan olduğunu fakat Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'in tertîl ve tebyîn üzere okunmasını emretmesinden ötürü Kur'ân'ı okuyan kişinin harekeli olan kelimeyi sâkin yapmaya, sâkin olan kelimeyi de harekeli yapmaya hakkının olmadığını dile getirmiştir.⁶³

Bu kırâatı hata olarak görmek de câiz değildir. Çünkü tevatür yoluyla sabit olan bir kırâatin câiz olması gerekir.⁶⁴ Bazı nahivciler ise bu kırâatin dil kuralları bakımından sahih olacağı vecihler öne sürmüşlerdir. Nitekim bazıları bu kelimede hemzenin sâkin kılınmasının vasıl halindeki okuyuşun vakıf hali üzere icra edilmesi şeklinde olduğunu söylerken;⁶⁵ bazıları hareketlerin peş peşe gelmesinden ötürü okuyanın ihtilâs yaptığını/harekeyi kısa okuduğunu fakat bunun irâb harekesinin hazfi olarak anlaşıldığını, bazıları da okuyucunun hafif bir vakfe yaptığını fakat bunun vasıl olarak zannedildiğini dile getirmiştir.⁶⁶

İrâb harekesinin hazfi hususunda ihtilaf mevcuttur: Sîbeveyh,⁶⁷ İbn Kuteybe,⁶⁸ Zeccâc,⁶⁹ Ahfeş (ö. 215/830)⁷⁰ ve İbn 'Uşfûr'a (ö. 669/1270) göre⁷¹ bu, sadece şiir zarûretine has

⁶⁰ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mecmu'âtu buhûsîl-Kitâb ve's-Sunneh, 2008), 9/5993.

⁶¹ Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 9/5992.

⁶² Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), 4/275.

⁶³ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, thk. Mustafâ Dervîş (Suudi Arabistan: Merkezu'l-Buhûs, 1993), 2/301.

⁶⁴ Melîfî, "Hamlu'l-Kur'ân 'alâ darûreti's-şî'r", 148.

⁶⁵ Hemedânî, *el-Hucce fi'l-Kırâati's-seb'*, 297; Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 5992.

⁶⁶ Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzu'l-me'ânî min Hîrzi'l-emânî*, thk. İbrâhîm 'Aţveh 'Avad (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 656-657; Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 5992-5993.

⁶⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/203.

⁶⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Deynûrî İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1982), 1/98.

⁶⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/275.

⁷⁰ Ebû Zeyd el-Ensârî, *Kitâbu'n-nevâdir fi'l-luğa*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1981), 188.

⁷¹ İbn 'Uşfûr, *Darâi'ru's-şî'r*, 93.

bir kullanımken; İbnu's-Serrâc⁷² ve çoğunluğa nispet edilen görüşe göre⁷³ şiir veya nesirde zamme ve kesranın hazfi câiz değildir. Zira harekenin konulması bazen farklı manaları birbirinden ayırma gayesini gütmektedir ki hafzedildiğinde gaye yerine gelmemiş olur. Diğer bir görüşe göre ise şiir veya nesirde zamme ya da kesranın hazfi câizdir. Bu görüşü benimseyenler Ferrâ,⁷⁴ İbn Cinnî,⁷⁵ 'Ukberî (ö. 616/1219),⁷⁶ İbn Mâlik (ö. 672/1274),⁷⁷ Ebû Hayyân (ö. 745/1344)⁷⁸ ve diğer bazı nahivcilerdir.⁷⁹ Kanaatimizce bu görüş şu sebeplerden ötürü daha mantıklı gelmektedir:

Basralıların imamı kabul edilen Ebû 'Amr b. el-'Alâ (ö. 154/771) gibi bazı büyük kırâat âlimleri irâb harekesinin hazfi şeklinde kırâatlerde bulunmuşlardır. Ebû 'Amr da nahiv ilminde önder ve Arap lehçelerini iyi bilen bir âlim olduğundan bu kullanımın câiz olduğu kendisinin gözünden kaçmamıştır.⁸⁰

Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) ve Ferrâ gibi büyük dil âlimleri bu kullanımın varlığını ispat etmişlerdir.⁸¹

İrâb hareketleri vakıf, idğâm ve fiilin illetli olması durumunda hafzedilmektedir. Şayet harekeyi hafzetmek câiz olmasaydı bu yerlerde de câiz olmaması gerekirdi.

Bazı Arapların *أَنَا أَكْرَمُكُمْ* "ben, size ikram ediyorum" örneğinde olduğu gibi fiile *هُمْ* ve *كُمْ* zamirlerinin bitişmesi durumunda fiilin son harfi olan lâmu'l-fiil hareketini hafzettikleri gramerciler tarafından dile getirilmiştir.⁸²

Ayrıca şu âyetlerdeki bazı kırâat okuyuşlarında da irâb harekesinin hazif edildiği görülmektedir:

Ebû 'Amr b. el-'Alâ, hemzeyi sâkin kılarak *بَارئَكُمْ* "yaratıcınız"⁸³ şeklinde,⁸⁴ "râ" harfinin cezmiyle *يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ* "onlara iyiliği emreder"⁸⁵ şeklinde okumuştur.⁸⁶ Ayrıca

⁷² İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl*, 2/365.

⁷³ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 225.

⁷⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/371.

⁷⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/109.

⁷⁶ Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Huseyn el-'Ukberî, *İ'râbu'l-kırâati's-şevâz*, thk. Muhammed Seyyid Ahmed Azzûz (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1996), 2/94. 96.

⁷⁷ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân Seyyid, Mahtûn Muhammed Bedvî (Mısır: Dâru Hecer, 1990), 1/57-58.

⁷⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1993), 1/365, 2/524, 5/421.

⁷⁹ Melîfî, "Ḥamlu'l-Kur'ân 'alâ darûreti's-şi'r", 147-152.

⁸⁰ Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/524.

⁸¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/109; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/58.

⁸² Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, 1/222-223; Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Mektebetu'l-İlmiyye Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, ts.), 2/340.

يَعِدُّهُمْ “Şeytan onlara ancak bazı vaadlerde bulunuyor”⁸⁷ âyetinde يَعِدُّهُمْ şeklindeki kelime “dâl” harfi meczûm kılınmıştır⁸⁸ ve يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا “(Kur’ân) onlar için bir ibret ortaya koyar”⁸⁹ âyetinde يُحَدِّثُ kelimesi cezimli olarak da okunmuştur.⁹⁰

Hazif olgusunun görüldüğü başka bir kullanım ise izâfe olmaksızın tenvînin hazfedilmesidir. Bu kullanıma örnek olarak وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ “İşte bu Kur’ân, kendinden önceki kitapları doğrulayan indirmiş olduğumuz bereket kaynağı bir kitaptır”⁹¹ âyeti verilebilir. Mekkî, bu âyette iltikâ-i sâkineynden ötürü tenvînin hazfedilmesiyle مُصَدِّقُ kelimesinin كِتَابٌ sözcüğünün sıfatı olduğunu ve الَّذِي kelimesinin مُصَدِّقُ kelimesinin mef’ûlu konumunda olduğunu zikretmiştir.⁹² İbn ‘Atiyye (ö. 541/1147) ise مُصَدِّقُ kelimesinden tenvînin hazfedilmesi durumunda الَّذِي kelimesinin meful olmasının uygun olmadığını ve bunun şâz kullanımlardan sayıldığını dile getirmiştir.⁹³

İzâfet tamlaması olmaksızın tenvînin hazfedilmesi konusunda nahivciler ihtilâf etmişlerdir. Başta Sîbeveyh olmak üzere Muberrred, İbnü’s-Serrâc (ö. 316/929), Kayrevânî (ö. 456/1064), İbn ‘Ufûr ve Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289) bu durumun sadece şiir zarûretine binâen câiz olduğunu birtakım delillerle savunmuşlardır.⁹⁴

Sîrâfî ise iltikâ-i sâkineynden ötürü tenvînin hazfedilmesinin şiire has zarûret kullanımı olmadığını şu sözleriyle ifade etmiştir: “İltikâ-i sâkineynden ötürü tenvînin hazfedilmesi şiir zarûretine girmemektedir. Şiir zarûretini zikreden bazı kişilerin, tenvînin hazfedilmesini, zarûretin içine koyduklarını gördüm. Fakat bu, bana göre böyle değildir.”⁹⁵

⁸³ Bakara, 2/54.

⁸⁴ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, 42.

⁸⁵ A’râf, 7/157.

⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 2/340; İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 1/52, 4/97.

⁸⁷ Nisâ, 4/120.

⁸⁸ Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/370.

⁸⁹ Tâ-Hâ, 20/113.

⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Muḥteseb*, 2/59.

⁹¹ En’âm, 6/92.

⁹² Mekkî İbn Ebî Tâlib, *Muşkilu i’râbi’l-Kur’ân*, thk. Hâtem Sâlih Dâmin (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1988), 260-261.

⁹³ İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarreru’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfi (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 2/321.

⁹⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/164-169; Ebu’l-‘Abbas Muhammed b. Yezîd el-Muberrred, *el-Mukteḍab* (Kahire: Vizâratu’l-Evkâf, 1994), 2/315; İbnü’s-Serrâc, *el-Uşûl*, 3/455; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’ş-şâ’ir*, 209; İbn ‘Ufûr, *Ḍarâi’ru’ş-şi’r*, 105-106.

⁹⁵ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/214-215.

İbn ‘Uşfûr da kendisine göre doğru olanın normal kelâmda câiz görülmesi olduğunu zikretmiştir.⁹⁶

Sîrâfî ve İbn ‘Uşfûr’un görüşünü destekleyen bazı kırâat vecihleri bulunmaktadır. Örneğin *وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ* “Yahudiler de ‘Uzeyr, Allah’ın oğludur, dediler”⁹⁷ âyetinde *عُزَيْرُ* kelimesi normalde tenvînli olmalıyken tek ötreli şeklindeki kırâat hakkında Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ,⁹⁸ Ferrâ,⁹⁹ Zeccâc,¹⁰⁰ İbn Cinnî¹⁰¹ ve İbn Ya’îş (ö. 643/1245)¹⁰² *عُزَيْرُ* kelimesinin mübtedâ, *ابْنُ* kelimesinin de haber olduğu hususunda hemfikirdirler. Onlara göre tenvîn iltikâ-i sâkineynden ötürü hafzedilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’deki *وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ* “Gece de gündüzün önüne geçecek değil”¹⁰³ şeklindeki âyette *سَابِقُ* kelimesinden tenvînin hafzedilip, *النَّهَارِ* kelimesinin mansûb olması¹⁰⁴ ve *أَحَدٌ* *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ* “De ki o Allah birdir, Allah samedtir”¹⁰⁵ âyetlerindeki *أَحَدٌ* kelimesinden tenvînin hafzedilmesi şeklindeki kırâatler¹⁰⁶ bu kullanımın normal kelâmda da câiz olduğuna işaret etmektedir.

Bu görüşler ışığında izâfet dışında tenvînin hafzedilmesinin şiirde çok, nesirde ise az vuku bulduğu görülmektedir. Nesirdeki bu kullanım çirkin veya zayıf olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü birçok kırâat vechinde tenvînin hafzedildiği bir gerçektir. Bazen med harflerinin de hafzedilmesi bu kullanımı güçlendirmektedir.¹⁰⁷

2.2. Ziyâde Olgusunun Geçtiği Bazı Âyetler

Ziyâde ile ilgili kullanımlara harekenin işbâ’ edilmesi/harekeyi uzatma örnek olarak verilebilir. Kur’ân-ı Kerîm’de geçen bu tür kullanımlara baktığımızda el-Kisâî (ö. 189/805) *لَا تَخَافُ وَلَا تَخَشَى* “yakalanmaktan korkmazsın, endişe etmezsin”¹⁰⁸ âyetindeki *لَا تَخَافُ*

⁹⁶ Ali b. Mu’min İbn ‘Uşfûr, *Şerhu Cumeli’z-Zeccâcî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 3/192.

⁹⁷ Tevbe 9/30.

⁹⁸ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/215.

⁹⁹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/431.

¹⁰⁰ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/442.

¹⁰¹ Ebu’l-Feth Osmân İbn Cinnî, *Sırru şınâ’ati’l-i’râb*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), 2/187-188.

¹⁰² Ebu’l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya’îş b. Ali İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufaşşal li’z-Zemaşşerî*, thk. Emîl Bedî’ Yakûb (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 5/159-161.

¹⁰³ Yâsin 36/80.

¹⁰⁴ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/81; es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/214; İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 5/160-161.

¹⁰⁵ İhlâs 212/1-2.

¹⁰⁶ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/432.

¹⁰⁷ Fârisî, *el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb’e*, 4/183-184.

¹⁰⁸ Tâ-Hâ, 20/77

ifadesini nehiy üslubu olarak لَا تَخَفْ “korkma” şeklinde okumuştur. Bu kırâatteki müşkil durum onun, âyette لَا تَخَفْ şeklinde okumasına rağmen لَا تَخْشَى fiilini mezcûm yapmadan okumasıdır. Zira aradaki atf harfi nedeniyle fiilin cezimli bir şekilde لَا تَخْشَى şeklinde okunması gerekmektedir.¹⁰⁹ Bazıları, bu okuyuşa doğru vecih bulmaya çalışmışlar. Şöyle ki onlara göre bu kırâatte لَا تَخْشَى ifadesi mezcûmdur ve fiilin sonundaki elif harfi lâmu'l-fiil değildir. Elif harfi fethanın işbâ' edilmesiyle ortaya çıkmıştır.¹¹⁰

Nahivcilerin çoğu işbâ' durumunun sadece şiirde görüldüğü ve bunun normal kelimelerde câiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Hatta el-Enbârî (ö. 577/1181) bu konuda nahivciler arasında görüş birliği olduğuna dikkat çekmiştir.¹¹¹

İbn Cinnî ise *el-Muhteseb* isimli eserinin bir yerinde böyle bir kullanımın şiir ve nesirde görüldüğünü söylerken¹¹² başka bir yerde ise bunun şiir zarûretine has bir durum olduğunu ve nesirde çok az görüldüğünü zikretmiştir.¹¹³ Bu görüşe binaen bazı araştırmacılar İbn Cinnî'nin şiir dışında secisiz düzyazıda bu kullanımı câiz gördüğü sonucuna varmışlardır. İbn Mâlik ise bu kullanımın bilinen bir lehçe olduğunu söylemiştir.¹¹⁴

Nesirde görülen işbâ kullanımına şu örnekleri vermemiz mümkündür: أَكَلْتُ لَحْمًا شَاةٍ “bir koyunun etini yedim”, “onun olduğu ve olmadığı cihetle onu al”¹¹⁵ بَيْنَا، خُذْهُ مِنْ حَيْثُ وَلَيْسَا، “Zeyd ayakta iken Amr geldi.”¹¹⁶ Bu örneklere bakıldığında birinci cümlede لَحْمًا kelimesinde fethalı mîm harfi, ikinci cümlede لَيْسَا kelimesindeki fethalı sîn harfi ve üçüncü cümlede بَيْنَا sözcüğündeki fethalı nûn harfi işbâ' edilmiştir.

İşba ihtiva eden bazı âyetler incelendiğinde Hasan-ı Basrî'nin kırâatinde سَأُورِيكُمْ دَارَ الْأَفَاقِينَ “Size fasıkların yurdunu göstereceğim”¹¹⁷ âyetinde سَأُورِيكُمْ ifadesinde hemzeden sonra sâkin vâv ile işbâ' edilmiştir. İbn Cinnî, bu kırâatın merdûd olması gerektiğini söylemekle beraber bu okuyuşunun bir vechinin olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir: “o, سَأُورِيكُمْ şeklinde kastetmiştir. Hemzenin zammesini işbâ' etmiş ve ondan vâv harfini

¹⁰⁹ Ali b. Suleymân el-Haydere el-Yemenî, *Keşfu'l-muşkil fi'n-naḥv*, thk. Hâdî 'Atiyye Matar (Bağdâd: Matba' tu'l-İrşâd, 1984), 2/103.

¹¹⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/162.

¹¹¹ Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sibeveyh*, 1/199-200; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru'ş-şî'r*, 32.

¹¹² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/258.

¹¹³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/340.

¹¹⁴ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid ve tekmi'lu'l-mekâşid*, thk. Muhammed Kamil Berekât (Mısır: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1968), 236.

¹¹⁵ İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 3/123.

¹¹⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/258.

¹¹⁷ Enbiyâ, 21/37.

oluşturmuştur. O, Ebû Sa'îd'dir (Hasan-ı Basrî'dir). Onun hakkında rivayet edilen şey, kendisinin Arapça ilminde ve irâbda güçlü ve fesahatli olduğudur."¹¹⁸ Aynı şekilde وَأَعْتَدْتُ لَهُنَّ مَتَكًا "onlar için yaslanacakları yer hazırladı"¹¹⁹ âyetinde Hasan-ı Basrî مَتَكًا kelimesini "elif" harfini ekleyerek مَتَكَاءَ şeklinde okumuştur.¹²⁰ Fâtiha Suresi'ndeki وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ "sadece sana kulluk eder ve senden yardım dileriz."¹²¹ âyette Verş'ten (ö. 197/812) rivayetle الظُّنُونَا kelimesindeki "dâl" harfinin zammesi işbâ' edilmiştir.¹²² Ahzâb Suresi'nde geçen الزَّانُونَ "zanları",¹²³ الرَّسُولَا "Resûle"¹²⁴ ve السَّبِيلَا "yoldan"¹²⁵ kelimelerinde de itlâk harfinin eklenmesi ile elif harfinin vasıl ve vakıf halinde okunması şeklinde işbâ' yapılmıştır.¹²⁶ Dolayısıyla bazı Arapça ifade ve kırâatlerde böyle bir kullanımın bulunması zarûret olmadığını göstermektedir.

Ziyâde ile ilgili karşımıza çıkan başka bir kullanım ise mecrûr istifhâm edatı olan مَا kelimesinden elif harfinin düşmemesidir. Nahivciler قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لِأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ "Şeytan dedi ki: "(Öyle ise) beni saptırmana karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım."¹²⁷ âyetinde geçen مَا kelimesinin durumu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bunu istifhâm kılınışlardır. Buna göre sanki âyette بِأَيِّ شَيْءٍ أُغْوَيْتَنِي؟ "neyle beni saptırdın?" anlamı kastedilmiştir. Ardından لِأَقْعُدَنَّ ifadesiyle yeni bir cümleye başlanılmıştır.¹²⁸ Ebû Hayyân ve bazı nahivciler ise mecrûr istifhâm edatı olan مَا kelimesinden elif harfinin hafzedilmesinin vacip ve elifin sâbit kalmasının zarûret olduğunu ve Kur'ân-ı Kerîm'in buna hamledilmemesi gerektiğini söylemiştir.¹²⁹

¹¹⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/258-259.

¹¹⁹ Yûsuf, 12/31.

¹²⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/339.

¹²¹ Fâtiha, 1/5.

¹²² Ebu'l-Hayr Şemsuddin el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dibâ' (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/49.

¹²³ Ahzâb, 33/10.

¹²⁴ Ahzâb, 33/66.

¹²⁵ Ahzâb, 33/67.

¹²⁶ Melîfî, "Hamlu'l-Kur'ân 'alâ çarûreti's-şî'r", 194.

¹²⁷ A'râf, 7/16.

¹²⁸ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemaşerî, *Tefsîru'l-keşâf an hağâiki ğavâmidi't-Tenzîl ve uyûni'l-eğâvîl fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 2/88-89.

¹²⁹ el-Endelüsî, *el-Bağru'l-muhtât*, 4/275.

Bu âyetin bir benzeri بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي “Rabbimin beni bağışladığını (kavmim keşke bilseydi)”¹³⁰ şeklindeki âyettir. Nitekim Ferrâ,¹³¹ Zeccâc¹³² ve ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)¹³³ bu âyetteki مَا kelimesinin istifhâm edâtı olmasını câiz görmüşlerdir. Bu durumunda âyetin manası بِأَيِّ شَيْءٍ غَفَرَ لِي رَبِّي “Rabbimin beni neyle bağışladığını” şeklinde olur. Buna karşın Mekki¹³⁴ ve Ebû Hayyân¹³⁵ istifhâm için gelen مَا kelimesinden elif harfinin yerinde kalmasının şiire has bir kullanım olduğunu söylemişlerdir. Bu, cumhurun görüşünü yansıtmış olup Basralı dil bilimcilerine nispet edilmiştir.¹³⁶ İstifhâm için gelen mecrûr مَا kelimesinden elif harfinin hafzedilmesinin illeti hususunda ihtilaf mevcut olup bazılarına göre bu kelimeyi haberiyye/mevsûle ve mastariyye olan مَا harfinden ayırmak¹³⁷ olduğunu söylerken; bazıları tahfîf olgusundan ötürü olduğunu ifade etmişlerdir.¹³⁸ Bazı nahivciler ise mecrûr konumunda olan istifhâm edâtı olan مَا kelimesinden elif harfinin sâbit kalmasının normal kelimelerde câiz görmüşlerdir. Nitekim Kisâi,¹³⁹ et-Taberî (ö. 310/923),¹⁴⁰ İbn Cinnî¹⁴¹ ve İbnu’s-Şecerî’den (ö. 542/1148)¹⁴² bunun bir lehçe kullanımı olduğu nakledilmiştir. Bu görüşü destekleyen bazı kırâat vecihleri ve hadîs-i şerîfler de bulunmaktadır. Örneğin İkrime (ö. 105/723) ve İsâ b. Ömer’in (ö. 149/766) عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ “Birbirlerine neyi soruyorlar?”¹⁴³ âyetini لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ، لَا يُبَالِي الْمَرْءُ لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ، لَا يُبَالِي الْمَرْءُ şeklinde okumaları, Hz. Peygamber’in (sav) بِمَا أَخَذَ الْمَالُ، أَمِنْ حَلَالٍ أَمْ مِنْ حَرَامٍ haramdan mı ne ile aldığı parayı umursamaz.”¹⁴⁴ hadîsinde بِمَا ifadesinden elif harfinin sâbit kalması, Ebû Mûsâ el-Eş’arî’nin (ö. 42/662-63) rivâyet ettiği بَعَثَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى

¹³⁰ Yâsin, 36/27.

¹³¹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/374-375.

¹³² Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/283.

¹³³ Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf*, 4/14.

¹³⁴ İbn Ebî Tâlib, *Muşkilu’l-râbi’l-Kur’ân*, 2/601.

¹³⁵ Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 7/316.

¹³⁶ Nehhâs, *İrâbu’l-Kur’ân*, 818; Abdulkadir el-Bağdâdî, *Ḥizânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni’l-Arab*, thk. Abdusselâm Hârûn (Mısır: Mektebetu’l-Hâncî, 1997), 6/100.

¹³⁷ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/292.

¹³⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/164; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/427-428.

¹³⁹ Ebû Abdillâh İbn Hâleveyh, *İrâbu’l-Kırâati’s-seb’ ve ‘ileluhâ*, thk. Abdurrahmân el-Useymin (Kâhire: Mektebetu’l-Hâncî, 1993), 2/2/430.

¹⁴⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh et-Turkî (Riyad: Dâru ‘Alemlî’l-Kutub, 2003), 18/156.

¹⁴¹ İbn Cinnî, *el-Muḥteseb*, 2/348.

¹⁴² Hibetullah Ali b. Muhammed İbnu’s-Şecerî, *Emâlî İbni’s-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1992), 2/546-547.

¹⁴³ Nebe’, 78/1.

¹⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Saḥîḥu’l-Buḥârî* (Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Buyû’ ", 34 (No: 2083).

Hz. قَوْمٍ بِالْيَمَنِ، فَجِئْتُ وَهُوَ بِالْبَطْحَاءِ، فَقَالَ: بِمَا أَهْلَلْتُ؟ قُلْتُ: أَهْلَلْتُ كَاهِلَالَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. Peygamber (sav) beni Yemen'deki bir topluluğa (kadı ve öğretmen olarak) gönderdi, O, Batha'da bulunurken (onun yanına) geldim, dedi ki: "ne niyetine ihlâl getirdin/ihrâm giydin?", ben de "Hz. Peygamber'in (sav) ihlâli gibi ihlâl getirdim..."¹⁴⁵ şeklindeki hâdis-i şerîfin بِمَا أَهْلَلْتُ؟ ifadesinde de "elif" harfi hafzedilmemiştir. Dolayısıyla istifhâm için gelen مَا kelimesinden elif harfinin hafzedilmemesinin Arapların konuştuğu bir lehçe olduğu görülmektedir ve bundan ötürü bu kullanımın zarûret olmaması gerekmektedir.

2.3. Mananın Kalb Edilmesi

Bazı nahivciler, fâ'ili, mef'ûl veya mef'ûlu, fâ'il yapmak gibi kullanımların geçtiği bazı âyet ve kırâatleri mananın kalb edilmesine/dönüştürülmesine hamletmişlerdir. Bu kullanıma şu âyetler örnek olarak verilebilir: "مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءَ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ" "muhakkak anahtarları güçlü kuvvetli bir toplulukla ağırlaşıyordu."¹⁴⁶ şeklindeki âyet لَتَنُوءَ الْعُصْبَةُ "topluluk, onun anahtarlarıyla ağırlaşıyordu" anlamındadır. Yani ağır gelen şey, topluluk değil anahtarlardır. Bu itibarla manada bir dönüşüm söz konusudur. Bu yönelim birçok yorumcuya nispet edilmiştir.¹⁴⁷ Başka bir örnek de وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ "Bana ihtiyarlık gelmişken..."¹⁴⁸ şeklindeki ifadedir. Bu cümle وَقَدْ بَلَغْتُ الْكِبَرَ "ben, ihtiyarlığa ulaştım" demek niyetiyle inşa edilmiştir.¹⁴⁹ Mana cihetiyle kalb olgusunun zarûret olgusuyla ilgili olmasından ötürü âyetlerin bu olguya hamledilmesi bazı âlimler tarafından zayıf görülmüştür.¹⁵⁰ Kalb olgusunun şiire has bir durum olduğunu savunanlara baktığımızda İbn Kuteybe,¹⁵¹ İbnu's-Serrâc,¹⁵² Zeccâcî,¹⁵³ Sîrâfî,¹⁵⁴ Kayrevânî,¹⁵⁵ İbn 'Usfûr¹⁵⁶ ve Ebû Hayyân¹⁵⁷ bu görüşte olduğunu görürüz.

¹⁴⁵ Buhârî, *Saḥîḥu'l-Buḥârî*, "Hacc", 25 (No: 1559).

¹⁴⁶ Kasas, 28/76.

¹⁴⁷ Ma'mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981), 1/64; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/310; Ebu'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Mahmûd Karâ'e (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1990), 471.

¹⁴⁸ Âl-i İmrân, 3/40.

¹⁴⁹ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/92.

¹⁵⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilu muşkili'l-Kur'ân*, 206, 129; el-Mücâşî, *en-Nuket fi'l-Kur'ân/l-Kerîm*, 348; Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 5,216, 7/127.

¹⁵¹ İbn Kuteybe, *Te'vilu muşkili'l-Kur'ân*, 206.

¹⁵² İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl*, 3/463-464.

¹⁵³ Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk Zeccâcî, *el-Cumel fi'n-naḥv*, thk. Ali Tefkîk el-Hamd (Beyrut-Ürdün: Muessesetu'r-Risâle-Daru'l-Emel, 1984), 203.

¹⁵⁴ Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sibeveyh*, 1/239.

¹⁵⁵ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 298-299.

Ferrâ,¹⁵⁸ Ebû 'Ubeyde (ö. 209/824),¹⁵⁹ Ahfeş,¹⁶⁰ Saleb (ö. 291/904),¹⁶¹ İbn Fâris (ö. 395/1004)¹⁶² ve İbn Mâlik¹⁶³ gibi nahivciler ise bu kullanımın şiire has olmadığını, normal kelimelerde de câiz olduğunu ifade etmişlerdir. İbnu's-Şecerî, Arapların kalb olgusunu çok geniş çerçevede kullanmalarından ötürü şiir dışında da istimal ettiklerini zikretmiştir.¹⁶⁴ Normal kelimelerde görülen bu tür kullanımlara baktığımızda خَرَقَ الثَّوْبَ الْمَسْمَارَ “elbise çiviye deldi” şeklinde ifade edilen sözün aslı خَرَقَ الْمَسْمَارُ الثَّوْبَ “çivi, elbiseyi deldi” şeklinde, هَذَا الْقَمِيصُ لَا يَقْطَعُنِي “bu gömlek beni kesmiyor” cümlesi هَذَا الْقَمِيصُ لَا أَقْطَعُهُ “bu gömleği ben kesmiyorum” şeklinde, عَرَضْتُ النَّاقَةَ عَلَى الْحَوْضِ “deveyi gölete arz ettim” ifadesinin aslı أَدْخَلْتُ الْقَلَنْسُونَ فِي رَأْسِي “havuzu deveye, arz ettim” şeklinde, أَدْخَلْتُ رَأْسِي فِي الْقَلَنْسُونَ “başımı, takkenin içine koydum” şeklinde, أَدْخَلْتُ الْخَاتَمَ فِي إصْبَعِي “yüzüğü parmağımın içine koydum” ifadesi أَدْخَلْتُ إصْبَعِي فِي الْخَاتَمِ “parmağımı yüzüğün içine koydum” şeklinde iken kelimelerin yerleri değiştirilerek kalb yapılmıştır.¹⁶⁵

Sonuç olarak tüm bu bilgilere binaen bu kullanımların normal kelimelerde de var olduğu görülmektedir. Ayrıca normal kelimelerde bu kullanımların az rivayet edilmesi bunun kiyâsî değil semâî olduğunu göstermektedir

2.4. Mecâzî Müennese Dönen Zamiri Barındıran Fiilin Müzekker Kullanılması

Kur'ân-ı Kerîm'in إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ “Muhakkak ki, iyilik yapanlara Allah'ın rahmeti pek yakındır.”¹⁶⁶ âyetinde nahivciler رَحْمَتَ kelimesine dönen zamiri

¹⁵⁶ İbn 'Usfûr, *Darâi'ru's-Şi'r*, 207.

¹⁵⁷ Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/178, 257, 2/147.

¹⁵⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/99, 2/12.

¹⁵⁹ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/13, 63, 2/38, 110.

¹⁶⁰ Ahfeş el-Avsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/140-141.

¹⁶¹ İbnu's-Şecerî, *Emâlî İbni's-Şecerî*, 2/136.

¹⁶² Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luḡati'l-'Arabîyye ve mesâilihâ ve suneni'l-'Arab fi kelâmiḥâ*, thk. Ahmed Hasan Besec (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1997), 154.

¹⁶³ İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 2/132-133.

¹⁶⁴ İbnu's-Şecerî, *Emâlî İbni's-Şecerî*, 2/135.

¹⁶⁵ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/63, 92.; Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sibeveyh*, 1/239-240; İbn 'Usfûr, *Darâi'ru's-Şi'r*, 271; Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Muḡni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, thk. Mâzin el-Mubârek vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1979), 2/917. Konu ile alakalı kimi kural dışı gibi görünen ifadeleri mana etkenine bağlayan araştırmacılar da bulunmaktadır. Bkz. Rifat Akbaş, “Arap Dilinde Mananın Sentaktik Etkisi Üzerine”, *Turkish Studies - Comparative Religious Studies*, 14/3, 2019), 425,426.

¹⁶⁶ A'râf, 7/56.

barındıran قَرِيبٌ kelimesinin müzekker olması hususunda farklı görüşler ifade etmişlerdir. Zira mübteda ve haber arasında cinsiyet uyumu vacib olduğu gibi hurûf-u nâsiha'nın ismiyle haberi arasında da bu uyum vaciptir. Ortaya konulan görüşlerden biri de رَحْمَتٌ kelimesinin mecâzî olması münasebetiyle haberin müzekker ve müennes kılınmasının câiz olduğu şeklindedir.¹⁶⁷ Ebû Hayyân bu görüşü hoş karşılamamıştır. Zira o, fiilin, fiilden önce gelmesi durumunda طَلَعَ الشَّمْسُ örneğinde olduğu gibi müzekker gelmesinin câiz olduğunu fakat müennes olan kelimenin fiilden önce gelmesi durumunda ise mecâzî müennese dönen zamirin müzekker kılınmasının câiz olmadığını ifade etmiştir. Âyetteki رَحْمَتٌ kelimesi mastar olduğundan tezkîr ve te'nîs bakımından eşit görülmektedir. Bundan ötürü قَرِيبٌ kelimesi müzekker olarak geldiğini söylemiştir.¹⁶⁸ İbn Hişâm (ö. 761/1360) da Ebû Hayyân'la aynı görüşü paylaşmıştır.¹⁶⁹ Bu görüş, cumhurun görüşünü de temsil etmektedir.¹⁷⁰ Bunun illeti zamirin, merciine/döndüğü yere uyumlu olmasıdır. Şayet uyumlu olmazsa başka bir kelimeye döneceği zannedilir. Dolayısıyla yanlış bir anlaşılmanın önüne geçmek için zamir ile merciin birbiriyle uyum içinde olması gerekir.¹⁷¹

Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ise Arapların bazen müennes ismin delaletiyle fiilde te'nîs alametine ihtiyaç duymadıklarını fakat bu durumda araya bir fâsılanın konulmasının daha güzel olduğunu zikretmiştir. Ona göre جاء المرأة "Kadın geldi" şeklindeki bir kullanım câiz olmakla beraber araya fâsıla konup جاء اليوم المرأة şeklinde söylenmesi daha güzeldir. Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetlerinde de böylesi kullanımlar mevcuttur. Örneğin قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا "(Bedir'de) karşı karşıya gelen şu iki grupta sizin için büyük bir ibret vardır"¹⁷² âyetinde "kâne" fiilinin simi konumundaki آيَةٌ kelimesi, müennes olmasına rağmen fiil olan كَانَ kelimesi müzekker olarak gelmiştir. Çünkü isimde bulunan te'nîs alameti, fiilin bu alameti almasına ihtiyaç bırakmamıştır.¹⁷³ Dolayısıyla Halîl b. Ahmed, fiilin te'nîs alametinden arındırılmasında araya fâsılanın girmesini tercih etmekle birlikte fâsıla olmaması durumunda böyle bir kullanımı yanlış görmemiştir. Ferrâ ise Arapların bazen

¹⁶⁷ Ahfeş el-Avsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/327.

¹⁶⁸ Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/314.

¹⁶⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2/666.

¹⁷⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/45; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, 2/413; İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, 3/361; İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 2/112; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2/860.

¹⁷¹ İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, 3/361.

¹⁷² Âl-i İmrân, 3/13.

¹⁷³ Ferâhîdî, *el-Cumel fi'n-naḥv*, 275-276.

الشمس “güneş” ve الأرض “yeryüzü” gibi te'nîs alameti almayan sözcükleri, müzekker olarak kullandıklarını söyleyerek bunun normal kelâmda da kullanıldığını dile getirmiştir.¹⁷⁴ İbn Keysân (ö. 320/932) mecâzî müennes olan kelimeye dönen zamiri taşıyan fiilin müzekker ve müennes olmasını câiz görmüştür. Ona göre nasıl ki mecâzî müennes olan zahir isme isnâd edilen fiilin müzekker ve müennes olması câizse zamirine isnâd edildiğinde de câiz olması gerekir. Zira zamir ile zâhir isim arasında bu açıdan bir fark yoktur.¹⁷⁵

Yukarıdaki bilgiler ışığında müennes bir kelimeye isnâd edilen fiilden te'nîs alametinin hafzedilmesinin bazı Arapların lehçesi olduğu görülmektedir. Araya bir fâsılanın girmesi durumunda ise normal kelâmda da câiz bir kullanımdır. Müennes kelimeye dönen zamiri taşıyan fiilden te'nîs alametinin hafzedilmesi ise sadece şiiirde görülen bir kullanımdır. Yukarıda zikredilen âyette قَرِيبٌ kelimesinin müzekker gelmesinin illeti ise bu kelimenin barındırdığı zamirin döndüğü رَحْمَتٌ kelimesinin mecâzî müennes veya mastar olmasıdır.

Sonuç

Dilsel zarûret olgusu şâz ve zayıf gibi güzel görülmeyen dilsel düzeylerle ilişkilidir. Nahivciler Kur'ân'da zaruret olmadığı noktasında hemfikir olmakla beraber bazı kullanımları zarûret kabul edilen olgulara hamletmişlerdir. Bu da çoğunlukla gramercilerin birçok zarûret konusunda birbirleriyle ihtilaf etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira bir nahivcinin normal kelimada câiz gördüğü bazı kullanımlar, başka bir nahivci tarafından zarûret olarak telakki edilmiştir. Bu da bu kullanımların Arapçada bir dayanağının olduğunu göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen zarûrete benzer kullanımların çoğunun hazif olgusuyla ilişkili olduğu, bazılarının da güvenilir dilciler tarafından bir dil/lehçe kullanımı olduğu ifade edildiği görülmüştür.

Kimi nahivcilerin bazı kullanımları zarûret olarak kabul etmeleri bu kullanımların nesirde hiç vuku bulmadığı anlamına gelmemektedir. Zira kullanımların az da olsa normal kelimada bulunduğu görülmüştür. Buna binaen Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı kullanımların Arap diline uygun olan nadir kullanımlar olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁷⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/127.

¹⁷⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 2/860.

Kur'ân-ı Kerîm'deki kırâat vecihleri rivayete dayalı olduğundan nahivcilerin, kırâatleri alıp dile kıyas etme çabaları veya tespit ettikleri dil kurallarına uydurmaya çalışmaları yerinde değildir. Başka bir ifadeyle Kur'ân âyetlerindeki bazı kullanımların Arap diline uyup uymadığını araştırmak yerine bu âyetlerin delil kabul edilerek dil kurallarını buna göre oluşturmak daha yerinde olan bir tutumdur.

Kaynakça / References

- Abdullatîf, Muhammed Hamâse. *Luğatu's-şî'r: Dirâse fi'd-darûreti's-şî'riyye*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1996.
- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Mahmûd Karâ'e. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1990.
- Âlûsî, Mahmûd Şukrî. *ed-Darâ'ir ve mâ yesûgu li's-şâ'ir dûne'n-nâsir*. Bağdâd: el-Mektebetu'l-'Arabîyye, 1922.
- A'şâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânu'l-A'şâ el-Kebîr*. thk. Muhammed Huseyn. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, ts.
- Akbaş, Rıfat, "Arap Dilinde Mananın Sentaktik Etkisi Üzerine", *Turkish Studies - Comparative Religious Studies*, 14/3, 2019), 415,439.
- Bağdâdî, Abdulkadir el-. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselâm Hârûn. 13 Cilt. Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 4. Basım, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin. *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dibâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Cum'a, Hâlid Abdulkerîm. *Şevâhidu's-şî'r fi Kitabi Sibeveyh*. Kuveyt: Mektebetu Dâri'l-'Arûbe, 1980.
- Curcânî, Abdulkâhir b. Abdirrahmân. *Delâilu'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 5. Basım, 2004.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *İbrâzu'l-me'ânî min Hirzi'l-emânî*. thk. İbrâhîm 'Aṭveh 'Avad. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981.
- Enbârî, Kemâluddîn Ebu'l-Berekât. *el-İnşâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-naḥviyyîn: el-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. Beyrut: 'Alemlu'l-Kutub, 1993.
- Endelüsî, İbn Atiyye. *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Endelüsî, İbn Muâz el-Cuhenî. *Kitâbu'l-Bed' fi me'rifeti mâ rusime fi Muşafi Osmân*. thk. Ğânim el-Kudûri el-Hamd. Ürdün: Dâru Ummâm, 2000.
- Ensârî, Ahmed Mekkî. "Difâ' 'an Kitâbillâh/el-Kur'ân ve'd-darûretu's-şî'riyye". *Mecelletu Câmi'ati Ummi'l-Kurâ- Su'ûdi Arabistân*, 16.
- Ensârî, Ebû Zeyd. *Kitâbu'n-nevâdir fi'l-luğa*. thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1981.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Me'âni'l-kırâât*. thk. Mustafâ Dervîş. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Merkezu'l-Buhûs, 1993.

- Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'e*. thk. Bedruddin Kahveci vd. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *el-Cumel fi'n-naḥv*. thk. Fahrüddîn el-Kabâve. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- Fernâvenî, Hânî. *fi Uşûli i'râbi'l-Kur'ân*. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2006.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1983.
- Fulful, Muhammed Abduh. *el-Luġatu's-şî'riyye 'inde'n-nuḥât*. Ummân: Dâru Cerîr, 2007.
- Gündüzöz, Soner. "Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme". Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi II/6 (2002), 77-94.
- Gündüzöz, Soner. "Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (II)". Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi II/7 (2002), 121-140.
- Hakçioğlu, Muhammed Meşhud. *Arap Gramerinde Zarûret Olgusu*. thk. Rifat Akbaş. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Harabî, Huseyn b. Ali. *Ḳavâ'idu't-tercîḥ 'inde'l-mufessirîn*. thk. Mennâ b. Halîl el-Kattân. Riyâd: Dâru'l-Kâsım, 1996.
- Hassûn, Halîl Bunyân. *en-Naḥviyyûn ve'l-Kur'ân*. Ürdün: Mektebetu'r-Risâle, 2002.
- Hemedânî, Ebû Abdillâh ibn Hâleveyh. *el-Hucce fi'l-Ḳirâati's-seb'*. thk. Abdu'l-Âl Sâlim Mukrim. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1979.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Ḥaşâiş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Mektebetu'l-İlmiyye Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*. thk. Semîh Ebû Muġlî. Ummân: Dâru Mecdelâvî li'n-Neşr, 1988.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Muḥteseb fi tebyîni vucûhi şevâzzi'l-ḳirâât ve'l-îdâh 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsif, vd. 2 Cilt. Kahire: Dâru Sezġîn, 1994.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Munşif fi şerḫi taşrîfi'l-Mazinî*. thk. İbrahim Mustafa, Emin Abdullah. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Ebî Tâlib, Mekki. *Muşkilu i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtem Sâlih Dâmin. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1988.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luġati'l-'Arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-'Arab fi kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasan Besec. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1997.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh. *İ'râbu'l-Ḳirâati's-seb' ve 'ileluhâ*. thk. Abdurrahmân el-Useymin. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1993.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf. *Muġni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*. thk. Mâzin el-Mubârek vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 5. Basım, 1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *Te'vîlu muşkilî'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1973.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Deynûrî. *eş-Şi'r ve's-su'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1982.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahmân Seyyid, Mahtûn Muhammed Bedvî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1990.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Teshîlu'l-fevâid ve tekmîlu'l-meķâşid*. thk. Muhammed Kamil Berekât. Mısır: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1968.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû Ali Hasan. *el-'Umde fî meķâşini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- İbn 'Ufûr, Ali b. Mu'min. *Ďarâi'ru's-şî'r*. thk. Seyyid İbrahim Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Endelûs, 2. Basım, 1982.
- İbn 'Ufûr, Ali b. Mu'min. *Şerhu Cumeli'z-Zeccâci*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Ali. *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemaķşerî*. thk. Emîl Bedî' Yakûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Uşûl fi'n-naĥv*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- İbnu's-Şecerî, Hibetullah Ali b. Muhammed. *Emâlî İbni's-Şecerî*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1992.
- Kayrevânî, Muhammed b. Ca'fer Kazzâz. *Mâ yecûzu li's-şâ'ir fi'd-Ďarûra*. thk. Ramazân Abdu'ttevvâb, el-Hâdî Selahuddin. Kuveyt: Dâru'l-'Urûbe, ts.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûĝi'n-nihâye*. 13 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Mecmu'âtu buĥûsîl-Kitâb ve's-Sunneh, 2008.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Keşf 'an vucûhi'l-ķirââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccihâ*. thk. Muhyiddîn Ramadân. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984.
- Kılıçarslan, Mehmet. İlahi Kelamın Müstesna Grameri. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2019.
- Kılıçarslan, Mehmet. "Kur'ân'ın Günümüz Arapça Gramerine Muhalefeti (∇ Harfi Örneĝi)". *The Journal of Academic Social Science Studies* 73 (2018), 231-253.
- Melîfî, Hâlid b. Suleymân. "Ħamlu'l-Kur'ân 'alâ Ďarûreti's-şî'r dirâse naĥviyye". *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye, Riyâd* 38 (1437 2015), 121-268.
- Muberrred, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil*. thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Muberrred, Ebu'l-'Abbas Muhammed b. Yezîd. *el-MuķteĎab*. 4 Cilt. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1994.
- Mücâşî, Ebu'l-Hasen Alî b. Faddâl. *en-Nuket fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm (fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve İ'râbih)*. thk. Abdullâh Abdulkadîr Tavîl. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2007.
- Neccâr, Menâl. "el-Ħurûc 'ale'l-ķâ'ideti'l-luĝaviyye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve'd-Ďarûretu's-şî'riyye dirâse lisâniyye ictimâ'iyye biraĝmatiyye". *Mecelletu Kirâlâ*, 69-95.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbu'l-Kur'ân*. thk. Hâlid el-'Alî. Beyrut: Dâru'l-Me'rife, 2. Basım, 2008.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.

- Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh. *Mâ yahtemilu's-şi'r mine'd-darûre*. thk. 'Îved b. Hamed el-Kûzî. Riyad: Metâbi'u'l-Ferezdak, 1989.
- Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasan Mehdilî, Ali Ali Seyyid. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İktirâh fi Uşûli'n-naḥv*. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2. Basım, 2006.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh et-Turkî. 25 Cilt. Riyad: Dâru 'Alemlî'l-Kutub, 2003.
- 'Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Huseyn. *İ'râbu'l-kırâati's-şevâz*. thk. Muhammed Seyyid Ahmed Azzûz. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1996.
- Uzunoglu, M. Vecih. "'Kur'ân'da Gramer hataları' İddiası ve Bir Reddiye". *Nüşa* 18 (2005), 7-32.
- Yemenî, Ali b. Suleymân el-Haydere. *Keşfu'l-muşkil fi'n-naḥv*. thk. Hâdî 'Atiyye Matar. 2 Cilt. Bağdâd: Matba'tu'l-İrşâd, 1984.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-Cumel fi'n-naḥv*. thk. Ali Tevfîk el-Hamd. Beyrut-Ürdün: Muessesetu'r-Risâle-Daru'l-Emel, 1984.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf an ḥakâiki ğavâmidi't-Tenzîl ve uyûni'l-eḳâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

Câhiliye Şiirinde Din Kavramının Semantik Tahlili

Semantic Analysis of the Concept of Religion in Ignorance Poetry

Nurullah ORUÇ

ORCID: 0000-0003-4487-4140 | E-Posta: nurullahhocaa@hotmail.com

Dr. Öğr. Görevlisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Atatürk University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric
Şırnak, Türkiye
ROR ID: [03je5c526](https://orcid.org/03je5c526)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Oruç, Nurullah. "Câhiliye Şiirinde Din Kavramının Semantik Tahlili". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 269-290. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1227726>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	01. 01. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	21. 03. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 09. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Arapçada bazı kelimeler, buldukları cümlelerin siyâk-sibâkına bağlı olarak muhtelif anlamlar ifade eder. Bunlardan biri de din sözcüğüdür. Câhiliye devrinin mahsulü olan şiirler, ait oldukları döneminin dinî, edebî ve kültürel yönünü yansıtan önemli unsurlardandır. Diğer yandan şiirler, Arapça metinlerin gramer, lügat, belagat ve fesahat yönünden son derece zengin kaynaklar arasında yer alır. Nitekim, çoğu Arapça kaynaklarda sıklıkla ve birinci derecede şiirlerle istişhâd edilmiş olması şiirin ne denli öneme sahip olduğunu göstermektedir. Bu makalede Câhiliye dönemi şiirinde zikri geçen din kavramının anlamsal yönü ele alınmıştır. Çalışmada Câhiliye devrinde yaşamış şairlerin dine bakış açısı ve bu sözcüğü hangi manalarda kullandıkları araştırılmıştır. Câhiliye devri şiirinde kullanılan din kelimesinin salt inanç ve ibadet anlamında mı kullanılmış, yoksa başka manaları da kapsamakta mıdır? Sorusuna cevap veren özgün bir çalışmanın olmaması, böyle bir araştırma ihtiyacını doğurmuştur. Araştırmanın hedefi, bir yandan Câhiliye şiirlerinde zikredilen din kelimesinin kullanıldığı manaları incelemek, diğer yandan ise o dönemde yaşayan toplumun dine bakış açısını şiirler ışığında değerlendirmektir. Giriş ve bir bölümden oluşan bu çalışmada Câhiliye şiirlerin tümüyle incelenmek suretiyle din kelimesinin geçtiği şiirlere yer verilmiştir. Bu nedenle araştırmanın, bu sahada yapılan ve yapılacak olan çalışmalara bir nebze de olsa ışık tutacağı ve katkı sunacağı düşünülmektedir. Çalışmada, Câhiliye şiirlerinde geçen din kavramının anlamsal boyutu ele alınmış ve o dönemin aktüel dilinde din kavramının anlam çerçevesi belirlenmeye çalışılmıştır. Bunu yaparken de din kavramının birebir aynı manada kullanıldığı şiirlerden duruma göre ikişer veya daha fazla örnek şiirlere yer verilmiş; diğerlerine ise kaynak göstermek suretiyle atıfta bulunulmuştur. Sadece bir misalin verildiği yerlerde ise Câhiliye şiiri olarak başka örneği bulunmamaktadır. Çalışmada öncelikle din kavramının kullanıldığı anlamlara yer verilmiş; ardından da Câhiliye şiirindeki kullanımı mütalaa edilmiştir. Din sözcüğünün Câhiliye şiirinde hangi manada kullanıldığının tespiti yapılırken, din kelimesinin yer aldığı ilgili beytin şerhlerinden istifade edilmesinin yanı sıra gerek beytin kendisine ve gerekse öncesi ve sonrasına bütüncül bakılarak ele alınmıştır. Öte yandan din kavramının tahlili yapılırken sadece mastar olan din kelimesi değil, bundan türeyen ve farklı sığalarla ifade edilen kavramların değerlendirmesi de yapılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın sonucunda Câhiliye devri şiirlerinde zikredilen din kavramının bir manayla sınırlı olmayıp farklı anlamlarda da kullanıldığı ve bunlardan da özellikle inanç, ibadet, itaat, davranış ve ahlak anlamında kullanıldığı görülmektedir. Araştırma neticesinde elde edilen en önemli sonuç ise putlara tapma ya da Allah'a yakınlaştıracağı düşüncesiyle onların aracı kılınması inancının hâkim olduğu Câhiliye devrinde, din kelimesinin bu inançtan ziyade ilâhî vahye dayanan semâvî dinler için kullanılmasıdır. Bunun yanında bu kelimenin izzet-zillet, itaat-isyân gibi karşıt anlamlarıyla hem olumlu hem olumsuz manada kullanıldığı tespit edilmiştir. Buna ilaveten Câhiliye şiirinde anlam olarak hem olumlu hem de olumsuzluk ifade eden din kelimesinin, en çok olumlu manada kullanıldığı gözlemlenmiştir. Sonuç olarak çirkin adetlerin yaygın olduğu Câhiliye döneminde güzel alışkanlıklar da yok değildir. Cömertlik, ahde vefa, mazlumları korumak ve iffet duygusu bu adetlerden bazılarıdır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Câhiliye Dönemi, Din, Şiir, Semantik.

Abstract

Some words in Arabic have different meanings depending on the situation. Religion is one of them. Ignorance poems are important elements that reflect the religious, literary and cultural aspects of the period. In addition, Arabic texts are extremely rich sources in terms of grammar, vocabulary, rhetoric and fluency. The fact that it is *istişhâd*, especially with poems, in many Arabic sources is proof of this. In this study, the concept of religion mentioned in the poetry of Jahiliyya has been examined in terms of meaning. The viewpoint of the poets who lived in that period to religion and the meanings they used this word were investigated. Is the word religion in the poem used in the sense of belief and worship, or in other meanings? The lack of an original study answering his question led to the need for such a research. The aim of the research is to examine the meanings of the word religion in poetry, and to evaluate the viewpoint of those living in that period on religion in the light of poems. In the study, the poems in which the word religion is mentioned are mentioned by examining all the poems of Jahiliyya. It is thought that the research will contribute to the studies in this field to some extent. The semantic dimension of the concept of religion in the poems was examined; In the current language of the period, the semantic framework of the concept of religion was tried to be determined. Sometimes two or more examples are given from the poems in which the concept of religion is used in the same sense; Others have been cited by citing the source. Where an example is given, there are no other examples. First of all, the meanings in which the concept of religion is used were examined and then its use in poetry was evaluated. While determining the meaning of the word religion in Jahiliyya poetry, besides making use of the commentaries of the relevant couplet in which the word religion is included, it has been tried to evaluate both the couplet itself and before and after it holistically. In addition, while examining the concept of religion, not only the word religion, which is an infinitive, but also the concepts derived from it were examined. As a result, it is seen that the concept of religion in Jahiliyya poetry is used in different meanings and especially in the sense of belief, worship and morality. It is seen that the word religion was used for heavenly religions based on divine revelation in the period of ignorance. In addition to this, it has been determined that the word religion is used with opposite meanings such as honor-disgrace, obedience-rebellion. As a result, good habits were not absent in the Age of Ignorance, when ugly customs were common. Generosity, commitment to loyalty, protecting the oppressed and a sense of chastity are some of these customs.

Keywords: Arabic Language and Literatürü, Age of Ignorance, Religion, Poetry, Semantics.

Giriş

Bir kavramın en iyi şekilde anlaşılması, kullanıldığı dilin kültürüne vakıf olmaya ve zikredildiği sözün siyak-sibakına bağlıdır. Din sözcüğü de bunun en bariz örneğidir. İlk insan olan Âdem Peygamber'in (as.) döneminden günümüze kadar insanların kahir ekseriyeti kendilerine bir din seçip bu dinin getirdiği emir ve kurallarına tabi olmuşlardır. Tabi olunan dinlerin bir kısmı *Haniflik*, *Hristiyanlık*, *Yahudilik* ve *İslam* gibi ilahi vahye dayanan, bir kısmı ise *Putperestlik*, *Dehrîlik* vb. insanlar tarafından uydurulmuş batıl dinlerdir. Son Peygamber Hz. Muhammed'in (s a v) getirmiş olduğu İslam dinin ortaya çıkmasına yakın olan ve *Câhiliye devri* diye bilinen dönemde de birtakım inançlar mevcuttu. *Haniflik*, *Hristiyanlık*, *Yahudilik*; *Putperestlik*, *Sâbülik*, *Şemsîlik*, *Mecusîlik* ve *Dehrîlik*, Câhiliye dönemi Arapların edindikleri başlıca dinlerdir. Arapların bu dönemde en çok tabi oldukları din ise *Putperestliktir*.¹

Bu dönemde kullanılan *din* kavramı “ağırlıklı olarak ya da tamamen yukarıda anılan dinlerden birini mi kapsamakta yoksa başka manada mı kullanılmış?” sorusunu akla getirmektedir. Bu sorunun cevabını ise o dönemden günümüze intikal edilen şiirlerde bulmak mümkündür. Nitekim o döneme ait şiirler, dönemin insanların adet ve kültürünü tanıma ve bu konudaki bulguları elde etme açısından önemli kaynaktır.

Bu araştırmada Câhiliye döneminin şiirlerinde geçen *din* kelimesinin kullanımı ve söze nasıl bir mana aksettği mütalaa edilmiştir. Araştırıldığı kadarıyla *din* kelimesinin bütün anlamsal yönlerini inceleyen özgün bir klasik veya akademik çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu konuda yapılan benzer çalışmaların daha çok inanç ve ibadet bakımından ele alındığı; dille çok ilgisinin olmadığı görülmektedir. Bu sahada yapılan benzer çalışmalar şunlardır:

- Ebû 'Ûde Hâfîl 'Ûde'nin 1985'te yayımlanan *et-Ta'avvuru'd-Delâli Beyne Luğati's-Şi'ri'l-Câhilî ve Luğati'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri.
- Muhammed İbrahim el-Feyûmî'nin 1994 yayımlanan *Târîhu'l-fikri'd-dîni'l-Câhilî* adlı eseri.
- Semih Değîm'in 1995'te yayımlanan *Edyân ve mu'tekadâtu'l-'Arab kable'l-İslâm* adlı eseri.

¹ Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/312-320; Semih Değîm, *Edyân ve mu'tekadâtu'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 45-172; Mehmet Bölükbaşı, “Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı”, *Nüsha Dergisi* 19/49 (Aralık 2019), 103.

- Ebû Bekir Muhammed Zekeriyâ'nın 2000'de yayımlanan *eş-Şirk fi'l-kadîm ve'l-hadîs* adlı eseri.

- Ali Bulut'un 2005'te yayımlanan *Câhiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler* adlı araştırma makalesi.

- Mehmet Yalar'ın 2006'da yayımlanan *Din Faktörü Işığında Câhiliye Şiirine Bir Bakış* adlı araştırma makalesi.

- Mehmet Bölükbaşı'nın 2019'da yayımlanan *Câhiliye Devri Araplarında Din Anlayışı* adlı araştırma makalesi.

- Ramazan Meşe'nin 2021'de yayımlanan *Câhiliye Dönemi Hanîf Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı-* adlı araştırma makalesi.

- Yakup Göçemen'in 2022'de yayımlanan *Hanîf Şair Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Başlıca Dinî Anlamlar* adlı araştırma makalesi.

Yukarıda bahsi geçen kaynaklardan *et-Ta'avvuru'd-Delâli Beyne Luğati's-Şi'ri'l-Câhilî ve Luğati'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı çalışmada din kavramının kullanıldığı manalara kısmen değinildiği mülahaza edilmiştir.² Bu çalışmada ise elimize ulaşan Câhiliye şiirlerinin tamamı incelenmek suretiyle içinde geçen *din* kelimesi semantik/anlambilim açısından ele alınmıştır. Bu çalışmayı diğerlerinden temayüz eden husus da budur.

Arapçada *din* sözcüğünün, kullanıldığı metnin siyak-sibakına bağlı olarak birçok muhtelif anlamlar ifade ettiği görülmektedir. Bunlar, *İnanç, tevhit, şeriat, İslâm, itaat, ibadet, ahlak, âdet, düzen, tedbir, güç, saltanat, üstünlük, millet, isyan, günahlardan sakınmak, izzet, zillet, karşılık vermek, hesap sormak, kulluk etmek, hor görmek, malik olmak, galip gelmek, zorlamak, dert ve hastalık, hal ve yağmurun aralıksız yağışı* gibi anlamlardır.³

² 'Ude Halîl Ebû 'Ude, *et-Ta'avvuru'd-Delâli Beyne Luğati's-Şi'ri'l-Câhilî ve Luğati'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 119-121.

³ Halîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulḥamîd Hindâvî (Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/61-62; Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan el-Hunâî, Kurâ'un-neml, *el-Munecced fi'l-luğa*, thk. Aḥmed Muḥtâr Ömer - Dâhî Abdulbâkî (Kahire: Alemu'l-Kutub, 1988), 202-203; Ebû Manşûr Muhammed b. Aḥmed el-Ezherî, *Teḥzîbul-luğa*, thk. Ya'kûb 'Abd en-Nebî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 14/181; Aḥmed b. Fâris, *Mücmeli'l-luğa*, thk. Zuheyr Abdulmuḥsin Sulṭân (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986), 2/342; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Şihâh Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Aḥmed Abdulgâfûr Attâr, (Beyrut: Dârû'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 5/2118-2119; Suleymân b. Benîn ed-Daḳîkî, *İttifâku'l-mebânî ve iftirâku'l-me'ânî*, thk. Yahyâ Abdurraûf Cebir, (Amman: Dâru Ammâr, 1985), 192-194; Ebu'l-Faql Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Kahire: Dârû'l-Hadîs, 2013), 3/466-468; Ya'kûb Firûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmus'il-muḥîṭ* (Beyrut: Dârû'l-Ma'rife, 2011), 461-462; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtaẓâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Muṣṭafa Hicâzî, (Küveyt, Müessesetü'l-Küveyt li't-takaddumi'l-'ilmî, 2001), 35/56-57.

Din kelimesine yüklenen bazı anlamlara sonraki dönemlere ait kaynaklarda yer verildiği görülmektedir. Mesela *tevhit* ve *tedbir* anlamları bunlardandır.⁴ Diğer yandan *din* için atfedilen bazı manalar için kimi dilbilimcisinin eleştirisine neden olmuştur. Mesela *Tehzîbul-luğa*'nın müellifi Aḥmed el-Ezherî (ö. 370/980), *din* kavramının, *yağmurun aralıksız yağışı* anlamında kullanıldığına dair rivayetleri kabul etmemektedir. Ona göre *din* kelimesine bu manayı atfetmek yerinde değildir. Nitekim yağmur bahsinin geçtiği yerlerde *din* sözcüğüne hiçbir şekilde yer verilmemiştir. Bu nedenle *din* kelimesine bu manayı yüklemek apaçık bir kusurdur.⁵ Kaynaklarda bu mana için Emevî şairlerinden et-Tırrimmâh'a (ö. 125/743) ait şu beyit delil olarak gösterilmektedir:

عَقَائِلُ رَمَلَةٍ نَارَ عَنْ مَنِهَا دُفُوقَ أَقَاحِ مَعْهُودٍ وَدِينِ

(O hanımlar), bol yağmurla sulanmış papatya bahçesinde otlayan antiloplar misalidir.⁶

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), bu beyitteki *dîn* kelimesini başındaki *vâv* harfiyle birlikte (وَدَنَّ), fiilin mastarı olarak değerlendirmekte ve bunun yağmur için *süreklilik* ifadede ettiğini belirtmektedir. Yani Halil b. Ahmed, buradaki *vâv*, mana harflerinden değil, kelimenin kök harflerinden/hece harfi olarak görmektedir.⁷

Aslında *din* kelimesinin anlamlarından biri de birçok kaynakta zikredildiği üzere *bir hal üzerine devam etmek, adet ve alışkanlıktır*. Ezherî'nin bu konudaki görüşüne göre, delil olarak getirilen beyitte *din* kavramının bu manayı yansıtmış olması, siyak-sibakın bunu gerektirmiş olmasından ötürüdür; doğrudan yağmurla ilgisi yoktur. Yani Ezherî, bu beyitteki *din* kelimesinin *devamlılık* anlamında kullanılmasını değil, bu anlamın özellikle yağmurla ilişkilendirilmesini eleştirmektedir.

Beytin akışına bakıldığında Halil b. Ahmed'in bu konudaki yaklaşımının doğru olduğu görülmektedir. Çünkü bu kelimenin türediği (وَدَنَّ) fiilin anlamlarından biri de *ıslatmaktır*.⁸ Dolayısıyla mastarı için de bu mananın verilmesi tabiidir.

Bir iddiaya göre *din* kelimesinin kullanıldığı asıl anlam, *âdettir*. "ما زال ذلك ديني" O hâlâ benim adetimdir." Misalinde olduğu gibi.⁹ Görüldüğü kadarıyla bu iddiaya yalnızca 18.

⁴ Fîrûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmus'il-muḥîṭ*, 462; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 35/56-57.

⁵ Ezherî, *Tehzîbul-luğa*, 14/186.

⁶ Dakîkî, *İttifâku'l-mebânî ve iftirâku'l-me'ânî*, 194; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/468; *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 35/53-54.

⁷ Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4/360.

⁸ Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4/360.

asırda yaşamış Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcü'l-'arûs'*unda yer verilmiştir.¹⁰ Kaynaklarda bu manaya yer verilirken Câhiliye şiiri olarak aynı beyitle istiḫât edildiği görülmektedir.¹¹ Söz konusu beyit, Câhiliye şiirlerinden olup ilerde ilgili başlık altında değerlendirilmiştir. Araştırmada Câhiliye döneminde, bu beytin dışında bariz bir şekilde bu manayı yansıtacak bir şiire rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla bütün bunlar, bu konudaki iddianın en azından Câhiliye dönemi şiirleri açısından zayıf olduğu düşünülmektedir. Câhiliye döneminde ise *din* sözcüğü, aşağıda belirtildiği şekilde farklı manalarda kullanılmıştır.

Bir başka görüşe göre *din* kelimesinin yansıttığı asıl mana, *itaat ve teslim olmaktır*. Şeriat için *din* kelimesinin kullanılması da bundan kaynaklanır.¹² Kûfe dil mektebi dilbilimcilerinden Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybâni (ö. 213/828), *Kitâbu'l-Cîm* adlı sözlüğünde *dîn* kelimesi için yalnızca *itaat* manasını yüklemesi,¹³ hemen hemen bütün klasik sözlüklerde de bu anlama yer verilmiş olması¹⁴ ve ileriki sayfalarda belirtildiği gibi *din* kelimesinin çoğu anlamlarla birlikte dolaylı olarak *itaat* anlamını da ifade etmiş olması, bu iddiayı kuvvetlendirmektedir.

1. Câhiliye şiirinde Din Kelimesinin Anlamsal Boyutu

Genel anlamda birçok mana ifade eden din kavramı, Câhiliye şiirinde elimize ulaşan kaynaklarda görüldüğü kadarıyla şu anlamlarda kullanıldığı değerlendirilmiştir:

1.1. İnanç ve İttibâ

Câhiliye döneminde İslamiyet'in zuhurundan önce Araplarda *Putperestlik* inancı yaygındı.¹⁵ Arapların bu inanca olan aidiyetleri, o dönemin meşhur bazı şairlerin şiirinde *din* kavramı adı altında yansıdığı görülmektedir. Dönemin öne çıkan şairlerinden Evs b. Hacer'in (ö. 620) şu beytinde bunu en bariz şekliyle görmek mümkündür:

⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 35/53.

¹⁰ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 35/53.

¹¹ Cevherî, *es-Şihâh Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, 5/2118; Daḳîkâ, *İttifâku'l-mebânî ve iftirâku'l-me'ânî*, 193; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 35/53.

¹² Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 35/54.

¹³ Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybâni, *Kitâbu'l-Cîm*, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Kahire: el-Matabi'ul-Emîriyye, 1974), 1/267.

¹⁴ Halîl b. Aḫmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4/361; Şeybâni, *Kitâbu'l-Cîm*, 1/267; Ezherî, *Tehzîbul-luğa*, 14/184; İbn Fâris, *Mücmeli'l-luğa*, 2/342; Cevherî, *es-Şihâh Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, 5/2118; Daḳîkâ, *İttifâku'l-mebânî ve iftirâku'l-me'ânî*, 192; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/ 468; Fîrûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmus'il-muḫîṭ* 462; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 35/54.

¹⁵ Ebu'l-Munzir Hişâm b. Muḫammed b. Sâib el-Kelbî, *el-Aḫnâm*, thk. Aḫmed Zeki Paşa, (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1995), 97-98; Semîḫ Değîm, *Edyân ve mu'tekadâtu'l-'Arab kable'l-İslâm*, 86; Mehmet Bölükbaşı, "Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı", *Nüsha Dergisi* 19/49 (Aralık 2019), 103.

وَبِاللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ مِنْهُنَّ اَكْبَرُ

وَبِاللّٰتِ وَالْعُزَّىٰ وَمَنْ دَانَ دِيْنَهَا

*Lât ve 'Uzzâ Putlarına ve onların dinlerine inanıp tabi olanlara kasem ederim. Allah'a da kasem ederim; Kuşkusuz ki Allah, onlardan daha uludur.*¹⁶

Mastar olan *dîn* kelimesi,¹⁷ kendisinden türeyen fiille birlikte kullanıldığında genelde bu fiil, tabi olma, izinden gitme ve itaat etme manasını ifade ederken, mastar kısmı da *inanç* manasını yansıtır.¹⁸ Buna göre verilen bu beyitte yer alan ve mastar olan *دين* kelimesi *inanç* ve ibadet, bundan türeyen *دَانَ* fiili ise bu inanca tabi olma manasında kullanılmıştır.¹⁹ Beyitte Allah (c.c.) lafzı ile Allah'a ortak koşulan putların birlikte zikredilmesi *din* sözcüğünün bu manada ifade edildiğine başlı başına delil teşkil etmektedir.

Câhiliye döneminde *Putperestlik* ve diğer batıl dinlerin yanı sıra ilahi vahye dayanan *Hanîfîlik*, *Hristiyanlık* ve *Yahûdîliğe* tabi olanlar da yok değildi.²⁰ Mesela o dönemin şairlerinden Ebû Kays Şayfî b. Âmir el-Eslet'in (ö. 1/623) şu beytinde geçen *din* sözcüğü *Hanîf inancı* anlamında kullanılmıştır:

لَنَا غَايَةٌ قَدْ يُهْتَدَىٰ بِالدَّوَابِّ

أَقِيمُوا لَنَا دِيْنًا حَنِيفًا فَأَنْتُمْ

*Ey Abdulmuttalib oğulları, bize Hanîf (batıl inançlardan arınmış sade tevhit ve dosdoğru) inancı gösterin. Nitekim bizim gayemiz sizsiniz ve ancak (sizin gibi) yüce şahsiyetlerle doğru yola varılabilir.*²¹

Şayfî b. el-Eslet'in, Hz. Muhammed'in (s a v) dedesi Abdulmuttalib oğullarını ve onların faziletlerinin anlatıldığı bu beytinde zikredilen *din* sözcüğü, şüphesiz ki *Hanîf dini* anlamında ifade edilmiştir.²² Bu beyitte *din* kelimesinin hemen ardından *Hanîf* kelimesinin kullanılması, bir başka ifadeyle *din* sözcüğünün Hanîflikle nitelendirilmesi, bu kelimenin başka manada kullanılmasına ihtimal bırakmamıştır.

Câhiliye döneminde yaşayan muallaka şairi Nâbiğa ez-Zübeynî'nin (ö. 604) şu beytindeki *din* kavramı da ilahi vahye dayanan din manasında kullanılmıştır:

¹⁶ Evs b. Hacer, *Dîvânu Evs b. Hacer*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ', (Beyrut: Dâru'l-Erkam İbnu'l-Erkam, ts.), 36

¹⁷ Halîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l- 'Ayn*, 61.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, 468.

¹⁹ Ebû Bekir Muhammed Zekerîyyâ, *eş-Şirk fi'l-kadîm ve'l-hadîs*, (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2000), 1/516.

²⁰ Geniş bilgi için bk. Semîh Değîm, *Edyân ve mu' tekadâtü'l- 'Arab kable'l-İslâm*, 48-78; Mehmet Bölükbaşı, "Cahiliye Devri Araçlarında Din Anlayışı", *Nüşa Dergisi* 19/49 (Aralık 2019), 104.

²¹ Ebû Kays Şayfî b. Âmir el-Eslet, *Dîvânu Ebî Kays Şayfî b. el-Eslet*, thk. Hasan Muhammed Bâcûde, (Kahire: Dâru't-Turâs ts.), 68; Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Ḥasen İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Ömer b. Ğarâme el-'Amrûrî, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 24/250.

²² Ebû'l-'Abbâs Abdullah b. Abbâs, *Ġarîbu'l-Kur'ân fi şî 'ri'l- 'Arab*, thk. Muhammed Abdurrahîm ve Aḥmed Nasrullah, (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Seḫâfiyye, ts.), 141.

مَحَلَّتْهُمْ ذَاتُ الْإِلَهِ وَدِيْنُهُمْ قَوْمِيْمَ فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ الْعَوَاقِبِ

Onların meskeni Beytullahtır; inançları da dosdoğrudur. Onlar, dünyada karşılaşılabilecekleri felaketlerin dışında hiçbir şeyden endişe duymazlar.²³

Şair, bu beyitte İlah ve mabetten söz etmiştir. Binaenaleyh aynı beyitte kullanılan *din* kelimesi, bu kavramlarla ilişkilendirildiğinde Allah'ın koyduğu kanun ve yasalar ve dolayısıyla *inanç* anlamında söylendiği ortaya koymaktadır.

Bazı kaynaklarda beyitte geçen مَحَلَّتْهُمْ yerine “مَجَلَّتْهُمْ Kitapları” şeklinde rivayet edilmiştir. Buna göre mana şöyledir: *Onların kitabı, Allah'ın Kitabı'dır.*²⁴ Bu anlama göre de bu ifadenin hemen ardından gelen *din* kelimesinin *inanç* ve *ittiba* anlamında kullanılması tabiidir.

Câhiliye döneminde yaşayan ve son peygamber Hz. Muhammed'in (s a v) annesi Âmine Bint Vehb (ö. 577) oğlu için söylediği müjde ve övgü dolu şu dizelerinde yer alan *din* kelimesi de *Tevhit* ve *İslam inancı* anlamında kullanılmıştır:

تُبْعَتْ بِالتَّوْحِيدِ وَالْإِسْلَامِ دِينَ أَبِيكَ الْبَرِّ إِبْرَاهِيمَ

Rabbine itaatkâr olan atan İbrahim'in getirdiği *Tevhit* ve *İslam inancı* ile peygamber olarak gönderileceksin.²⁵

Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) annesi Âmine'nin vefat etmeden kısa süre önce gördüğü bir rüya üzerine Hiz. Peygamber (s a v) için dillendirmiş olduğu şu dizelerle oğlunun peygamber olacağını haber ve müjdesini vermiştir.²⁶ Dolayısıyla beytin metninin siyakından burada kullanılan *din* kelimesinin de *İslam* anlamında ifade edildiği söylenebilir.

²³ Ebû Umâme Ziyâd b. Muâviye Nâbiğa ez-Zubyânî, *Dîvânu'n-Nâbiğa ez-Zubyânî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm, (Kahire: Daru'l-Me'ârif, ts.), 47; Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, *el-Me'ânî'l-kebîr fi ebyâti'l-me'ânî*, thk. Salim Karankâvî ve Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 1/549; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 28/323; Muhammed İbrahim el-Feyûmî, *Târîhu'l-fikri'd-dîni'l-Câhili*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1994), 238.

²⁴ Neşvân b. Sa'îd el-Ĥimyerî, *Şemsu'l-'ulûm ve devâu kelâmi'l-'Arab mine'l-kulûm*, thk. Ĥuseyn b. 'Abdillâh el-'Umerî vd. (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1999), 2/937.

²⁵ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Ĥaşâîşu'l-Kubrâ*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/35; Zeyneb Fevzâz, *ed-Durru'l-mensûr fi tabakâti rabbâti'l-Ĥudûr*, (Mısır: el-Mabaatu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1894), 17; Beşîr Yemût, *Şâ'irâtu'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, (Beirut: el-Mektebetu'l-Ehliyye, 1934), 122.

²⁶ Suyûtî, *el-Ĥaşâîşu'l-Kubrâ*, 1/35.

Günümüze ulaşan Câhiliye şiirinde, yukarıda verilen beyitlerin dışında takriben on iki yerde *din* kavramının bu manada zikredildiği mülâhaza edilmektedir. Bunların çoğu ilahi vahye dayanan *din* anlamındadır.²⁷

1.2. İtaat ve Teslim Olmak

Câhiliye dönemine ait bazı şiirlerde *din* kavramı *itaat ve teslim olmak* manasında kullanıldığı görülmektedir. Dönemin meşhur şairlerinden Evs b. Hacer'in şu beyti buna örnek teşkil eder:

أَمْ مَنْ لِقَوْمٍ أَضَاعُوا بَعْضَ أَمْرِهِمْ بَيْنَ الْقُسُوطِ وَبَيْنَ الدِّينِ دَلْدَالٌ

Bazı hususlarda kendilerini kaybedip mukavemet ile teslim olmak arasında tereddüt halinde olan bir topluluk için kimler çare olabilir?²⁸

Bu beyitte geçen *دين* kelimesini hem dilbilimciler hem de şarihler, *itaat* manasında yorumlamışlardır.²⁹ İki husus arasında tereddüdün bulunması ikisinin birbirine tezat olduğunu gösterir. Burada haksızlık, itaatsizlik, mukavemet ve isyan manalarına gelen *القُسُوطِ* sözcüğü³⁰ *دين* kelimesinin karşıt anlamlısıdır. Binaenaleyh, beyitte geçen *din* kavramının itaat manasında kullanıldığını söylemek mümkündür. Ayrıca bu beyitte geçen *din* sözcüğü her ne kadar en başta verilen beyittekiyle yakın anlamlı görülse de aslında ikisi mana bakımından birbirinden bağımsız olduğu söylenebilir. Nitekim birincisinde *ittiba* ve *itaat*, inanç bağlamında değerlendirilirken, ikincisinde genel anlamdaki *itaat* kastedilir ki beytin siyak-sibakından da anlaşılan budur. Netice itibarıyla master olan *din* kavramı, fiiliyle kullanıldığında inanç ve inanca tabi olma manasına gelirken, başka yerlerde genel anlamdaki itaati ifade edebilmektedir. Evs b. Hacer'in şiirinde *din* kavramının özellikle *inanç, ibadet, itaat ve ahlak* anlamlarında kullanılması ayrıca dikkat çekmektedir.

²⁷ Bk. Ebû Seffâne Hâtîm b. Abdillâh et-Ṭâî, *Dîvânü Hâtîmi't- Ṭâî*, thk. Abdurrahmân el-Mustâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 22; Amr b. Kulşûm et-Teğlibî, *Dîvanu Amr b. Kulşûm et-Teğlibî*, thk. İmîl Bedî' Ya'kûb, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 2006), 40; 'Urve İbnu'l-Verd, *Dîvânü 'Urve İbni'l-Verd*, thk. Esmâ' Ebû Bekir Muḥammed, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.), 80; 'Udey b. Zeyd el-'İbâd, *Dîvanu 'Udey b. Zeyd el-'İbâd*, thk. Muḥammed Cebbâr el-Mu'aybid, (Bağdat: Şirkatu Dâru'l-Cumhûriyye, 1965), 52; Hürşân b. Hârişe Zu'l-İşba' el-'Advânî, *Dîvanu Zî'l-İşba' el-'Advânî*, thk. Abdulvahâb Muḥammed Ali el-'Advânî- Muḥammed Nâif ed-Duleymî, nşr. Vizâretü'l-E'lâm, (Musul: Matbaatu'l-Cumhûr, 1973), 89; Eslet, *Dîvanu Ebî Kays Şayfi bin el-Eslet*, 68, 86, 87; Ebû Ubeydillâh Muḥammed b. İmrân el-Merzubânî, *Mu'cemu's-su'arâ'*, thk. Fritz Krenkow, nşr. Mektebetü'l-Kudsî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1982), 387; Muḥammed Abdullah el-Eṭram, *Şerhu Dîvânî'z-Zefeyân*, (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yazma Eserler Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1974), 50.

²⁸ Evs b. Hacer, *Dîvânü Evs b. Hacer*, 83.

²⁹ Evs b. Hacer, *Dîvânü Evs b. Hacer*, 83; İbn Kuteybe, *el-Me'âni'l-kebîr fi ebyâti'l-me'âni*, 2/144; Aḥmed b. Fâris, *Mücmeli'l-luğa*, 2/342; Hîmyerî, *Şemsu'l-'ulûm ve devâu kelâmi'l-'Arab mine'l-kulûm*, 4/2000.

³⁰ İbn Kuteybe, *el-Me'âni'l-kebîr fi ebyâti'l-me'âni*, 2/144.

'Ubeyd İbnu'l-Ebras'ın (ö. 600) şu beytinde zikredilen *din* kelimesi de *itaat* anlamdadır:

أَبْوَا دِينَ الْمُلُوكِ فَهُمْ لَقَا حُ إِذَا نُدِبُوا إِلَى حَرْبٍ أَجَابُوا

Onlar, liderlerine itaat etmekten imtina ettiler. Çünkü onlara savaş aşkı aşılammıştır; cenge davet edildiklerinde icabet ederler.³¹

Câhiliye şiirinde *din* sözcüğünün, inanç/itikad manasından sonra en çok *itaat* ve teslim olmak manasında kullanıldığı görülmektedir.³²

1.3. İbadet

Klasik sözlüklerde *din* kelimesine günümüzde bilinen dini vecibe anlamındaki *ibadet* değil, genel manada *kulluk*, *kölelik* gibi anlamların atfedildiği görülmektedir.³³ Sonraki dönemlere ait bazı kaynaklarda ise doğrudan *ibadet/Allah'a ibadet* şeklinde anlam yüklenmiştir. Ancak *din* kavramına doğrudan *ibadet* anlamının verildiği bu kaynaklarda da buna ilişkin ne şiir ne de diğer klasik Arapça metinlerle istihsâd edilmemiştir.³⁴ Oysaki bu anlam için en azından Câhiliye devrine ait örnek verilebilecek şiirin bulunduğu mülâhaza edilmektedir. Bu dönemde inanç ve inancın gerektirdiği amel ve ibadetlerinin genelini ifade eden *din* kelimesi, bunun yanı sıra dini şiarlarının bir kısmını özel anlamda da ifade ettiği görülmektedir. Mesela Nâbiğa ez-Zubyânî'nin şu beytinde *din* sözcüğü, dinin şiarlarından *hac ibadeti* manasında ifade edildiği düşünülmektedir:

حَيَّاكَ رَبِّي فَإِنَّا لَا يَجِلُّ لَنَا لَهْوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا

Rabbimin selamı senin üzerine olsun. Hac ibadetine niyetliyen kadınlarla eğlenmek bize haramdır.³⁵

³¹ Ebû Ziyâd 'Ubeyd İbnu'l-Ebras, *Dîvânü 'Ubeyd İbnu'l-Ebras*, thk. Eşref Ahmed 'Adere, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994), 26.

³² Bk. Ebû Leylâ Muhelhil b. Rabî'a, *Dîvânü Muhelhil b. Rebîa*, thk. Talâl Harb, (Kahire: Dâru'l-'Âlemiyye, ts.), 56; Amr b. Kulşûm et-Teğlibî, *Dîvânü Amr b. Kulşûm et-Teğlibî*, 40; 'Udey b. Zeyd el-'İbâd, *Dîvânü 'Udey b. Zeyd el-'İbâd*, 182; A'lem eş-Şementri, *Şi'ru Zuheyr b. Ebi Sulmâ*, thk. Faḥruddîn Ḳabâve, (Beirut: Dâru'l-İfâk el-Cedide, 1980), 89, 277; Ummu 'Amr Tumâdir bint 'Amr b. el-Hâris el-Ḥansâ', *Dîvânü'l-Ḥansâ*, thk. Heysem Cuma Hilâl (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Me'ârif Nâsirûn, 2016), 66; Âdil Câsim el-Beyâtî, *eş-Şi'r fi Harbi Dâḥis ve'l-Ġabrâ* nşr. Bağdat Üniversitesi, (Bağdat: Matbaatu'l-Edeb, ts.), 55.

³³ Ezherî, *Tehzîbul-luġa*, 14/186; Cevherî, *es-Şihâḥ Tâcu'l-luġa ve şihâḥu'l-'Arabîyye*, 5/2118; Daḳîkî, *İttifâku'l-mebânî ve iftirâku'l-me'ânî*, 193; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/ 467.

³⁴ Fîrûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmus'il-muḥîṭ*, 461; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs*, 35/53; İbrâhîm Muştafâ vd. *el-Mu'cemu'l-vasîṭ*, (İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.), 307.

³⁵ Nâbiğa ez-Zubyânî, *Dîvânü'n-Nâbiğa ez-Zubyânî*, 62.

Birçok edebî kaynakta ise beyitte geçen دین kelimesi ibadet şeklinde yorumlamıştır.³⁶ Şair, bu beyitte *Suat* ismindeki sevgilisine hitaben hac ibadetine niyet ettiği ve dolayısıyla onunla bir arada olamayacağını bildirmektedir. Binaenaleyh burada zikredilen *din* kelimesinin hac ibadeti anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür. O dönemde yapılan hac ibadeti, İslam döneminde yerine getirilen hac ibadeti gibi olmasa da belirli inanç ve esaslar dâhilinde ifa edilmekteydi. Câhiliye döneminde yaşayan inançlı insanlar, hac ibadetlerini *Ukaz Panayırı* denen mekânda bulunan ve Allah'a yakınlaştıracığına inanılan birtakım dikili putların etrafında tavaf edip onlar için kurban takdim ederek yerine getirirlerdi.³⁷ Bu beytin yer aldığı şiirin, ödüllü şiir yarışmalarının da tertip edildiği *Ukaz Panayırında* söylenmesi,³⁸ beyitte geçen *din* kelimesinin bu anlamda ifade edilme ihtimalini güçlendirmektedir.

1.4. Düzen

Câhiliye dönemine ait şiirlerde geçen *din* kavramının ifade ettiği anlamlardan biri de *düzen* ve *intizam* manasıdır. Muallaka şairlerinden Zuheyr b. Ebi Sulmâ'nın (ö. 609) aşağıda verilen beytinde zikredilen *din* kelimesi bu manayı yansıtmaktadır:

مَرَجَ الدِّينَ فَأَعَدَدْتُ لَهُ مُشْرِفَ الْحَارِكِ مَحْبُوكِ النَّبَجِ

*Toplumsal düzen sarsılıp bozuldu. Bunun islahı için devenin sırtına binen otorite sahibi birini buldum.*³⁹

Toplumun gidişatı ve durumunu konu edinen bu beyitte geçen *din* kelimesi, *toplumsal düzen* manasında söylenmiştir. Gerek beyti şerh eden ve gerekse lügat kitaplarında bu beyitle istişhâd eden bazı dilbilimciler, beyitte zikredilen *din* kelimesini bu manaya tevil etmişlerdir.⁴⁰ Nitekim beytin siyak ve sibakı, anlam bakımından incelendiğinde, buradaki *din* kelimesinin bu anlamda kullanıldığı net bir şekilde görülecektir. Burada *düzen* ya da *kanun*

³⁶ Nâbiğa ez-Zubyânî, *Divânu'n-Nâbiğa ez-Zubyânî*, 62; Cevvâd Ali, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001), 11/294; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, (Mısır, Dâru'l-Ma'ârif, 1995), 1/278; Ebû 'Abdirrahmân İbrâhîm b. Sa'd, *Mu 'cemu't-tevhîd*, (Riyad: Dâru'l-Kâbes, 2014), 2/588.

³⁷ Nâsır b. Sa'd er-Reşîd, *Sûku 'Ukâz fî'l-câhiliyye ve'l-İslâm târihuhu ve neşâtuhu ve mevki'uhu*, (Kahire: Dâru'l-Enşâr, 1977), 87-88.

³⁸ Nâbiğa ez-Zubyânî, *Divânu'n-Nâbiğa ez-Zubyânî*, 62; Süleyman Tülüçü, "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/308-309.

³⁹ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk İbnu's-Sikkî, *el-Elfâz*, thk. Fahrüddîn Kâbâve, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, Nâşirûn, 1998), 402.

⁴⁰ İbnu's-Sikkî, *el-Elfâz*, 402; Kurâ'un-neml, *el-Munecced fî'l-luğa*, 330; Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, 1/341; Hîmyerî, *el-Hûru'l-'în*, thk. Kemâl Muştâfâ, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1984), 85; A'lem eş-Şementri, *Şi'ru Zuheyr b. Ebi Sulmâ*, 1980), 216.

anlamında ifade edilen *din* kavramı inanç ve inancın gerektirdiği kural ve nizam manasında düşünülmemelidir. Nitekim şiirin konusuna bütüncül bakıldığında bu anlamda olmadığı anlaşılacaktır. Sonuçta beytin kendisinde öncesinde ya da sonrasında *din* sözcüğünün inanç anlamında *düzen* ve *kanun* anlamını ifade ettiğine dair itikadı ya da ibadeti çağrıştıracak bir sözcük veya ifadeye rastlanılmamaktadır.⁴¹

1.5. Zillet ve Zorbalık

Câhiliye dönemi şiirlerinde *din* kavramının kullanıldığı anlamlardan biri de *zillettir*. Bu dönemin meşhur şairlerinden Amr b. Külşûm'un (ö. 584) şu beyti buna örnektir:

وَرثْنَا مَجْدَ عُلْفَمَةَ بْنِ سَيْفٍ أَبَاحَ لَنَا حُصُونَ الْمَجْدِ بَيْنَا

*Seyf Oğlu Alkame'nin şeref ve haysiyetini ondan tevarüs ettik. O, onurunun kalelerini zillet içerisinde boyun eğerek bize teslim etti.*⁴²

Lügat kitaplarında *din* kavramı açıklanırken bu beyitle istişhâd edilmediği görülür. Bu beytin şârihleri ise beyitte geçen *din* kelimesini, *zillet içerisinde boyun eğmek* şeklinde tevtil edilmişlerdir.⁴³ Sözün akışına da bakıldığında bu anlam çıkmaktadır. Nitekim şair bu beyitte, Talipoğullarından *Alkame* isimli adamı hor ve hakir görerek ondaki şerefi dahi aldığını ve bununla kalmayarak, hitap ettiği kişinin kendi şeref ve gururunu zelil ve aşağılanmış vaziyette teslim ettiğini dile getirmiştir.⁴⁴ Diğer yandan bu beytin siyakından hareketle *din* sözcüğü için *itaat* manası verilse de bir önceki beyitlerde atfedilen *itaat* anlamından farklıdır. Çünkü buradaki itaat, aşağılanarak ve zillet içerisinde cebren olduğu, diğerinde ise böyle bir manayı çağrıştırmadığı görülmektedir. Binaenaleyh burada itaatin yanı sıra azar ıstıme söz konusudur.

Yine Câhiliye şairlerinden Hâris b. Şarîm el-Vâdi'nin (ö.?) şu beytinde zikredilen *din* kavramı, *kerhen itaat etme* anlamındadır:

نَجُودُ بِهَا فِي كُلِّ يَوْمٍ كَرِيهَةً لِأَعْدَائِنَا حَتَّى يَدِينُوا لَنَا قَسْرًا

⁴¹ Bk. el-A'lem eş-Şementri, *Şi'ru Zuheyr b. Ebi Sulmâ*, 216.

⁴² Amr b. Külşûm et-Teğlibî, *Divanu Amr b. Külşûm et-Teğlibî*, 80.

⁴³ Amr b. Külşûm et-Teğlibî, *Divanu Amr b. Külşûm et-Teğlibî*, 80; Ebu Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *Şerhü'l-Kaşâidi's-seb'i't-tivâl*, thk. Abdusselâm b. Hârûn (Dımaşk: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 405.

⁴⁴ Amr b. Külşûm et-Teğlibî, *Divanu Amr b. Külşûm et-Teğlibî*, 80; Muhammed 'Ali Tâha ed-Durre, *Fethu'l-Kebîri'l-Mute'âl İ'râbu Şerhi'l-Mu'allaqât* (Cidde: Mektebetu's-Sevâdi, 1989), 1/399; 'Ûde Halîl Ebû 'Ûde, *et-Ta'avvuru'd-Delâli Beyne Luğati's-Şi'ri'l-Câhilî ve Luğati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 115.

Dara düştüğümüz her gün, düşmanlarımızın bize boyun eğmesi için hemen savaşa koşarız.⁴⁵

Bu beyitte düşmanın, savaş mağlup olmaları neticesinde boyun eğip itaat etmelerinden söz edilmesi, itaatin güç ve zorbalıkla edildiğini gösterir. Dolayısıyla beyitteki *din* sözcüğü de bu manada kullanıldığı aşikârdır.

1.6. Edep ve Ahlak

Câhiliye şiirinde *din* kelimesinin, bazen *vera*, *takva*, *günah işlemekten* veya *günaha sebebiyet veren eylemlerden sakınmak* kısaca *terbiye* ve *ahlak* manasında kullanıldığı görülmektedir. Bunun en bariz örneğini Câhiliye şairi Esved b. Ya'fer'in (ö. 600) şu beytinde görmek mümkündür:

وَأَلْتِ إِلَىٰ أَكْرَوْمَةٍ وَتَدِينُ أَلَمْ يَأْتِهَا أَنْ قَدْ صَحَوْتُ عَنِ الصَّبَا

Gaflet sarhoşluğumdan ayıldığımdan ve bu gafletin, şeref, edep ve ahlaka dönüştüğünden onun haberi yok mu?⁴⁶

Araştırıldığı kadarıyla sözlüklerde *din* kelimesinin bu anlamda kullanıldığına dair örnek mahiyetinde bu beyte yer verilmediği görülmektedir. Fakat beytin muhtevası, siyak-sibakı ve şerhine bakıldığında içinde zikredilen *din* kavramının bu anlamda kullanıldığı bariz bir şekilde görülecektir. Çağdaş âlimlerden Mustafa Abdullatif Ciyâvûk, bu beyti, "Câhiliye devrinde, dinde müstehcenlik ve edebe aykırı davranışlara yer verilmediğinin kanıtıdır." şeklinde yorumlamıştır.⁴⁷ Bu görüşe göre bu beytin ikinci mısrasında geçen *din* kavramının *ahlak* ve *terbiye* anlamında kullanıldığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu beyti takip eden diğer beyitle anlam ilişkisi kurulduğunda da *din* kelimesinin bu manada olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu beyit şöyledir:

كَفَّرَقَةَ عَادٍ مُّشْتِمٍ لِّمَيْمِنٍ وَفَارَقْتُ لَذَاتِ الشَّبَابِ وَأَهْلَهُ

Gençliğin verdiği heves ve zevklerinden kaynaklanan kötü alışkanlıklardan ve bunlara bağlı olan insanlardan ilişkimi kesip onlara veda eyledim.

Kötümser birinin bu huyundan vazgeçip, iyimserlik, bereket ve mutluluğa koştuğu gibi.⁴⁸

⁴⁵ Ebû Muhammed el-Hasen b. Aḥmed el-Hemedânî, *el-İklîl min aḥbâri'l-Yemen ve Ensâbi Himyer*, thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb, (Kahire: el-Matbaa's-Selefiyyetu ve Mektebetuhâ, 1948), 10/85.

⁴⁶ Esved b. Ya'fer, *Dîvânu Esved b. Ya'fer*, thk. Nûrî Ḥammûdî el-Ḳaysî, (Bağdat: Vizâretu's-Sekâfeti ve'l-İ'lâm, 1970), 64; Muḥammed b. el-Mubârek İbn Meymûn, *Muntehâ't-talab min eş'âri'l-'Arab*, thk. Muḥammed Nebîl Tarîfî, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1999), 1/432.

⁴⁷ Mustafa Abdullatif Ciyâvûk, *el-Ḥayâtu ve'l-mevtu fi's-Şi'ri'l-câhilî*, (Bağdat: Vizâretu'l-E'lâm, ts.), 230.

⁴⁸ Esved b. Ya'fer, *Dîvânu Esved b. Ya'fer*, 64; Muḥammed b. el-Mubârek İbn Meymûn, *Muntehâ't-talab min eş'âri'l-'Arab*, 1/432.

1.7. Hal/Durum

Din sözcüğü, Câhiliye Arap şiirinde kimi zaman *hal*, *vaziyet* anlamında söylendiği görülmektedir. Câhiliye dönemi şairi Mütenahhîl b. Uveymir el-Huzelî'nin (ö.?) şu beyti buna örnektir:

ذَلِكَ مَا دِينَكَ إِذْ جُنِبْتَ أَحْمَالَهَا كَالْبُكَرِ الْمُتَيْلِ

O kadın, erken meyve veren ve dalı kopan hurma ağacı misali senden ayrıldığında, senin halin böyle olur işte (oturup gözyaşı dökersin).⁴⁹

Arap dili âlim ve ediplerinden İbn Dureyd (ö. 321/933), bu beyitte geçen din sözcüğünü, *hal*, *durum* anlamına hamletmiştir.⁵⁰ Beytin siyak-sibakı da göz önünde bulundurulduğunda bu kelimenin beyitte uygun olarak bu anlama geldiği söylenebilir. Nitekim diğer anlamlardan birinin verilmesi halinde beytin anlam bütünlüğüne ters düşmektedir. Mesela burada *din* kelimesinin *inanç*, *itaat*, *ibadet vb.* anlamlara hamledilmesi halinde sözün anlatım bozukluğuna sebep olur.

1.8. Huy ve Âdet

Câhiliye döneminde nazmedilen şiirlerde yer alan *din* kavramının ifade ettiği manalardan biri de *huy* ve *âdet*tir. Bu dönemin şairlerinden Muşakkib el-'Abdî'nin (ö.588) şu beytinde *din* sözcüğü bu manada kullanılmıştır:

تَقُولُ إِذَا دَرَأْتُ لَهَا وَصِيْنِي أَهَذَا دِينُهُ أَبْدَأُ وَدِينِي

Onun üzerine ağır yük yüklediğimde sanki bana, "ikimizin bu huy ve adeti, hep böyle mi devam edecek?" der gibiydi.⁵¹

Lügat kaynaklarının çoğunda *âdet* anlamında kullanılan *din* kavramı için bu beyitle istişhâd edildiği ve bu konuda herhangi bir eleştiri ya da farklı görüşün olmadığı

⁴⁹ İbnu's-Sikkît, *el-Elfâz*, 371; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Be'lebekkî, (Beirut: Dârû'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/256; Hîmyerî, *Şemsu'l-'ulûm ve devâ'u kelâmi'l-'Arab mine'l-kulûm*, 1/502.

⁵⁰ İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, 1/256.

⁵¹ 'Âiz b. Muşan el-Muşakkib el-'Abdî, *Dîvânü şî'ri'l- Muşakkib el-'Abdî*, thk. Hasan Kamil es-Şayrafî, (Gîze: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye, 1971), 95; Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuḥûli's-şu'arâ*, thk. Maḥmûd Muhammed Şâkir, (Cidde: Dârû'l-Medenî, ts.), 1/273.

görülmektedir.⁵² Lügat kitapları dışında bazı klasik ve modern çalışmalarda da beyitte zikredilen *din* kelimesinin *huy* ve *âdet* şeklinde şerh edildiği mülâhaza edilir.⁵³

Beyitte şair, devesinin, ona yüklemiş olduğu ağır yükten dolayı yakındığını ve bu durumun deve sahibi için hep yük taşıma işine devam edip bunu âdet haline getireceği, kendisinin de hep bu yükü taşımak zorunda kalıp bunu alışkanlık haline getirme endişesiyle kendisine sitem ettiği hissini uyandırmaktadır.⁵⁴ Bu nedenle burada geçen *din* kavramının da *âdet* manasında kullanıldığı söylenebilir.

1.9. Güç ve Saltanat

Câhiliye dönemine ait bazı şiirlerde *din* kelimesi *güç*, *iktidar*, *saltanat*, *hükümranlık* gibi anlamlara gelmektedir. Dönemin şairlerinden el-Mumezziğ el-‘Abdî’ye (ö.?) ait şu beyitte, *din* kelimesini bu anlamda kullanıldığı görülür:

وَأَنْتَ عَمُودُ الدِّينِ مَهْمَا تَقُلُّ يُقَلُّ وَمَهْمَا تَضَعُ مِنْ بَاطِلٍ لَا يُلْحَقُ

*Sultanım, güç, kudret ve hükümranlığın kaynağı sensin; sen neyi emredersen emrin mutlaka yerine getirilir; geçersiz kıldığın her hükmün de artık geri dönüşü olmaz.*⁵⁵

Sözlüklerde *din* kelimesinin bahsinin geçtiği yerlerde şahit olarak gösterilmeyen bu beyitte *din* kavramı, *güç* ve *saltanat* olarak şerh edilmiştir.⁵⁶ Beyitte, şair tarafından muhatabı olan padişaha cesaret, kudret ve hâkimiyet vasıflarının atfedilmesi de buradaki *din* kavramının bu mananın dışında kullandığına ihtimal vermemektedir.⁵⁷

1.10. Hesap Sorma ve Cezalandırma

Din kelimesinin ifade ettiği anlamlardan biri de *hesap sormak* ve *cezalandırmaktır*. Câhiliye devrinde de bu manada kullanıldığını görmek mümkündür. Bu dönemde yaşayan ve *Zu'l-isba* lakabıyla şöhret bulan Hürşân İbnu'l-Hâriş el-‘Advânî’ye (ö. 600) ait şu beyitte *din* kelimesini bu anlamda kullanmıştır:

⁵² İbnu's-Sikkât, *el-Elfâz*, 459; Kurâ'un-neml, *el-Munecced fi'l-luğa*, 202; Dağîkî, *İttifâku'l-mebânî ve iftirâku'l-me'ânî*, 194; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/ 467; Cevherî, *es-Şihâh Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, 5/2118; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 35/53.

⁵³ Ali b. Muhammed 'Alemu'd-dîn es-Sehâvî, *Sifri's-sa'âde ve sefirü'l-ifâde*, thk. Muhammed ed-Dâlî, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2/106; 'Ûde Halîl Ebû 'Ûde, *et-Ta'avvuru'd-Delâli Beyne Luğati's-Şi'ri'l-Câhilî ve Luğati'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 116.

⁵⁴ Ebû Mansûr Mevhub b. Ahmed İbnu'l-Cevâlîkî, *Şerhu Edebi'l-Kâtib*, thk. Mustafa Şâdık er-Râfî'î, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, ts.), 252-253.

⁵⁵ Ebû Sa'îd Abdilmalik b. Kureyb el-Aşma'î, *el-Aşma'îyyât*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ', (Beyrut: Dâru'l-Erkam İbnu'l-Erkam, ts.), 139.

⁵⁶ Sa'dî Dâvânî, *Şerhu'l-Aşma'îyyât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 219.

⁵⁷ Afîf Abdurrahmân, *eş-Şi'ru ve Eyyâmu'l-'Arab fi'l-'asri'l-'Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1984), 323.

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ دِينِي فَتَخْزُونِي عَنِّي وَلَا أَنْتَ دِينِي فَتَخْزُونِي

*Aşk olsun sana! Soyca kendime üstün tutmam seni. Kaldı ki sen benim hesap vereceğim kişi değilsin ki beni azarlayabilesin!*⁵⁸

Birçok sözlük ve edebî kaynakta bu şiirle istişhâd edilmiş ve beyitte geçen *din* kavramı *hesap sorma* anlamına hamledilmiş olup bu konuda farklı görüş gözlemlenmemiştir.⁵⁹ Beytin anlatım akışı, anlam bakımından incelendiğinde de içinde yer alan *din* sözcüğünün *hesap sormak* manasında kullanıldığı görülecektir. Ayrıca burada *din* kelimesi mübalağalı ism-i fail sığasıyla gelmesi de bu manayı ifade ettiğini göstermektedir. Nitekim bu sığayla gelen *din* kelimesi, iyiliğin ya da kötülüğün karşılığını vermek, bir başka deyişle ödül veya ceza vermek, hesap sormak gibi manalara gelir.⁶⁰ Şu var ki, beytin sonu, *azarlamak, kahretmek, ezmek* gibi manalara gelen *تَخْزُونِي* ifadesi ile bitmesi, *din* kelimesinin burada iyiliğin karşılığını vermek değil, kötülüğün bedeli olarak hesaba çekmek yahut cezalandırmak manasında kullanıldığı göstermektedir.

Nâbiğa ez-Zubyânî'nin şu dizelerinde zikredilen *din* kelimesi de özellikle *cezalandırma* anlamında ifade edilmiştir:

بِهِنَّ أَدِينُ مَنْ يَبْغِي أَدَاتِي مُدَايِنَةَ الْمُدَايِنِ فَلْيَدْنِي

*Ceza veren birinin cezalandırdığı gibi, nazmettiğim bu kafiyelerle bana zarar vermek isteyen düşmanımı cezalandırırım. O da beni aynı şekilde cezalandırmaya gücü yetiyorsa haydi cezalandırsın!*⁶¹

Nâbiğa ez-Zubyânî'nin genelde düşmanlarına, özelde ise Uyeyne b. Hısn el-Fezârî (ö. 30/650)'ye meydan okuyup tehditler savurduğu bu mısralarda⁶² farklı sığalarla dört kere zikri geçen *din* kavramı, beytin akışından da anlaşıldığı gibi *karşılık verme/cezalandırma*

⁵⁸ İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, 596; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Sîde el-Mursî, *el-Muḥkem ve'l-muḥitu'l-a'zam*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 8/206.

⁵⁹ İbnu's-Sikkî, *İşlâhu'l-manṭık*, thk. Muhammed Mur'ib, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002), 263; İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, thk. Ali Fâ'ûr, (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 337; Cevâlîkî, *Şerhu Edebi'l-Kâtib*, 265; Ebu's-Sa'âdât Hibetullâh b. 'Ali İbnu's-Şeceri, *el-Emâlî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1991), 2/611; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/ 468; Cevherî, *es-Şihâh Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, 5/2119; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 35/57.

⁶⁰ İbn Sîde *el-Muḥkem ve'l-muḥitu'l-a'zam*, 8/206; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Şerhu ebyâti Muğni'l-lebîb*, thk. Abdulazîz Rebâh. Ahmed Yusuf Dekkâk, (Beirut: Daru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1993), 3/289.

⁶¹ Nâbiğa ez-Zubyânî, *Dîvânü'n-Nâbiğa ez-Zubyânî*, 126.

⁶² Abdulfettâh Abdulmuhsin eş-Şaṭṭî, *Şu 'arâu İmâratu'l-Ḥîre fi'l-'Aşri'l-câhilî*, (Kahire: Dâru Kubâ', 1998), 264.

manasında kullanılmıştır. Bazı lügat ve edebi kaynaklarda da buradaki *din* kavramına bu mana verilmiştir.⁶³

Sonuç

Bu çalışmada, ulaşabildiğimiz Câhiliye şiirlerinde geçen *din* kelimesinin, *inanç, ibadet, itaat, ittiba, zillet ve zorbalık, edep, ahlak, hâl/durum, âdet ve alışkanlık, güç ve iktidar, hesap sormak, cezalandırmak ve düzen* anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Ancak bundan hareketle o dönemde kullanılan tabirinin *din* kavramının bu anlamlarla sınırlı olduğu iddia edilemez. Sonuçta Câhiliye devrine ait metinler bu şiirlerden ibaret olmayıp çoğu şiir ve nesir türünden yazılar günümüze ulaşamamıştır.

Araştırmada, *din* kavramının bir anlamla sınırlı olmadığı; metindeki konumuna göre muhtelif anlamlarda kullanılabildiği anlaşılmıştır. Diğer yandan *din* kavramının *itaat – isyan, izzet- zillet* gibi anlamlar ifade etmesi, karşıt anlamıyla birlikte kullanılan *ezdâd* kelimelerden olduğunu göstermektedir.

Putperestliğin yaygın olduğu Câhiliye Döneminde, şiirlerde *din* kelimesinin *Putperestlik* anlamını ifade etmesinin yanı sıra çoğu yerde ilahî vahye dayanan *inanç* ve *ibadet* manasında kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu da o dönemde *inanç, ibadet* ve *ahlak* anlamındaki *din* kavramının özellikle ilahi vahye dayanan semavî dinler için sıklıkla kullanıldığını göstermektedir. Neticede her ne kadar Câhiliye devrinde *Putperestlik* inancı hâkim olduğu görülse de *din* kelimesinin bu inanç anlamında nadir kullanıldığı mülahaza edilmiştir.

Câhiliye şiirinde *din* sözcüğünün kullanıldığı manalarının çoğunda dolaylı olarak *itaat* manasını da yansıttığı görülmektedir. Dolayısıyla *din* kelimesinin kullanıldığı asıl manasının *itaat* ve *teslim olmak* olduğunu söylemek mümkündür.

Şiirlerde *din* kelimesinin cümledeki siyak ve sibakının durumuna göre farklı manalar ifade etmesi, bir kelimenin yer aldığı cümle içerisinde kullanılmadan bu kavram için peşinen belirli ve sınırlı bir mana yüklemenin doğru olmadığı delildir.

Arapça sözlüklerde *din* kelimesi için yüklenen anlamlardan biri de Allah'ın koyduğu *kanun, yasa* ve *düzendir*. Yani inanç ve inancın gerektirdiği *amel, itaat* ve *ibadeti* çağrıştıran *nizam* ve *kanundur*. İncelemeler neticesinde *din* kavramının ifade ettiği *düzen* ve *kanun* anlamının, sadece inanç açısından olmayıp toplumsal düzeni için de geçerli olduğu

⁶³ Nâbiğa ez-Zubyânî, *Dîvânu'n-Nâbiğa ez-Zubyânî*, 126; Halîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 61-62; Ḥimyerî, *Şemsu'l-'ulûm ve devâ'u kelâmi'l-'Arab mine'l-kulûm*, 4/214.

saptanmıştır. Öte yandan Araştırmada *din* kelimesinin özel anlamda yağmurun yağması için *devamlılık* ifade ettiğine ilişkin nakledilen görüşlerin tasvip edilmediği kanaatine varılmıştır.

Kaynakça / References

- Abdî, 'Âiz b. Muşşan el-Muşakkib. *Dîvânu şî'ri'l- Musakkib el-'Abdî*. Thk. Hasan Kâmil es-Şayrafî. Gîze: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-'Arabîyye, 1971.
- Abdurrahmân, Afif. *eş-Şi'ru ve Eyyâmü'l-'Arab fi'l-'asri'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1984.
- Ali, Cevvâd. *el-Mufaşşal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Aşma'î, Ebû Sa'îd Abdimalik b. Kureyb el-. *el-Aşma'îyyât*. Thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Erkam İbnu'l-Erkam, ts.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Şerhu ebyâti Muğni'l-lebîb*. Thk. Abdulazîz Rebâh. Ahmed Yusuf Dekkâk. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1993.
- Beyâtî, 'Âdil Câsim el-. *eş-Şi'r fi Harbi Dâhis ve'l-Ğabrâ'*. Nşr. Bağdat Üniversitesi. Bağdat: Matbaatu'l-Edeb, ts.
- Bölükbaşı, Mehmet. "Câhiliye Devri Araplarında Din Anlayışı", *Nüşa Dergisi* 19/49 (Aralık 2019), 97-120.
- Bulut, Ali. "Câhiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 / 18-19 (Ocak 2005), 213-235.
- Cevâlîkî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Aḥmed İbnu'l-Cevâlîkî. *Şerhu Edebi'l-Kâtib*. Thk. Muştafa Şâdık er-Râfî'î. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabi, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Şihâh Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*. Thk. Aḥmed Abdulgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dârû'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Ciyâvûk, Mustafa Abdullatif. *el-Hayâtu ve'l-meovu fi's-Şi'ri'l-câhilî*. Bağdat: Vizâretu'l-E'lâm, ts.
- Cumaḥî, Muhammed b. Sellâm el-. *Ṭabakâtu fuḥûli's-şu'arâ*. Thk. Maḥmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Daḳîkî, Suleymân b. Benîn ed-. *İttifâku'l-mebânî ve iftirâku'l-me'ânî*. Thk. Yahyâ Abdurraûf Cebir. Amman: Dâru Ammâr, 1985.
- Ḍanâvî, Sa'dî. *Şerhu'l-Aşma'îyyât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Ḍayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*. 10 Cilt. Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, 1995.
- Değîm, Semîh. *Edyân ve mu'tekadâtu'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Durre, Muhammed 'Ali Tâha. *Fethu'l-Kebîri'l-Mute'âl İ'râbu Şerhi'l-Mu'allakât*. 2 Cilt. Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1989.
- Ebû 'Ude, 'Ude Ḥalîl. *et-Taṭavvuru'd-Delâli Beyne Luğati's-Şi'ri'l-Câhilî ve Luğati'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1985.
- Enbârî, Ebu Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Şerhü'l-Kaşâidi's-seb'i't-tivâl*. Thk. Abdusselâm b. Hârûn. Dımaşk: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Eslet, Ebû Kays Şayfî b. Âmir el-. *Dîvânu Ebî Kays Şayfî b. el-Eslet*. Thk. Ḥasan Muhammed Bâcûde. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.
- Eṭram, Muhammed Abdullah el-. *Şerhu Dîvânî'z-Zefeyân*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yazma Eserler Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1974.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muhammed b. Aḥmed el-. *Tehzîbul-luğa*. Thk. Ya'kûb 'Abd en-Nebî. 16 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Ferâhîdî, Ḥalîl b. Aḥmed el-. *Kitâbu'l-'Ayn*. Thk. Abdulḥamîd Hindâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Fevvâz, Zeyneb. *ed-Durru'l-mensûr fi tabakâti rabbâti'l-ḥudûr*. Mısır: el-Matba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1894.
- Feyûmî, Muhammed İbrahim el-. *Târîhu'l-fikri'd-dînî'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1994.

- Fîrûzâbâdî, Ya'kûb. *Mu'cemu'l-kâmus'il-muḥîṭ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011.
- Göçemen, Yakup. "Hanîf Şair Ümeyye b. Ebî's-Salt'ın Şiirlerinde Başlıca Dinî Anlamlar". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak 2022), 297-324.
- Ḥansâ', Ummu 'Amr Tumâdır bint 'Amr b. el-Ḥâris el-. *Dîvânu'l-Ḥansâ'*. Thk. Heyssem Cum'a Hilâl. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Me'ârif Nâşirûn, 2016.
- Hemedânî, Ebû Muhammed el-Ḥasen b. Aḥmed el-. *el-İklîl min aḥbâri'l-Yemen ve Ensâbi Ḥimyer*. Thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb. Kahire: el-Matbaa's-Selefiyyetu ve Mektebetuhâ, 1948.
- Ḥimyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd el-. *el-Ḥûru'l-în*. Thk. Kemâl Muştafâ. Kahire: Mektebetu'l-Ḥâncî, 1984.
- Ḥimyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd. *Şemsu'l-'ulûm ve devâ'u kelâmi'l-'Arab mine'l-kulûm*. Thk. Ḥuseyn b. Abdillâh vd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1999.
- İbâd, 'Udey b. Zeyd el-. *Dîvanu 'Udey b. Zeyd el-İbâd*. Thk. Muḥammed Cebbâr el-Mu'aybid. Bağdat: Şirkatu Dâru'l-Cumhûriyye, 1965.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Ḥasen. *Târîḫü Dımaşk*. Thk. Ömer b. Ğarâme el-'Amrûrî. 80 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Abbâs, Ebû'l-'Abbâs Abdullah. *Ğarîbu'l-Kur'ân fî şî'ri'l-'Arab*. Thk. Muḥammed Abdurrahîm ve Aḥmed Nasrullah. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Seḳâfiyye, ts.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen. *Cemheretu'l-luġa*. Thk. Remzî Munîr Be'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dârû'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Aḥmed. *Mücmeli'l-luġa*. Thk. Zuheyir Abdulmuḥsin Sulṭân. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986.
- İbn Ḥacer, Evs. *Divânu Evs b. Ḥacer*. Thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Erkam İbnu'l-Erkam, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Edebu'l-Kâtib*. Thk. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *el-Me'âni'l-kebîr fî ebyâti'l-me'ânî*. Thk. Salim Karankavi ve Abdurrahmân b. Yahya el-Yemânî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl Cemâluddîn Muḥammed b. Mukerrem b. Alî. *Lisânu'l-'Arab*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2013.
- İbn Meymûn, Muḥammed b. el-Mubârek. *Muntehâ't-ṭalab min eṣ'âri'l-'Arab*. Thk. Muḥammed Nebîl Ṭarîfî, Beyrut: Dâru Sâdir, 1999.
- İbn Rabî'a, Ebû Leylâ Muhelhil. *Dîvânu Muhelhil b. Rebîa*. Thk. Ṭalâl Ḥarb. Kahire: Dâru'l-'Âlemiyye, ts.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdirrahmân İbrâhîm. *Mu'cemu't-tevḫîd*. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kabes, 2014.
- İbn Sîde, Ebu'l-Ḥasen Ali b. İsmâîl el-Mursî. *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*. Thk. Abdulḥamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Ya'fer, Esved. *Dîvânu Esved b. Ya'fer*. Thk. Nûrî Ḥammûdî el-Ḳaysî. Bağdat: Vizâretu's-Seḳâfeti ve'l-İ'lâm, 1970.
- İbnu'l-Ebraş, Ebû Ziyâd 'Ubeyd. *Dîvânu'Ubeyd İbnu'l-Ebraş*. Thk. Eşref Aḥmed 'Adere. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994.
- İbnu'l-Verd, 'Urve. *Dîvânu 'Urve İbni'l-Verd*. Thk. Esmâ' Ebû Bekir Muḥammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbnu's-Sikkî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *el-Elfâz*. Thk. Faḥruddîn Ḳabâve. Beyrut: Mektebetu Lübnan, Nâşirûn, 1998.

- İbnu's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *İşlâhu'l-mantık*. Thk. Muhammed Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002.
- İbnu's-Şeceri, Ebu's-Sa'âdât Hibetullâh b. 'Ali. *el-Emâlî*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1991.
- Kelbî, Ebu'l-Munzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-. *el-Aşnâm*. Thk. Aḥmed Zeki Paşa, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1995.
- Kurâ'un-neml, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan el-Hunâî. *el-Munecced fi'l-luğa*. Thk. Aḥmed Muhtâr Ömer-Ḍâhî Abdalbâkî. Kahire: Alemlü'l-Kutub, 1988.
- Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed el-. *Mu'cemu's-şu'arâ'*. Thk. Fritz Krenkow. nşr. Mektebetu'l-Kudsî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982
- Meşe, Ramazan. "Câhiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı-". *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (Haziran 2021), 197-227.
- Muştafâ, İbrâhîm vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.
- Reşîd, Nâsır b. Sa'd er-. *Sûku Ukâz fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm târihuhu ve neşâtuhu ve mevki'uhu*. Kahire: Dâru'l-Enşâr, 1977.
- Sehâvî, Ali b. Muhammed 'Alemlü'd-dîn es-. *Sifrü's-sa'âde ve sefirü'l-ifâde*. Thk. Muhammed ed-Dâlî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-. *el-Haşâişu'l-Kubrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Şeybânî, Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-. *Kitâbu'l-Cîm*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. 3 Cilt. Kahire: el-Matabî'ul-Emîriyye, 1974.
- Şattî, Abdulfettâh Abdulmuhsin eş-. *Şu'arâu İmâratu'l-Hîre fi'l-'Aşri'l-câhilî*. Kahire: Dâru Kubâ', 1998.
- Şementri, el-A'lem. *Şi'ru Zuheyr b. Ebi Sulmâ*. Thk. Faḥruddîn Ḳabâve. Beyrut: Dâru'l-İfâk el-Cedide, 1980.
- Ṭâî, Ebû Seffâne Hâtîm b. Abdillâh et-. *Dîvânu Hâtîmi't- Ṭâî*. Thk. Abdurrahmân el-Mustâvî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Teḡlibî, Amr b. Kulşûm et-. *Divanu Amr b. Külsûm et-Teḡlibî*. Thk. İmîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabi, 2006.
- Tülücü, Süleyman. "Muallakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/308-310. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Tümer, Günay. "Din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/312-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yalar, Mehmet. "Din Faktörü Işığında Câhiliye Şiirine Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran 2006),- .
- Yemût, Beşîr. *Şâ'irâtu'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Ehliyye, 1934.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. Muştafa Hicâzî. 40 Cilt. Küveyt, Müessesetü'l-Küveyt li't-takaddumi'l-'ilmî, 2001.
- Zekeriyyâ, Ebû Bekir Muhammed. *eş-Şirk fi'l-ḳadîm ve'l-ḥadîs*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2000.
- Zu'l-İşba', Hursân b. Hârîse el-'Advânî. *Dîvanu Zî'l-İşba' el-'Advânî* Thk. Abdulvahâb Muhammed Ali el-'Advânî- Muhammed Nâif ed-Duleymî. Nşr. Vizâretü'l-E'lâm. Musul: Matbaatu'l-Cumhûr, 1973.
- Zubyânî, Ebû Umâme Ziyâd b. Muâviye Nâbiğa ez-. *Dîvânu'n-Nâbiğa ez-Zubyânî*. Thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. Kahire: Daru'l-Me'ârif, ts.

Hidâne Konusu Bağlamında Mâlikî Mezhebi ve el-Müdevvenetü'l-üsrâ'nın Karşılaştırılması

A Comparison of the Malikî Sect and al-Mudawwana al-Usrâ in the Context of the Issue of Custody (Hidāna)

Yakup DALMIZRAK

ORCID: 0000-0001-9672-8431 | E-Posta: ydalmizrak1683@gmail.com

Arş. Gör., Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı
Res. Assist., Hakkari University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Hakkari, Türkiye
ROR ID: [00nddb461](https://orcid.org/00nddb461)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Dalmızrak, Yakup. "Hidâne Konusu Bağlamında Mâlikî Mezhebi ve el-Müdevvenetü'l-üsrâ'nın Karşılaştırılması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 291-315. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1244184>

Date of Submission (Geliş Tarihi)	29. 01. 2023
Date of Acceptance (Kabul Tarihi)	14. 04. 2023
Date of Publication (Yayın Tarihi)	15. 09. 2023
Article Type (Makale Türü)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized - Two External (İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme).
Ethical Statement (Etik Beyan)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).
Plagiarism Checks (Benzerlik Taraması)	Yes (Evet) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest (Çıkar Çatışması)	The author(s) has no conflict of interest to declare (Çıkar çatışması beyan edilmemiştir).
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (Finansman)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır).
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır).

Özet

Klasik fıkıh, insanın doğumundan ölümüne kadar hayatın her alanında karşılaştığı problemlere çözüm sunmak için şer'î deliller çerçevesinde belli başlı düzenlemeler yapmıştır. Bunların başında, Modern dönemde medeni hukukun bir alt dalı olan aile hukuku bünyesinde ele alınan, bireyin içinde doğduğu, yetiştiği ve topluma entegre olduğu aile ile alakalı düzenlemeler gelmektedir. Bireyin hayatında önemli bir dönüm noktası olan aile, nikâhla kurulur. Sahih nikâhla kurulan evlilik birliğinde doğan çocukların bütün temel ihtiyaçları, nikâh bağı devam ettiği sürece ebeveynin uhdesinde görülmüştür. Boşanma ya da ebeveynen biri yahut her ikisinin vefat etmesi ile korumasız kalan çocukların sağlıklı bir şekilde yetişmeleri, temel ihtiyaçlarının karşılanması ve oluşabilecek herhangi bir mağduriyetin ilk andan itibaren önlenmesi için varsa ebeveyne yoksa onların yakın akrabalarına bazı haklar tanınmıştır. Klasik fıkıh kitaplarında nikâh, talâk, velâyet ve nafaka gibi kanunlarla birlikte ele alınan hidâne, ebeveynin boşanma veya vefatı durumunda bakıma muhtaç kalan çocukların barınma, eğitim, mesken, nafaka ve öz bakım gibi temel ihtiyaçlarının sağlanmasına ilişkin hükümleri konu edinmektedir. Söz konusu bölümde, çocuğun bakımını kimin üstleneceği, bakımı üstlenen kişinin taşıması gereken niteliklerin neler olacağı, hangi durumlarda bu hakkın kaybedileceği, bakımın süresi, hidânenin prensipte kimin hakkı olduğu gibi sorulara cevaplar aranmaktadır. Bu çalışmada zikredilen sorular bağlamında yaygın amelî mezheplerden biri olan Mâlikî mezhebi ile 2004 yılında Fas Aile Hukuku alanında reform niteliğinde olan *el-Müdevvenetü'l-üsrâ* adlı kanun metninde alınan kararların karşılaştırılması hedeflenmektedir. Bu karşılaştırma ile modern dönemde yürürlüğe giren kanunun Mâlikî mezhebine ne derecede bağlı kaldığı ve hangi hükümlerde mezhepten ayrıldığı hususlarında bir çerçeve sunulması ve böylece nüfusunun hemen tamamı Müslüman olan ve çoğunluğu Mâlikî mezhebine mensup Fas'ta mezhep görüşlerinin ve dolaylı olarak modern çağda yaygın olarak vurgulanan eşitlik, hürriyet, insan hakları ve kadın hakları gibi kavramların yeni kanundaki etkisi hakkında fikir vermesi beklenmektedir. Çalışmada Mâlikî mezhebinin meşhur eserlerine başvurularak öncelikle mezhebin görüşleri işlenmiş; akabinde kanun metninin hükümleri, kanun metnine yazılan şerhler ve kanun üzerine oluşan tâlî kaynaklardan istifade edilerek aktarılmıştır. Bununla beraber ulaşılabilen Fas Yargıtay Mahkemesi'nin icthatları, yerel ve istinaf mahkemelerince alınan kararlar işlenerek bir mukayese yapılmıştır. Çalışmanın sonucunda kanunda alınan kararlarda genellikle mezhep görüşlerine bağlı kalındığı; ancak bazı konularda mezhepten ayrıldığı görülmüştür. Kanun, dağılan ailede çocuk ve ebeveyne bazı yeni haklar tanımıştır. Çocukların maslahatını ön planda tutarak ebeveyn ve diğer akrabalar hakkında mezhebin görüşlerinden farklı bazı kararlar almıştır. Söz gelimi çocuğu yedi yaşından küçük olan annenin evlendiği takdirde hidâne hakkının devam edeceği en radikal kararlardan birisidir. Bu doğrultuda ailenin diğer figürü babaya da örneğin anneanneden hemen önce hidâne hakkı tanınmıştır. Çekirdek aile dışında sadece anneannenin hidâne hakkı devam ettirilmiş, onun dışındaki kimselere ihtiyaç durumunda hidâne hakkının tanınması mahkemeye tevdi edilmiştir. Ayrıca kanun, kendi içerisinde boş kalan alanlarda Mâlikî mezhebine ait hükümlerin bağlayıcı olduğunu tasrih ederek mezheple bağlantısını koparmamıştır. Ayrıca araştırma sonucu mezhepten farklı olarak kanunun uygulayıcısı olan mahkemelerin hidâneyi çocuk hakkı olarak görüp aldıkları kararlarda mutlak bir biçimde çocukların maslahatını önceledikleri sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Mâlikî Mezhebi, el-Müdevvenetü'l-üsrâ, Hidâne, Çocuk Hakkı.

Abstract

Classical Fiqh has established certain rules within the framework of shar'ī evidence to provide solutions to the problems that arise in all areas of life, from birth to death. At the forefront of these are the regulations relating to the family in which the individual was born, raised, and integrated into society, which is considered within the framework of family law, a subdivision of civil law in the modern era. The family, which is an important turning point in the life of the individual, established by marriage contract (nikāh). All the basic needs of children born in a marriage union established with a valid marriage contract are under the responsibility of the parents as long as the marriage contract remains valid continues. To ensure the healthy upbringing of children left unprotected in a family that has broken up due to the divorce of the parents or the death of one or both parties, to meet their basic needs, and to prevent any possible victimization from the outset, certain rights have been granted to the parents, if there are any, or to their close relatives, if there are none. Custody (hidāna), which is handled as a section under topics such as marriage contract, divorce (talāq), custody, and alimony in classical fiqh books, deals with the provisions regarding the provision of basic needs such as shelter, education, housing, alimony, and care of children who require care due to the divorce of their parents or the death of one of them. In this section, answers are sought to questions such as who should take care of the child, what qualifications the person taking care of the child should have, in what cases this right can be lost, the duration of care, and who is entitled to custody in principle. In the context of the questions mentioned in this study, it aims to compare the decisions taken in the text of the law (ḳanūn) called al-Mudawwana al-usrā, which is a reform in the field of Moroccan Family Law in 2004 with the Mālikī sect. This comparison aims to provide a framework for the extent to which the law enacted in the modern era adheres to the Mālikī sect and in which provisions it departs from it, and it is also expected that this comparison will give an idea of the impact of the sect's views and, indirectly, of concepts such as equality, freedom, human rights, and women's rights, which are widely emphasized in the modern era, on the new law in Morocco, a country whose population is almost entirely Muslim and the majority of whom belong to the Mālikī sect. In the essay, the views of the sect were processed by referring to the high representative works of the Mālikī sect, and then the provisions of the law text were conveyed by making use of the annotations written on the text of the law and the secondary literature on the law. In addition, a comparison was made by analyzing the case law of the Moroccan Court of Cassation and the decisions taken by the local and appeal courts. As a result of the study, it has been seen that the decisions taken in the law generally adhere to the sect's views but differ from the sect in some issues. The law recognised some new rights for children and parents in a dissolved family. By prioritising the welfare of the children, it made some decisions about parents and other relatives that differed from the views of the sect. For example, one of the most radical decisions is that the mother whose child is under the age of seven will continue to have the right of custody if she marries. Accordingly, the father, the other figure of the family, was granted the right to custody just before the grandmother, for instance. Apart from the nuclear family, only the grandmother's right to custody was maintained in the law, and the granting of custody to others was entrusted to the court in case of need. However, the law did not break its connection with the sect by stating that the provisions of the Mālikī sect were binding in the areas that remained unaddressed. In addition, the study concluded that, unlike the sect, the courts, which were the enforcers of the law, considered custody a child's right and prioritized the best interests of children in their decisions.

Keywords: Islamic Law, Mālikī Sect, al-Mudawwana al-usrā, Custody (Hidāna), Child's right.

Giriş

Hidâne, el-hıdn (الْحِضْنُ) kelimesinden türeyen bir mastardır. Sözlükte kucak, bir şeyin yanları, kuşun yumurtalarını kanatlarının altına alması ve annenin çocuğunu bağrına basması gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹ İslâm hukukunda ise kelimenin sözlük anlamları ile bağlantılı bir şekilde genel olarak “çocuğun bakımını üstlenmek” anlamıyla kavramlaşmıştır. Mâlikî mezhebinde hidâne “Çocuğun evi, bakımı, yiyeceği, giyimi, yatacağı yeri ve beden temizliği konusunda korumaya almak.” şeklinde Ebü'l-Velîd el-Bâcî (öl. 474/1081) tarafından tanımlanmış ve bu tanım mezhebin geç dönem eserlerinde yaygın bir şekilde kullanılmıştır.² Hidâne hakkına sahip olan kişi kanunî olarak çocuğun bedensel ve ruhsal ihtiyaçlarını karşılama, güvenliğini sağlama ve eğitimini üstlenme gibi hak ve sorumluluklara sahip olmaktadır. Bu hakka sahip olan kişiye de hâdin/hâdine denilmiştir.³ Hidâne konusu klasik fıkıh eserlerinde genellikle ilişkili olduğu nikâh, velâyet, nafaka veya talâk (boşanma) gibi konuların alt başlığında incelenmektedir.⁴

Bu çalışmada hidâne konusu bağlamında Mâlikî mezhebinin görüşleri ile *el-Müdevvenetü'l-üsrâ*'da alınan kararların karşılaştırılması hedeflenmektedir. Bu sayede nüfusunun hemen tamamı Müslüman olan ve çoğunluğu Mâlikî mezhebine bağlı olan⁵ Fas'ın adalet sisteminde mezhep görüşlerinin ne derece etkili olduğu hakkında fikir vermesi amaçlanmaktadır. Söz konusu kanun, Fas'ın, 1956 yılında Fransız sömürgesinden çıktıktan sonra bağımsız hukukunu oluşturmaya başlamasıyla ortaya çıkan, 1957 ve 1993 yıllarında yapılan aile hukuku reformlarının sonucusudur. 2004 yılında yapılan bu reform, Fas Yüksek Mahkeme üyesi tarafından “sosyal devrim” olarak nitelendirilmiştir.⁶ Bu kanun,

¹ Ebû Abdullâh er-Rekbî el-Battâl, *en-Nazmü'l-Musta'zeb fi tefsîri garîbi elfâzi'l-Mehezzeb*, thk. Mustafâ Abdulhafîz Sâlim (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1991), 2/229; Neşvân b. Saîd el-Yemenî el-Himyerî, *Şemsü'l-'ulûm ve devâu kelâmi'l-Arab min el-kulûm*, thk. Huseyn b. Abdullâh el-'Umerî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1999), 3/1488; Ebü'l-Fadl Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 13/123.

² Ebû Abdullah Muhammed İbn Arefe, *el-Muhtasarü'l-fikhî*, thk. Hafiz Abdurrahman Muhammed Hayr (Dubâi: Mü'essesetü Halef Ahmed, 2014), 5/49; Şemseddin Ebû Abdullah el-Hattâb er-Ru'aynî, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 2/214.

³ Ali Bardakoğlu, “Hidâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998); İrem Karakoç, “Bir İslâm Hukuku Müessesesi Olan Hidâne Hakkının ve Osmanlı Aile Hukuku'nda Uygulanışının İzmir Şer'iyye Sicillerinde Yer Alan Bir Karar Örneği Üzerinden İncelenmesi”, *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 19/3 (Temmuz 2015), 155.

⁴ Canan Tatar, “İslâm Hukukundaki Hidâne Müessesesinin Günümüz Uygulaması ile Mukayesesi”, *Kadın ve Demokrasi Derneği* 4/1 (Temmuz 2018), 87.

⁵ Sırrı Erinç, “Fas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/187.

⁶ Katie Zoglin, “Morocco's Family Code: Improving Equality for Women”, *Human Rights Quarterly* 31/4 (2009), 965-967.

evliliğin geçerlilik şartları, evliliğin kanunla kurulup sona erdirilmesi, boşanma, ebeveynle çocuk arasındaki ilişkiler, hidâne ve velâyet vs. hakların kurulması, kısıtlanması ve sona erdirilmesi gibi konuları içerir.⁷

Araştırma sonucunda ülkemizde bu konu hakkında doğrudan yapılan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır.⁸ Arap dünyasında ise mukayeseli çalışmalar yapılmışsa da konu ile alakalı herhangi bir çalışma tespit edilmemiştir.⁹ Batıda yapılan çalışmalarda kanunda alınan kararlar değerlendirilmişse de 2004 tarihli Ahvâl-i Şahsiye Kanunu ile Mâlikî mezhebini mukayese eden bir çalışmaya rastlanmamıştır.¹⁰

Çalışmada karşılaştırmanın sağlıklı bir şekilde yapılması için kaynak olarak Mâlikî mezhebinin temsil gücü yüksek klasik fıkıh eserleri kullanılacaktır. Özellikle ilk kaynaklar ve daha sonra Halîl b. İshâk'ın (öl. 776/1374) *el-Muhtasar* adlı eseri ve bu esere yazılan şerh ve hâşiyeler kullanılacaktır. Mezhep görüşlerini yansıtan metinler dışında Fas medeni hukukunda alınan hükümler için ise *el-Müdevvenetü'l-üsrâ*, ona yazılmış şerhler ve ulaşabildiğimiz Fas Yargıtay ve mahkeme kararları kullanılacaktır.¹¹

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Nik L Tzianoudaki, "The 2004 Moroccan Family Code: An Innovation in Progress Issues of Private International Law", *Annales de La Faculté de Droit d'Istanbul* 57 (2008), 346.

⁸ Ülkemizde hidâne üzerine yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Mustafa Bakır, "İslam hukukunda hidâne", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 1986), 259-289; Hatice Ötegeçeli, *İslam hukuku açısından velâyet ve hadâne ilişkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020). Fas dâhil belli başlı ülkelerin kanunlarının incelendiği çalışma için bk. Ahmet Temel (ed.), *İslam Ülkelerinde Aile Hukuku Uygulamaları* (Kayıhan Yayınları, 2020).

⁹ Arap dünyasında yapılan karşılaştırmalı çalışmalar için bk. Ayide Süleyman Ebû Sâlim, *el-Hidâne fi'l-fikhi'l-İslâmî ve kânûnî'l-ahvâlî's-şahsiyyeti'l-Filistinî* (Filistin: el-Câmiatü'l-İslamiyye, Yükek Lisans Tezi, 2003); Hasan Muhammed Ebsiyye Seccâl, *el-Hidâne fi'l-fikhi'l-İslâmî ve kânûnî'l-üsreti'l-Cibutî* (Sudan: Camiatu Ummu Derman el-İslamiyye, Yükek Lisans Tezi, 2013); Berekat Mervan - Şerif Abdugani, *el-Hidâne fi'l-fikhi'l-İslâmî ve kanuni'l-üsreti'l-Cezâirî* (M'sila: Camiatu Muhammed Budiyaf, Yükek Lisans Tezi, 2020); Meryem el-Kenderî, "Ahkâmü'l-hadâne dirâseten mukâreneten mâ beyne'l-fikhi'l-Mâlikî ve'l-kânûnî'l-Kuveytî", *Ulûmu's-şerîati ve'l-kânûn* 47/4 (2020), 250 vd.

¹⁰ 1958 yılında Fas Aile Hukukunu konu edinen çalışma için bk. J. N. D. Anderson, "Reforms in Family Law in Morocco", *Journal of African Law* 2/3 (1958), 146-159. Modern Fas ve Tunus Aile Hukuku karşılaştırması ve genel değerlendirmeler için bk. Mounira M. Charrad, *Family Law Reforms in the Arab World: Tunisia and Morocco* (New York: Undesa, 2012). Fas Aile Hukuku'ndaki reformlar hakkında genel değerlendirmeler için bk. European Institute of the Mediterranean, (IEMed) "Reforms in Family Law in the Maghreb" (Erişim Tarihi: 08 Ocak 2023); Jamal J. Nasir, *The status of women under Islamic law and modern Islamic legislation* (Leiden; Boston: Brill, 2009), 183 vd.; Zoglin, "Morocco's Family Code", 965 vd.

¹¹ el-Müdevvenetü'l-üsrâ (MU), el-Hükümetü'l-Mağribiyye (2004), 70.03.

1. Hidâne Hakkında Genel Hükümler

Hidâne müessesesi hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de özel olarak tahsis edilen bir âyet olmasa da dolaylı âyetler bulunmaktadır.¹² Bu âyetler dışında sünnet ve icmâdan deliller getirilmektedir.¹³ İbn Rüşd (öl. 595/1198) ve el-Mutîfî (öl.570/686) küçük çocukların korunması hakkında icmâ olduğunu söylerler. Onlara göre küçük çocuklar yaratılış olarak zayıf olup bakıma muhtaç olduğu için kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek yaşa gelinceye kadar bakımlarının üstlenilmesi gerekmektedir. Bu da farz-ı kifâye olup birinin yapmasıyla diğerlerinden düşer.¹⁴ Mâlikî mezhebinde kabul edilen görüşe göre ebeveyn, emzirme çağındaki çocuğun temel ihtiyaçlarını karşılamada sorumluluk sahibidir. Ebeveyninin ya da ikisinden birinin vefat etmesi veya boşanmaları durumunda çocukların bakımını kimin üstleneceği hususunda hidâne hükümleri devreye girmektedir.

el-Müdevvenetü'l-üsrâ'da¹⁵ hidâne, "Çocuğu zararlı şeylerden korumak, terbiye ve maslahatı için gerekli olan şeyleri yerine getirmek" şeklinde tanımlanmıştır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere bu hakkı bulunan kimsenin elinden geldiği kadar çocuğun beden ve ruh sağlığı için tüm gereklilikleri yerine getirmesi gerekir. Aynı şekilde şer'î nâibin¹⁶ yokluğunda ya da maslahatının yok olacağından korkulduğunda, hidâne sahibinin çocuğun maslahatını koruması beklenmektedir.¹⁷ Bununla beraber çocuğun bakımı, anne baba hayatta olup evlilik birliği devam ettiği sürece her ikisinin sorumluluğundadır.¹⁸ Bu maddelerde geçen hükümler mezhebin geç dönem eserlerinde sık sık atıf yapılan Bâcî'nin tanımından izler bulundurmaktadır. Zikredilen hükümler kıyaslandığında çocuğun yeme-içme, barınma ve güvenliğini sağlama konusunda mezhep ve kanunun ortak görüşte olduğu söylenebilir.

Mâlikî mezhebinde tercih edilen görüşe göre erkek çocuğun hidâne süresi deli ya da müzmin bir özrünün olmaması şartıyla ergenlik çağına kadardır. Kız çocuklarda ise bu süre

¹² Bardakoğlu, "Hidâne". İbn Rüşd, İsrâ 17/24, Bakara 2/233, Kasas 28/12-13 gibi âyetleri hidâne için delil olarak kullanmaktadır. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimâtü'l-mumehhidât*, thk. Muhammed Huccî (Beyrut: 1988), 1/562-563.

¹³ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mumehhidât*, 1/562-564.

¹⁴ Ru'aynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/214; İbn Arefe, *el-Muhtasar*, 5/49.

¹⁵ Bundan sonraki kullanımlarda *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* ile karışıklık olmaması için "müdevvene" şeklindeki kısaltması yerine *kanun* kelimesi kullanılacaktır.

¹⁶ Şer'î nâib hayatta olduğu sürece babadır. *el-Müdevvenetü'l-üsrâ*'da şer'î naiplik sıralaması şu şekildedir: 1-Rüşd sahibi baba, 2-Babanın yokluğunda ya da ehliyetini kaybettiğinde rüşd sahibi anne, 3- Babanın vasisi, 4- Annenin vasisi, 5-Kâdı, 6-Kâdının yetkilendirdiği kimse. Bk. MÜ, md. 231.; Muhammed eş-Şâfî, *ez-Zevâc ve inhilâlühü fi'l-Müdevveneti'l-üsrâ* (Marakeş: y.y., ts.), 294.

¹⁷ MÜ, md. 163.

¹⁸ MÜ, md. 164.

nikâhlanıp zifafa girmekle sona ermektedir. Şayet kız çocuğu nikâhlanıp ilişkiye girmeden boşanırsa hidânesi devam eder. Yani sadece akit ve boşanma ile hidâne hakkı düşmez.¹⁹ Mezhebin bu görüşüne karşılık kanunda kız ve erkek çocukların hidâne süresi kanunî olarak rüşd çağına ermesiyle son bulur.²⁰ Mâlikî mezhebinde değinilmeyen ancak kanunda kız ve erkek çocuklarına, on beş yaşına geldiklerinde diledikleri ebeveynin yanında kalmaları onların yokluğu durumunda ise şer'î nâibin izni ve maslahata aykırı olmadığı takdirde diledikleri bir akrabalarını seçebilme hakkı tanınmıştır.²¹ Burada hidâne süresi ve çocuğa ebeveyn tercih edebilme yetkisi verme konularında, kanunun mezhepten ayrıldığı görülmektedir.

Mezhebin tercih edilen görüşüne göre, çocuğu teslim alınca nafaka, giyim ve mesken gibi ihtiyaçlarının karşılanması, okula gönderilmesi ya da eğitici/öğretici tutulması babanın sorumluluğundadır. Baba zengin ise ihtiyaç durumunda hizmetçi tutabileceği²² gibi anne dâhil hiç kimseyi çocuğun nafakasını sağlamaya zorlayamaz.²³ Bu konuda kanunun mezheple paralel hükümler taşıdığı görülmektedir. Buna göre kanunda alınan kararlar şu şekildedir:

“Anne, baba ya da şer'î nâib çocuğun temel ihtiyaçlarını karşılama, terbiye ve eğitimine özen göstermelidir. Mahkeme çocuğun maslahatı icabıyla aksi bir hükümde bulunmadığı takdirde çocuk annenin evinde kalmalıdır. Anne dışındaki hidâne sahibi çocuğun günlük işlerini ve eğitimini takip etmelidir. Eğer hidâne sahibi ile şer'î nâib arasında bir anlaşmazlık çıkarsa durum mahkemeye taşınır ve çocuğun maslahatı yönünde karar alınır.”²⁴

Burada alınan kararlar ve mezhep görüşleri kıyaslandığında çocuğun eğitimi hakkındaki benzerlik dikkat çekmektedir. Bu konuda kanunun mezhepten etkilendiği rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca erken dönemden itibaren çocuğun eğitim hakkına gösterilen özen kayda değerdir. Şunu belirtmek gerekir ki kanunda her durumda çocuğun maslahatı mutlak bir şekilde öncelenmekte ve aşağıda da geleceği üzere mahkemeye intikal eden olayların hemen hepsinde çocuğun maslahatı gözetilerek karar alınmaktadır.

¹⁹ Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ's-Şerhî'l-kebîr* (b.y.: y.y., ts.), 2/526.

²⁰ MÜ, md. 166.

²¹ MÜ, md. 166.

²² Ebû Saîd İbnü'l-Berâzî, *et-Tehzîb fî ihtisârî'l-Müdevvene*, thk. Muhammed el-Emîn (Dubâi: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002), 2/402; Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî*, 2/527.

²³ İbnü'l-Berâzî, *et-Tehzîb*, 2/402.

²⁴ MÜ, md. 169.

2. Hidâne Hakkı

Hidâne hakkının öncelikle kime ait olduğu, üzerinde önemle durulan konulardandır. Mâlikî mezhebinin genel görüşüne göre babanın vefatı ya da boşanma durumunda hidâne hakkı anneye aittir. Mezhep kaynaklarında boşanma durumunda hidâne hakkının ebeveynen kimin hakkı olduğu meselesi tartışılırken şu hadis delil olarak kullanılmaktadır: oğlunu kendisinden almak isteyen kocası hakkında şikâyetle bulunan kadına Hz. Peygamber; “*Evlendiğin takdirde sen ondan daha hak sahibisin.*” buyurmuştur.²⁵ Bu rivâyete dayanarak nikâhlanıp cinsel ilişkiye girmediği sürece hidâne hakkının anneye ait olduğu hükmü çıkarılmıştır. Bunun gerekçesi olarak, annenin çocuğun maslahatlarını gözetme hususunda baba dahil herkesten daha özenli olduğu gösterilmiştir. Rivâyette de geçtiği üzere nikâhlandığı takdirde annenin hidâne hakkını kaybedeceği Mâlikî mezhebinde baskın görüştür.²⁶ Annenin nikâh sebebiyle düşen hidâne hakkının, ikinci kocası vefat ettiği ya da boşandığı zaman geri dönüp dönmeyeceği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu durumda hidâne hakkının geri dönmeyeceğini kabul eden görüşün *el-Müdevvenetü'l-kübrâ'* da serdedilen görüşle paralel olduğu ve sahih olanın da bu olduğu ifade edilmektedir. Ancak İbn Ebî Hazîm (öl. 184/800), Muğîre (öl. 186/802) ve İbn Dinâr'a (öl. 212/828) göre hidâne hakkı ikinci eşin vefatı ya da boşamasıyla geri döner. Bunlara göre nikâh karşı konulamaz zaruri bir ihtiyaçtır. Nikâhla söz konusu olan hak kaybı tıpkı hastalık ya da sütün kesilmesiyle oluşan ârızî bir engel gibidir. Bu engel ortadan kalktığında hak geri döner.²⁷ Mezhepte bununla irtibatlı olarak hidânenin çocuk hakkı mı yoksa anne hakkı mı olduğu tartışması bulunmaktadır.²⁸ Bu konuda İmâm Mâlik'ten iki rivâyet aktarılmıştır. Mâzerî (öl. 536/1141) ve daha başka âlimler İmâm Mâlik'ten her ikisinin hakkı olduğunu söyleyen üçüncü bir rivâyet daha aktarmaktadırlar.²⁹ Hidânenin anne hakkı olduğunu düşünenler yukarıda zikri geçen rivâyeti esas alırken, çocuk hakkı olduğunu düşünenler ise bununla amaçlananın çocuğun korunması ve maslahatı olduğuna dayanırlar. Nitekim anne

²⁵ Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 2/262; Ebû Muhammed el-Kâdî Abdülvehhâb, *el-Me'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîş Abdülhak (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.), 2/940.

²⁶ Abdülvehhâb, *el-Me'ûne*, 2/940-941.

²⁷ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Hâcî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 5/220, 221.

²⁸ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 5/221.

²⁹ Ebû Muhammed Abdülazîz b. İbrâhîm et-Temîmî, *Ravdatü'l-müstebîn fi Şerhi Kitâbi't-telkîn*, thk. Abdullatîf Zikâg (b.y.: Dâru İbn Hazm, 2010), 2/881.

evlendiğinde hidâne hakkının elinden alınması da bunu göstermektedir.³⁰ Bununla beraber mezhebin meşhur görüşüne göre hidâne anne hakkıdır. Anne dilerse hakkından vazgeçebilir. Hatta annenin hidâne hakkıyla muhâle'a yapabileceği, ivazlı ya da ivazsız hakkından vazgeçebileceği aktarılmaktadır.³¹ Hidâneyi çocuk hakkı olarak görenler ise bununla kadının muhâle'a yapamayacağını; çünkü başkasının malı ile muhâle'a yapılamayacağını söylemektedirler. Bunlarla beraber anne, bir özür sebebiyle hakkından vazgeçerse özü kalktığı anda hakkını talep edebilir. Ancak keyfi olarak hakkından vazgeçtiği takdirde tekrar hak iddia edemez.³²

Kanun metni incelendiğinde hidânenin anne hakkı olduğu konusunda mezheple ittifak içerisinde olduğunu söylemek zordur. Ancak annenin hakkının düşmesi konusunda mezhepten net bir şekilde ayrıldığı görülmektedir. Bu hususta alınan kararlar şu şekildedir:

“Anne evlense bile şu durumlarda hidâne hakkı düşmez:

- a) *Eğer çocuk yedi yaşını aşmamış ya da annesinden ayrılmakla kendisine bir zarar dokunacaksa;*
- b) *Çocuğun bir özü var ve anne dışındaki kişiler için bir meşakkat olacaksa;*
- c) *Eğer evlendiği kimse çocuğun mahremi ya da çocuğun şer'î nâibi ise;*
- d) *Kendisi şer'î nâib ise. Anne evlendikten sonra baba çocuğun mesken ihtiyaçlarını ve hidâne ücretini ödemekten muaf olur. Ancak çocuğun nafakasını sağlamak baba üzerinde devam eder.”³³*

Mezhebin baskın görüşüne göre annenin evlendikten sonra hakkı düşerken kanunda bu hak çocuk yedi yaşına gelene kadar devam etmektedir. Mahkeme alınan kararlarda kanuna bağlı kalmıştır. Söz gelimi Fas'ın Ucdâ kentinde 2006 yılında İstinaf Mahkemesi'nin aldığı kararda beş yaşını geçmeyen çocuğun hidânesi kanununun 175. maddesi delil gösterilerek, maslahata daha uygun olduğu gerekçesiyle anne yabancı biri ile evlense dahi hidânenin annede kalmasına karar verirken³⁴ 2005 yılında Jadida İstinaf Mahkemesi'nde, çocuğu on yaşını geçen kadının yabancı biri ile evlenmesi halinde hidâne hakkının düşürülmesine hükmetmiştir.³⁵

Kanunda yer alan *“Anne ve çocuğun ayrılmasıyla çocuğa zarar gelmesi”* kaydı ise mezhep görüşü ile paraleldir. Çünkü mezhepte de eğer çocuk anne dışında kimseyi

³⁰ Abdülvehhâb, *el-Me'ûne*, 2/940.

³¹ Şemseddîn Ebû Abdullah el-Hattâb er-Ru'aynî, *Tahrîrû'l-keîâm fî mesâîli'l-iltizâm*, thk. Abdusselam Muhammed eş-Şerîf (Lubnân: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1984), 207.

³² Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî' fî fihri'l-İmâm Mâlik b. Enes*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 1/436.

³³ MÜ, md. 175.

³⁴ Ucdâ Bölge Adliye Mahkemesi, K. 2006/239 (22 Mart 2006).

³⁵ Jadida Bölge Adliye Mahkemesi, K. 2005/06-362 (30 Mayıs 2005).

emmiyorsa hidâne hakkı devam etmektedir. Bu da en azından emzirme süreci boyunca evlense bile, çocuğun anne ile kalacağına işaret etmektedir. Ayrıca mezhepte mutlak nikâh, hakkın düşmesi için yeterli görülmemiş, zifaf şartı da koşulmuştur. Kanunda ise böyle bir ayırım yapılmamıştır. Diğer bir husus ise farklı görüşler olsa da mezhebin meşhur görüşüne göre nikâh ve zifaf sonrasında düşen hak, talâk ya da vefatla geri dönmezken kanunda bu hakkın geri dönebileceği karara bağlanmıştır.³⁶ Burada mezhep görüşünden farklı bir tutum benimsendiği göze çarpmaktadır. Ancak kanun, oluşabilecek herhangi bir olumsuzluğu önlemek adına bu hükmü açıkta bırakmayarak “*Mahkeme, çocuğun maslahatını dikkate alarak dönen hakkı gözden geçirebilir.*”³⁷ şeklinde bir kayıt koymuştur. Fas Yargıtay hükümleri incelendiğinde kanunda belirtilen yönde bazı kararlar alındığı görülmektedir. 26/10/2021 tarihinde alınan 22361 referanslı 485/2 no’lu kararda anneye bağımlı olan yahut anneden ayrıldığı takdirde bir problem yaşamasının öngörülmesi bilirkişi raporuyla tespit edilen çocuğun annede kalmasına hükmedilmiştir.³⁸ Yine 2016 yılında alınan 541 no’lu kararda çocuğun ifadesine dayanılarak annesine ihtiyaç duyduğu, annesinin yanında her türlü eğitim, sosyal vb. ihtiyaçlarının karşılandığı ve kendisinden ayrıldığı takdirde psikolojik sorunlar yaşayabileceği göz önünde bulundurularak çocuğun anne ile birlikte kalması kararlaştırılmıştır.³⁹ Bir diğer hükümde ise kadının evlenmesine rağmen çocuğun annesine ihtiyaç duyduğu gerekçesiyle babanın velâyeti alma talebi reddedilmiş ve kadının lehine hüküm verilmiştir.⁴⁰ Zikri geçen bu hükümlerde maslahat gereği annede kalan çocuğun yine aynı prensibe bağlı kalınarak anneden alındığı durumlar da olmuştur. 2006 yılında Hocaima kentinde İstinaf Mahkemesi’ne intikal eden bir olayda anne daha önce iki kızının hidânesinden vazgeçerek babalarında kalmaları üzerine anlaşmıştır. Ancak kadın daha sonra kız çocuklarının hidânesini alma konusunda herhangi ruh ve sinir hastalığı taşımadığını doktor raporuyla ispatlamış ve kız çocuklarının istinaftan önceki mahkemede kendi yanında kalmak istediklerini, kendilerine olan şefkat ve merhametini itiraf ettiklerini iddia etmiş olmasına rağmen mahkeme, çocukların babalarının yanında kalmalarına karar vermiştir. Mahkeme bu hükme, boşamadan itibaren erken yaşlardan beri çocukların babalarının yanında kaldığını ve zaten öğretmen olan babanın onların yetiştirilmesi, sorun ve

³⁶ MÜ, md. 170.

³⁷ Bk. MÜ, md. 170.

³⁸ Cour de cassation (Cass), K. 2021/485-2 (26 Octobre 2021).

³⁹ Cour de cassation (Cass), K. 2016/541 (19 Juillet 2016).

⁴⁰ Cour de cassation (Cass), K. 2011/139 (29 Mars 2011).

ihtiyaçlarını bilme, iyi bir şekilde yönlendirme, koruma ve terbiye etmede yetkin olduğunu, maslahatın da bunu gerektirdiğini gerekçe göstermiştir.⁴¹ Alınan tüm bu kararlardan çocuğun maslahatının mutlak bir şekilde öncelendiği apaçıktır. Buradan yola çıkarak mezhepte tartışılan “hidâne anne hakkı mı, çocuk hakkı mı” sorusunun kanundaki cevabını vermek mümkündür.

Anneden sonra hidâne hakkına anneanneninin sahip olduğu hususunda Mâlikî alimleri arasında ihtilâf yoktur.⁴² Anneanneden sonra hidâneye hak sahibi olanlar sırasıyla çocuğun teyzesi, annenin teyzesi, çocuğun babaannesi, babası, kız kardeşi ve halasıdır. Zikredilen kimselerden hiçbiri yoksa çocuğun asabesi⁴³ hak sahibi olur.⁴⁴ İmâm Mâlik’e nispet edilen bir görüşe göre teyze kızları, hala kızları ve çocuğun kardeşlerinin kızları için hidâne hakkı yoktur.⁴⁵ Halil b. İshâk ise erkek ve kız kardeşlerin kızları ya da bunlara denk olan kimsenin hidâne hakkının zâhir görüşe göre var olduğunu söyler.⁴⁶ Bu tartışma, “Bir kadının hidâne hakkına sahip olabilmesi için nesep yönüyle akraba veya evlenilmesi haram olan kimselerden biri olmalıdır.” şeklinde geliştirilen kaideden kaynaklanmaktadır. Örneğin teyze ve hala kızları evlenilmesi yasak olmadığı için, süt anne ise arada nesep bağı olmadığı için hidâne hakkına sahip değildir.⁴⁷

Hidânedede hak sahibi olan kadınların çocuğun mahremi olmayan biri ile evli olmaları durumunda hakları düşer.⁴⁸ Yine kadınlardan öz ve üvey kimseler arasında hidâne hakkının kime ait olduğu konusunda prensip olarak öz, üvey olana tercih edilmektedir.⁴⁹

Mezhepte anneanneden sonra baba mı yoksa çocuğun teyzesi mi hak sahibi olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. *Müdevvene’*de serdedilen görüşe göre teyze ve babaanne babadan önce gelir. İmâm Mâlik’e nispet edilen bir diğer görüşe göre baba, teyze ve babaanneden önce gelir. İbn Habîb es-Sülemî’nin (öl. 238/853) İmâm Mâlik’e nispet ettiği üçüncü görüşe göre baba, hidânedede zikredilen tüm kadınlardan sonra gelir. Dördüncü

⁴¹ Hocaima Bölge Adliye Mahkemesi, K. 2006/416 (13 Temmuz 2006).

⁴² İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü’l-mumehhidât*, 1/565.

⁴³ İslam hukukunda miras bırakana doğrudan ya da erkek vasıtasıyla bağlanan kişileri ifade eder. Burada çocuğun baba tarafından akrabaları kastedilmektedir. bk. Hayreddin Karaman, “Asabe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991).

⁴⁴ Halil b. İshâk el-Cündî, *el-Muhtasar*, thk. Ahmed Ca’ d (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2005), 139.

⁴⁵ Ebû Ömer İbn Abdülber, *el-Kâfi fi fıkhi ehli’l-Medîne*, thk. Muhammed el-Moritânî (Riyad: Mektebetu Riyâd el-Hadîse, 1400), 4/625; ‘Alî b. Muhammed Ebû’l-Hasan el-Lahmî, *et-Tabsire*, thk. Ahmed Abdülkerim Necîb (Katar: İdâretü’l-Evkâf ve’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 2011), 6/2558.

⁴⁶ Halil b. İshâk, *el-Muhtasar*, 139.

⁴⁷ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü’l-mumehhidât*, 1/564.

⁴⁸ İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 2/624-625.

⁴⁹ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü’l-mumehhidât*, 1/567.

görüşe göre ise baba teyzeden sonra babaanneden önce gelir.⁵⁰ Ancak belirtmek gerekir ki meşhur olan görüşe göre anne tarafından akraba olan kadınların hepsi babadan önce gelmektedir.⁵¹

Kanunda ise hidâne hakkı sıralaması mezhebin ayrıntılı tasnifinden farklılık arz etmektedir. Buna göre hidâneye hak sahibi olan ilk kişi annedir. Vefat ya da bir engel durumunda baba, o da yoksa anneanne hak sahibidir. Bu üçü dışında kimseye doğrudan hak tanınmamış, bunların yokluğunda durum mahkemeye intikal ederek, mahkemenin uygun bulunduğu, şartları taşıyan akraba ya da yabancı birinin atanması kararlaştırılmıştır. Bu şartları da sağlayan kimse bulunmaz ve mahkeme kimseyi seçmezse bu amaç için kurulmuş kurumlardan birini belirler.⁵² Görüldüğü üzere mezhep ve kanun arasında hak sahipleri ve sıralama konusunda ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Ancak kanun ilk olarak zikredilen üç kişiye hidâne hakkını doğrudan tanısa da mezhepte zikredilen sıralamayı tamamen yok saymamış ve mahkemenin takdirine bırakmıştır. Kanun, hidâne sahibini belirlerken şu şartları taşımasını kararlaştırmıştır: *“Mahkeme akrabalardan birini atarken çocuğun maslahatını en çok düşünme, ehliyet sahibi olma ve nafaka gereklerinden biri olan çocuğa uygun mesken hakkını sağlama cihetlerini dikkate alır.”*⁵³ Bu maddenin muhtevası dikkate alındığında aslında kanunun mezheple aynı kaygıyı taşıdığı yani çocuğun uygun kimselere teslim edilme hassasiyeti içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Kanunda geçen mahkeme ayrıntısına ayrıca vurgu yapmak gerekmektedir. Nitekim anlaşıldığı kadarıyla mezhepte, hâkime ancak anlaşmazlık durumunda başvurulabilirken kanunda anlaşmazlık dışında da mahkeme re'sen yetki sahibi olmaktadır. Anne-babadan ve anneanneden sonra hidâne sahibinin belirlenmesi doğrudan mahkemenin takdirine bırakılması, hak sahibini tayin ederken çocuğun maslahatına göre hüküm verebilmesi bu vurgunun en etkili örneklerindedir.⁵⁴ Benzer şekilde mahkemeye, hidâne hakkını vereceği ehil bir kimseyi tespit edemediği durumda çocuğu bir kuruma teslim edebilme yetkisinin verilmesi de dikkat çeken bir başka husustur.

⁵⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Saîd er-Reçrâcî, *Menâhicü't-tahsîl ve netâ'icu letâ'ifi't-te'vîl fi Şerhi'l-Müdevvene ve hallu müşkilâtiha* (b.y.: Dâru İbn Hazm, 2007), 4/142.

⁵¹ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mumehhidât*, 1/566.

⁵² MÜ, md. 165, 171. Burada bahsedilen kurum hakkında kanun herhangi bir nitelik belirtmemiştir. Bk. Şâfiî, *ez-Zevâc ve inhilâluhu*, 291.

⁵³ MÜ, md. 171.

⁵⁴ Ayrıca bk. Zoglin, “Morocco’s Family Code”, 974.

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta ise kanunun babaya tanıdığı hak ve ondan aldığı haklar konusudur. Mezhepte baba hidâneye sahip olma sıralamasında çocuğun anneannesi, teyzesi, annenin teyzesi ve çocuğun babaannesinden sonra gelirken kanunda anneden sonra zikredilmekle kendisine öncelik tanınmıştır. Öte yandan babadan alınan hakka gelince mezhepte anne evlenince çocuğun velâyeti yaş kaydı olmaksızın doğrudan babaya geçerken kanunda çocuk yedi yaşından küçükse velâyet doğrudan babaya geçmemektedir. Çocuk yedi yaşından büyükse ve anne evlenirse kendi talebiyle velâyeti alabilmektedir.⁵⁵ Burada da babanın velâyeti konusunda bir kısıtlamanın geldiğini söylemek mümkündür.

3. Hidâne Hakkına Sahip Olan Kişide Aranılan Vasıflar ve Hidâne Hakkını Düşüren Durumlar

Mâlikî mezhebinde hidâne hakkına sahip olabilmek için şu şartlar ileri sürülmüştür.

a) Akıl: Kadın olsun erkek olsun hak sahibi olabilmenin ilk şartı akıldır. Deli olan, akli bazen giden, akli hafif olan kimseler için hidâne hakkı yoktur.

b) Kifâyet: Çocuğun ihtiyaçlarını karşılamada yeterli olmalıdır. Müzmin bir özürlü olan, ihtiyaçlarını yerine getirmekte zorlanacak kadar yaşlı veya hasta olan kimsenin hidâne hakkı olmaz.

c) Mekânın Güvenliği: Oturduğu mekân kız çocukları için güvenli olmalıdır. Mahdun erkek ise bu şart müstehap görülmüştür. Ancak erkek çocuğun malının güvende olduğu bir mekân olması da şart koşulmuştur.

d) Emniyet: Baba olsun anne olsun dinde emin olmaları ve çocuğun dinini koruma noktasında güven vermeleri gerekir. İçki içen, zina ile meşhur olan fasık kimse mahrem dahi olsa hidâne hakkına sahip olamaz. Zikri geçen emanet sıfatı aslında hem din hem de malı korumayı kapsasa da burada özellikle dinin korunması için zikredilmiştir. Çocuğun malını koruyabilmesi için hidâne sahibinin taşıması gereken sıfatı vurgulamak için rüşd kavramı kullanılmıştır. Dolayısıyla hidâne sahibi hem çocuğun dinini koruma konusunda emin hem

⁵⁵ Fatima Sadiqi, "Morocco", *Women's Rights in the Middle East and North Africa*, ed. Sanja Kelly - Julia Breslin (New York: NY: Freedom House; Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010), 320.

de malını koruma konusunda rüşd sahibi olmalıdır. Çünkü, fayda ve zararı ayırt edemediği için çocuğun malını heder etme ihtimaline karşı sefih kimseye hidâne hakkı tanınmamıştır.⁵⁶

Mezhepte erkeğin hidâne hakkının oluşabilmesi için özel bir şart koşulmuştur. Buna göre hidâne sahibi olabilmesi için erkeğin yanında mutlaka annesi, eşi, cariyesi, hizmetçisi, ücretli ya da ücret almadan çocuğun bakımı için tutulan kadınlardan herhangi biri olmalıdır. Çünkü çocuk bakımında kadınlar yaratış gereği erkeklerden daha başarılı ve daha sabırlıdır. Bu nedenle yanında kadın olmayan kimse hidâne hakkı iddia edemez. Ayrıca, kız çocuğunun hidânesine sahip olabilmesi için erkeğin, güvenilir olsa bile kızın mahremi olması ve fasık olmaması gerekir.⁵⁷ Mezhepte hidâneye sahip olmak için erkeğin yanında mutlaka bir kadının olması gerektiği hükmüne karşılık kanun metninde herhangi bir kayda rastlanılmamıştır. Buna göre kanunda babanın anneden sonra mutlak olarak hidâne hakkına sahip olacağı söylenebilir.

Kadının hidâne sahibi olabilmesi için ise hidâne hakkı düşen kimseyle aynı evi paylaşmamalıdır. Örneğin anneanne, başkasıyla evlenip hidâne hakkı düşen kızıyla aynı evde yaşıyorsa hidâne hakkı iddia edemez. İkinci bir şart ise kadının nikâhlanıp zifafa girmemesi gerekir. Bu ikinci şartın istisnaları bulunmaktadır. Söz gelimi anne evlendiğinde eğer çocuğun kendisinden ayrılması çocuğa zarar verecekse ya da süt çağında olup annesinden başkasını kabul etmiyorsa, evlenilen kimse çocuğun mahremi ise ya da çocuğun mahremi değil fakat velisi ise hidâne hakkı devam eder.⁵⁸ Hidâneye sahip olabilmesi için kadının Müslüman olması şart koşulmamıştır. Ancak bu durumda, gayrimüslim kadının çocuğa İslâm'a göre helal olmayan yiyecek/içecekleri vermesi engellenir. Eğer bunu yapacağından korkuluyorsa müslüman birinin yanına yerleştirilir. Çocukların korumasız oldukları anlaşılınca ya da çocuklar buluşa erdiklerinde, bu kadınlardan alınabilir. Mâlikî mezhebinde meşhur olan görüş bu şekildedir. İmâm Mâlik'in önde gelen öğrencilerinden İbn Vehb (öl. 197/813) ise Hıristiyan olan kadının hidâne hakkı olmadığını iddia eder. Ona göre Müslüman kadın çocuğuna kötü şeyleri telkin ettiğinde nasıl ki çocuğu kendisinden

⁵⁶ Behrâm b. Abdullâh b. Abdilazîz ed-Demîrî, *eş-Şâmil fi fikhî'l-İmâm Mâlik* (Merkezu Nuceybiyye, 2008), 1/508; Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî*, 2/528.

⁵⁷ Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî*, 2/529; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Bulğatu's-sâlik li akrabi'l-mesâlik el-Ma'rûf bi Hâşiyeti's-Sâvî 'ale's-Şerhi'l-kebir* (Dârü'l-Me'ârif, ts.), 2/759.

⁵⁸ Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî*, 2/529-530.

alınıyorsa Hıristiyan kadına hidâne hakkı tanımamak da çocuk için daha uygun bir hükümdür.⁵⁹

Son olarak hidâne hakkı bulunan kimse erkek olsun kadın olsun sefere çıktığında hidâne hakkı düşer. Aynı şekilde çocuğun velisi⁶⁰ sefere çıkmak istediğinde hem veli hem de çocuk hürlerse veli çocuğu yanına alabilir. Bu durumda hidâne hakkı bulunan kadına “dilersen çocuğunla sefere çık” denilir. Eğer kadın çocuğuyla beraber sefere çıkarsa hidâne hakkı düşmez. Sefere çıkmazsa hakkı düşer. Şayet çocuk, emzirilme çağındaysa ve annesinden başkasını da kabul etmiyorsa annenin hakkı düşmez. Kadın velinin olduğu beldeden temelli çıkmak isterse veli ondan çocuğu alabilir. Ancak kadın ticaret gibi dönmek üzere bir sefere çıkıyorsa ya da çıktığı seferin süresi, belirlenen sefer üst sınırını aşmıyorsa hidâne hakkı yine düşmez.⁶¹ Mevzubahis olan sefer mesafesi “altı bürd” olarak kaydedilmektedir. Mâlikî mezhebinde meşhur görüşe göre bir bürd dört fersah, bir fersah ise üç mil olarak hesaplanmıştır.⁶² Dolayısıyla bir bürd yarım günlük mesafeye denk gelmektedir. Diğer bir ifadeyle hidânenin düşmesini gerektiren sefer süresi yirmi dört fersah/yetmiş iki mil yani iki buçuk günlük mesafeye tekabül etmektedir.⁶³

Mezhepte benimsenen görüşe göre mahrem olmayan bir kimseyle nikâhlanma ve zifafla düşen hak talâkla ya da kocanın ölmesiyle veya zifaf gerçekleştikten sonra fasit nikâhla da geri dönmez. Aynı şekilde özürsüz bir şekilde hakkından vazgeçen de tekrar hak iddia edemez. Ancak hastalık, sütün olmaması, haccı farızasını yerine getirmek ya da velinin çocukla beraber sefere çıkması gibi ârizî nedenlerle düşen hak geri dönebilir.⁶⁴ Hidâne hakkı kendisine gelen ancak haberi olmadığı ya da bir özürden dolayı çocuğu yanına alamayan kimse durumu öğrendikten sonra hakkını talep edebilir. Şayet bildiği halde bir yıl içerisinde özürsüz bir şekilde hakkını talep etmezse o haktan mahrum olur.⁶⁵

⁵⁹ Behrâm b. Abdullâh b. Abdilazîz ed-Demîrî, *Tahbîrû'l-Muhtasar*, thk. Ahmed b. Abdulkarim Necip, Hafız b. Abdurrahman Hayr (Merkezu Nüceybiyye, 2013), 3/444.

⁶⁰ Kanun metninde mezhep kaynaklarında kullanılan “veli” kavramı yerine “şer’î nâib” kavramı kullanılmıştır. Burada mezhep kaynaklarının verileri kullanıldığı için “veli” kavramı tercih edilmiştir.

⁶¹ Burada bahsedilen mal velâyetinden daha genel olan baba ve vasi gibi velâyet sahipleri kastedilmektedir.

⁶² Battâl, *en-Nazmü'l-musta'zeb*, 1/104; İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî'*, 1/113.

⁶³ Buradaki hesaplama Mâlikî mezhebinde seferi süresi olarak belirlenen bilgiler esas alınarak yapılmıştır. Mezhepte namazda kasrın caiz olabilmesi için sefer süresinin dört bürd olması esas alınmıştır. 4 bürd, 16 fersah/48 mil olarak hesaplanmıştır. Bu da 89.40 km'ye denk gelmektedir. İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî'*, 1/113; Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Musnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Seyyid Yûsuf Ali; Seyyid 'İzzet el-Attâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1951), 1/183; Ebû İshak Şirâzî, *el-Muhezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/192.

⁶⁴ Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî*, 2/532.

⁶⁵ Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî*, 2/530.

Kanun metninde hidâne sahibinin sıfatları maddeler halinde zikredilmiştir. Buna göre:

1) Rüşd: Hidâne sahibi kanunî olarak rüşd çağına ermelidir. Ebeveynler bunun dışında tutulmuştur.⁶⁶ Ebeveynin rüşd çağından muaf tutulmasının temelinde kanunun kendi iç bütünlüğünü koruma kaygısı bulunmaktadır. Kanunun 20. maddesi gereği taraflar evlilik yaşına gelmeden kâdının izni ya da şer'î nâibin uygun bulmasıyla evlenen ve aslında kısıtlı (kâsır) bir ehliyete sahip olan taraflar, evlilikle beraber tüm sorumlulukları üstlendikleri için artık ehliyet sahibi kabul edilmektedirler.⁶⁷

Burada şu hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Mezhepte bu şartlar arasında kişinin akıllı olması şart koşulmuşken kanunda böyle bir şarta açıkça yer verilmemiştir. Çünkü reşit olabilmek için akıllı olmak zaruri olduğundan ayrıca zikredilme ihtiyacı duyulmamıştır. Nitekim kanunda, ehliyet şartları belirlenirken edâ ehliyetine itibar edilmeyeceği durumlar arasında aklın olmaması maddesi sayılmaktadır.⁶⁸ Bu durumda hidâne sahibinin akıllı olup, delilik, bunama gibi özürlerinin olmaması gerektiği anlaşılmaktadır.⁶⁹

2) İstikamet ve Emanet: Hidâne sahibi istikamet ve emanet sıfatlarına sahip olmalıdır.⁷⁰ Diğer bir deyişle çocuğun canı, malı, namusu, dini ve ahlâkını koruma konusunda kişi emin olmalı,⁷¹ çocuğun ahlâkını bozacak her türlü eylemden uzak durmalıdır. Örneğin bu kimse zina, içki ve kumar gibi haramlardan uzak durmalı, çocuğu bu tür kötü fiillerden korumalıdır. Hidâneyi elinde bulunduran anne bile olsa bu tarz fiilleri işlese ya da çocuğu bunlara teşvik etse hidâne hakkı düşer.⁷²

Kanunda hidâne sahibinin müslüman olması konusunda açık bir madde yoktur. Ancak aynı kanunun 54. maddesinde çocuğun anne baba üzerindeki hakları sayılırken “*Dini rehberlik, doğru temeller üzerine terbiye ve çocuğun söz ve fiillerinde doğruya götürecek değerleri benimsetmek.*” şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Bu da hidâne sahibinin özellikle anne-baba olması durumunda çocuğa İslâm dışı bir terbiye vermemeleri gerektiğini ihsas ettirmektedir.⁷³ Ayrıca kanunun, bünyesinde yer vermediği hükümler için Mâlikî mezhebine

⁶⁶ MÜ, md. 173.

⁶⁷ MÜ, md. 20, 21, 22. Ayrıca bk. Fevzi Ekrim, *Şerhu Müdevveneti'l-üsrâ* (Tanca, 2019), 91.

⁶⁸ MÜ, md. 217.

⁶⁹ Şâfiî, *ez-Zevâc ve inhilâluhu*, 297.

⁷⁰ MÜ, md. 173.

⁷¹ Ekrim, *Şerhu Müdevveneti'l-üsrâ*, 91.

⁷² Şâfiî, *ez-Zevâc ve inhilâluhu*, 297-298.

⁷³ Şâfiî, *ez-Zevâc ve inhilâluhu*, 299.

yönlendiren son maddesine⁷⁴ dayanarak en az birinin müslüman olması ya da müslüman olmasa bile onlarla ikamet etmesi gerektiği sonucuna ulaşabiliriz. Yukarıda da geçtiği üzere mezhepte hidâne sahibinin müslüman olması şart koşulmasa da din konusunda emin olması gerektiği makbul görüş olarak tasrih edilmektedir.⁷⁵

3) Yetkinlik: Hidâne sahibinin, çocuğun terbiyesi, güvenliğini sağlama, sağlık, din ve ahlâk açısından koruma ve eğitimini takip etmeye kadir olması gerekir.⁷⁶ Tüm bunların yapılabilmesi için kişinin beden ve akıl yönünden sağlıklı olmasını gerekmektedir. Bu durumda hidâne sahibi bunamışsa, müzmin bir hastalığa yakalanmışsa ya da çocuğun ihtiyaçlarını karşılayacak bir özrü varsa hidâne hakkı düşer.⁷⁷ Aslında bu maddenin muhtevasının önceki iki maddenin hükümlerini ihtiva ettiğini söyleyebiliriz.

4) Kadının Evlenmemesi: Hidâne talep eden kadın belli şartlar dışında evlenmemelidir.⁷⁸ Bu maddeye göre evlenmek isteyen anne dışındaki kadınların hidâne hakkı şu iki durum dışında düşer. a) Eğer kadının evlendiği kimse çocuğun mahremi veya şer'î nâibi ise; b) Kadının kendisi şer'î nâib ise.⁷⁹ Bu iki durum dışında kadın hidâne hakkını kaybeder. Kanunda geçen bu hükümlerin mezhep görüşüne muhalif olmadığını söylemek gerekir.

5) Yolculuğa Çıkmama: Kadının çocuğun hidânesini alabilmesi için sefere çıkmaması ya da çocuğun velisinin sefere çıkmaması şartı koşulmaktadır. Kanun metninde ise hidâne sahibinin seferi hakkında şu hususlara değinilmiştir: Hidâne hakkı, hidâne sahibi ya da şer'î nâibin ikamet için Fas içerisinde bir yerden bir başka yere geçmesiyle düşmez. Ancak mahkeme, hakkın düşmesini gerektirecek bir durumda çocuğun maslahatını ve oturacağı yerin şartlarını göz önüne alarak ya da çocukla onun şer'î nâibi arasındaki mesafeye bakarak hidâne hakkını düşürebilir.⁸⁰ Mahkeme, savcılık ya da şer'î nâibin talebiyle hidâne kararı ya da ek bir karara, şer'î nâibin muvafakati olmadan çocuğun Fas dışına sefere çıkmasını engelleyen bir kayıt koyabilir.⁸¹ Mezhepte kadın ya da velinin iki buçuk günlük süreyi aşan uzaklık ya da ticaret gibi geçici seferler hariç hidâne hakkını düşürürken kanunda böyle

⁷⁴ "Bu Müdevvené'de geçmeyen tüm hükümler için Mâlikî mezhebine ve adalet, eşitlik ve marufla yaşama gibi İslâmi değerleri gerçekleştirmeye riayet eden içtihatlara müracat edilir." MÜ, md. 400.

⁷⁵ Demîrî, *Tahbîrü'l-Muhtasar*, 3/444; Şâfiî, *ez-Zevâc ve inhilâluhu*, 299.

⁷⁶ MÜ, md. 173.

⁷⁷ Şâfiî, *ez-Zevâc ve inhilâluhu*, 300.

⁷⁸ MÜ, md. 173.

⁷⁹ MÜ, md. 174.

⁸⁰ MÜ, md. 178.

⁸¹ MÜ, md. 179.

ayrıntılar girilmemiştir. Bununla beraber kanun mezhepten farklı olarak Fas içinde yapılan ve Fas dışına yapılan seferleri gündeme getirmiştir. Fas içinde yapılan seferler hakkı düşürmezken Fas dışına yapılan seferler için önceden mahkeme önünde yapılan anlaşmalarla hükme bağlanmıştır. Buna göre taraflar Fas dışına yapılacak seferlerin hidâne hakkını düşürebileceği maddesi hidâne kararına eklenebilmektedir. 07/03/2006 tarihinde Tetuan Bölge Adliye Mahkemesi, Fas dışına tedavi bahanesiyle çıkan ve daha sonra çocuğunu kız kardeşinin yanında bırakıp ikamet için İspanya'ya gittiği anlaşılan bir kadının hidâne hakkını, çocuğun ahlâk ve bedenene koruma gibi temel bir görevi ihlâl ettiği gerekçesiyle düşürmüştür.⁸² Yine çocuğu kendi annesinin yanında bırakarak ikamet için İspanya'ya giden kadının durumu anlaşılınca, baba durumu mahkemeye taşımış, 28/09/2006 tarihli Tanca Bölge Adliye Mahkemesi'nde alınan karara göre kadının hidânesi düşürülmüş ve mahdûn babasına teslim edilmiştir.⁸³

Bu hukuki kararlardan anlaşılmaktadır ki, kanunun ülke içi ve ülke dışı ayrımı yaparak, çocuğun velisi ile iletişimini koparacak şekilde uzak bir mesafeye götürülmesine onay vermemektedir. Dolayısıyla çocuğun velâyetine sahip olan kişinin çocuktan uzaklaşması ve onun haklarını korumada zorluğa yol açması hidâne hakkını düşürme ihtimalini doğurmaktadır.⁸⁴ Aslında aynı hassasiyetin, Mâlikî fıkhdaki iki buçuk günlük mesafe tayini ile korunduğunu söylemek gerekir.

Hidâne hakkının, kişiye geçtiği halde hakkını talep etmemesi durumu hem mezhepte hem de kanunda tartışılmıştır. Mezhep görüşüne göre hakkını bir yıl içerisinde mazeretsiz talep etmeyen hakkı düşmektedir. Aynı hüküm kanunda da benimsenmiştir. Buna göre hakkın talebine mücbir sebepler dışında bir yıl içerisinde hakkını talep etmeyen hidâne hakkı zaman aşımına uğrayarak düşmektedir.⁸⁵

Kanunda zikredilmese de Yargıtay, annenin, çocuğu babasına göstermemesini hidâne hakkının düşmesine gerekçe olarak saymıştır. Yargıtay, kanunun boşanma durumunda çocukları ziyaret etme hükümlerini düzenlediği ve çocuğun maslahatını gözetmek için ziyaret hükümlerini uygulamada mahkemeyi yetkili kıldığı 184. maddesine istinaden,

⁸² Tetuan Bölge Adliye Mahkemesi, K. 2006/06-63 (07 Mart 2006).

⁸³ Tanca Bölge Adliye Mahkemesi, K. 2006/06-682 (28 Eylül 2006).

⁸⁴ Annenin ikametgâhını değiştirmesinin, çocuğu gözetme ve dini eğitimini takip etmede baba için zorluğa yol açması durumunda annenin hidâne hakkının düşeceği hakkında benzer görüş için bk. Tzianoudaki, "The 2004 Moroccan Family Code: An Innovation in Progress Issues of Private International Law", 363.

⁸⁵ MÜ, md. 176.

annenin çocuğu belirlenen saatlerde ve yanında götürdüğü elbiseleri eksik getirdiği gerekçesiyle iki hafta boyunca babasına göstermemesini ihlâl sayarak annenin hidâne hakkını düşürmüş ve babaya devretmiştir.⁸⁶

4. Hidâne Masrafları ve İlgili Hükümler

Mezhebin muteber görüşüne göre anne veya başka bir hidâne sahibi çocuğun nafakasını, giyimini ve mesken ihtiyacı gibi tüm temel ihtiyaçlarını babadan talep edebilir. Bu durumda baba, örneğin, çocuğun yanına gelip yemek yemesini ve sonra hidâne sahibinin evine dönmesini talep edemez. Çünkü böyle bir durum hem çocuğa hem de hidâne sahibine meşakkat oluşturur.⁸⁷ Hidâne sahibinin mesken talep etme hakkının olup olmaması hakkında iki görüş bulunmaktadır. el-Müdevvenetü'l-kübrâ'da serdedilen görüşe göre mesken ücretinin tamamı çocuğun babasına aittir. Sahnûn'a (öl. 240/854) göre ise hem hidâne sahibi hem de çocuğun babası arasında hâkimin takdiriyle paylaşılır. Halîl b. İshâk ise Sahnûn'un görüşünü tercih etmiştir.⁸⁸

Kanun metni incelendiğinde mesken ücretinin nafaka, hidâne ücreti vb. sorumluluklar kapsamında değil de bunlardan ayrı olarak değerlendirildiği görülür. Burada mesken tutma ya da kiralamanın baba üzerinde bir sorumluluk olduğu görüşü tercih edilmektedir. Nitekim bu durum ilgili kanun maddesinde "*Babanın çocukları için oturacakları bir yer hazırlaması ya da mahkemenin belirlediği kira ücretini vermesi gerekir.*"⁸⁹ ifadesiyle kararlaştırılmıştır. Fakat hidâne sahibinin mesken hakkına açıkça değinmemekle beraber hak sahibinin çocuktan farklı bir evde yaşaması, hükmün amacına aykırı olacağından, çocuk için tutulan meskenden masraflarına ortak olmadan istifade edeceği şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁰ 168. maddede geçen "*Çocuk hidâne sahibi eşin evinden ayrı olamaz.*" kaydı da bu yorumu desteklemektedir. Yine 175. maddede annenin evlenmesiyle babanın çocuğun hidâne masraflarından muaf olacağı kaydı da hidâne sahibinin mesken konusunda çocuğa tabi olduğu ve dolayısıyla onun babanın tutacağı meskenden istifade edeceğini ortaya koymaktadır. Nitekim 29.06.2005 tarihli Rabat şehrinde yerel mahkemeye intikal eden bir davanın neticesi de bu görüşü teyit etmektedir. Söz konusu davada adam karısını boşamakta

⁸⁶ Cour de cassation (Cass). K. 2009/11 (07 Janvier 2009).

⁸⁷ Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî*, 2/533.

⁸⁸ Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl li'l-Haraşî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 4/218.

⁸⁹ MÜ, md. 168.

⁹⁰ Şâfiî, *ez-Zevâc ve inhilâluhu*, 313.

ve kadın iddet beklemektedir. İddeti bittikten sonra adam kadının evi boşaltmasını ister. Ancak kadın iki çocuğuna baktığı için boşaltmayacağını söyler ve evi boşaltabilmesi için erkekten mahkeme kararı talep eder. Olay böylece mahkemeye intikal eder ve mahkeme gerekli tahkikattan sonra kadının evi boşaltmasına hükmeder. Ancak kadın ilk mahkemede sunduğu “çocukların hidânesinin kendisinde olduğu için onlarla kalmasının gerekli olduğunu ve bu nedenle evi boşaltmayacağı” gerekçesine bağlı kalarak kararı temyize götürür. İstinaf mahkemesi kadının iki çocuğun hidânesini üstlendiğinden çocuklarla beraber kalmasını zorunlu bularak önceki hükmü bozar. Davacının avukatı bu karara itiraz ederek müvekkilinin bundan başka evinin olmadığını, kadının onun üç katlı evini işgal ettiğini, mesken ücretini de içeren çocukların nafakasından zaten faydalandığını ve müvekkilinin iki defa nafaka ödemek zorunda olacağını söyleyerek itiraz eder.

Mahkeme gerekçe olarak şunları kaydeder:

a) Fıkıhta ve kanunda hidâne, çocuğun sağlıklı bir şekilde büyümesi için mesken, giyim, yiyecek ve temizliğinin tam olmasıyla çocuğun gerekli haklarının korunmasından ibarettir. İş bu zikredilen hakların yerine gelmesi için, çocuğun oturduğu evde hidâne hakkına sahip olan kimseyle hidâne süresi bitene ya da kanunî olarak bunu değiştiren bir durum ortaya çıkana kadar beraber bulunmaları gerekir.

b) Mahdûnun mesken giderleri, hidâne ücreti ve çocuğun nafakasından bağımsızdır. Bu gerekçelerden dolayı mahkeme, kadının, evde hidâne sahibi sıfatıyla bulunduğu ve kadının “evi işgal eden” şeklinde nitelendirilmesinin doğru olmadığı yönündeki kararıyla istinaf mahkemesini teyit ederek davacının talebini reddetmiş ve masrafları davacının karşılayacağına hükmetmiştir.⁹¹

Mezhepte hidâne sahibinin hidânedan dolayı ücret ve nafaka alıp alamayacağı konusunda ihtilâf bulunmaktadır. Hidâneyi çocuk hakkı olarak görenler hidâne ücretinin olduğunu, anne hakkı olarak görenler ise böyle bir ücretin olmadığı kanaatindedirler.⁹² Bununla beraber eğer çocuk zenginse ve ona bakan anne fakirse bu durumda hidâne ücreti ile beraber çocuğun malından nafakasını temin etmeye de hak sahibi olduğunu düşünenler bulunmaktadır.⁹³ Fakat mutlak olarak annenin mesken dışında hidâne ücreti gibi bir

⁹¹ Kararın tamamı aktarılmamış konuyla ilgili kısımları özetlenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cour de cassation (Cass), K. 2005/1979 (29 Juin 2005).

⁹² Demîrî, *Tahbîrü'l-Muhtasar*, 3/451.

⁹³ Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, 4/219.

hakkının olmadığı tasrih edilmektedir. Özetlemek gerekirse eğer çocuklar yetimse ve anne fakirse hidâne ücreti talep etmesi mümkündür. Ancak annenin zengin olması halinde hidâne ücreti alamayacağına dair İmâm Mâlik' ten bir rivâyet aktarılmıştır. Ondaki aktarılan bir diğer rivâyete göre eğer anne babanın ölümünden sonra onların bakımını üstlenmişse nafakaya sahiptir. Üçüncü bir rivâyete göre ise şayet o üstlenmediği takdirde hidâneyi üstlenecek kimse yoksa kadına hidâne ölçüsünde nafaka verilir.⁹⁴ Bu görüşe göre o nafakaya değil hidâne ücretine hak kazanır. Mâlikî mezhebindeki bu karmaşık durum şöyle telif edilmiştir: Şayet kadın çocuklarının bakımı için evlenmeyip dul kalmış ise hidâne ücretinden fazla olsa bile nafaka hakkına sahiptir. Eğer onlar için dul kalmamış ya da evlilik yaşı geçmişse hidâne ücreti hakkına sahiptir. Eğer çocuklara bakacak biri var ya da onların hizmetini görmesi için bir ücret mukabili tutulmuşsa ve kadın sadece onların maslahatını gözetiyorsa o takdirde hidâne ücreti ya da nafaka hakkı yoktur.⁹⁵

Kanunda hidâne ücreti ve masrafları çocuğun nafakasını ödemekle mükellef olan kişinin sorumluluğunda görülmüştür. Bu haklar emzirme ve nafaka ücretinden farklı olarak değerlendirilmiştir. Ancak kadın evlilik birliği devam ettiği veya ric'î talâk iddeti beklediği sürece hidâne ücretine hak kazanamaz.⁹⁶ Hidâne sahibinin hidâne ücreti hakkına sahip olması için fiilî olarak çocuğun bakımını üstlenmesi gerekmektedir. Şayet çocuğu başkasına teslim eder ve ülke dışına çıkarsa ya da çocuğu ihmal sayılacak bir fiilde bulunursa hidâne ücreti alamaz.⁹⁷

Sonuç

Yukarıda serdedilen veriler ışığında Mâlikî mezhebinde benimsenen meşhur görüşler ve kanun metninde yer alan kararların genellikle uyum içerisinde olduğunu ancak bazı konularda kanunun Mâlikî mezhebinden ayrıldığını söyleyebiliriz. Kanun boş bıraktığı ya da ele almadığı konularda Mâlikî mezhebine müracaat etmeye yönlendirmesiyle, çıkardığı kararlarda genel olarak aslında mezheple bir uyum içerisinde olmayı hedeflediğini ikrar etmektedir.

Kanunda alınan bu kararların hidâne konusunda anne babaya mezhepten daha fazla ve doğrudan haklar tanıdığı, çocukların tercihlerini etkin kılarak onların maslahatını ön

⁹⁴ Rivayetler için bk. Lahmî, *et-Tabsire*, 6/2577-2578; Ru'aynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 4/221.

⁹⁵ Lahmî, *et-Tabsire*, 6/2578; Ru'aynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 4/221.

⁹⁶ MÜ, md. 167.

⁹⁷ Şâfiî, *ez-Zevâc ve inhilâluhu*, 310.

plana çıkardığı görülmektedir. Çekirdek aile mensupları arasında bir nevi mağdur konumuna indirgenerek en fazla çocuklara haklar tanınmış, hem anne-baba hem de diğer akrabalar hakkında alınan kararlar bu çerçevede belirlenmiştir. İkinci sırada en fazla haklara kavuşan anne olmuştur. Bu konuda belirleyici olan, anne evlendiği takdirde bile prensipte hakkının devam edeceği hükmüdür. Üçüncü sırada ise anneden sonra ve anneanneden önce doğrudan hak sahibi kılınan baba gelmektedir.

Kanun, mezhepten farklı olarak hemen hemen her konuda mahkeme faktörünü etkin kılmıştır. Sözelimi düşen hakkı iade etmesi, tarafların anlaşmazlığı durumunda meselelerin mahkemeye taşınması, anne, baba ve anneanneden sonra hidâne sahibinin kim olacağına karar vermesi, hidâne sahibinin hidâne kararına mahkeme eliyle Fas dışına çocuğun çıkarılmaması için madde konulması, çocuğun oturacağı yerin kirasının belirlenmesi gibi mezhepte hiç değinilmemiş kararlar mahkemeye tevdi edilmiştir. Bununla birlikte mahkemeler, yargıya intikal eden davaları çocukların maslahatını ön planda tutarak meseleleri hükme bağlamıştır. Temyiz mahkemeleri ve Yargıtay ictihadlarıyla da bu durumun desteklendiği tespit edilmiştir.

Kaynakça / References

- Abdülvehhâb, Ebû Muhammed el-Kâdî. *el-Me'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. thk. Hamîş Abdülhak. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.
- Anderson, J. N. D. "Reforms in Family Law in Morocco". *Journal of African Law* 2/3 (1958), 146-159.
- Baktır, Mustafa. "İslam hukukunda hüdâne". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 1986), 259-289.
- Bardakoğlu, Ali. "Hidâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/467-471. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Battâl, Ebû Abdullâh er-Rekbî. *en-Nazmü'l-musta'zeb fî tefsîri ğarîbi elfâzi'l-Mehezzeb*. thk. Mustafâ Abdulhafız Sâlim. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1991.
- Ccass, Cour de cassation. 2005/1979 (29 Juin 2005).
<https://www.jurisprudence.ma/decision/ccass29-06-20051979/>
- Ccass, Cour de cassation. 2009/11 (07 Janvier 2009) <https://www.jurisprudence.ma/decision-tag/default-de-la-condition-de-rectitude/>
- Ccass, Cour de cassation. K. 2011/139 (29 Mars 2011).
<https://www.jurisprudence.ma/decision/ccass29-03-2011139/>
- Ccass, Cour de cassation. K. 2016/541 (19 Juillet 2016).
<https://www.jurisprudence.ma/decision/ccass19-07-2016541/>
- Ccass, Cour de cassation. K. 2021/485-2 (26 Octobre 2021).
<https://www.jurisprudence.ma/decision/c-cass-26-10-2021-485-2/>
- Charrad, Mounira M. *Family Law Reforms in The Arab World: Tunisia and Morocco*. New York: UNDESA, 2012.
- Demîrî, Behrâm b. Abdullâh b. Abdilazîz. *eş-Şâmil fî fikhî'l-İmâm Mâlik*. Merkezi Nüceybiyye, 2008.
- Demîrî, Behrâm b. Abdullâh b. Abdilazîz. *Tahbîrû'l-Muhtasar*. thk. Ahmed b. Abdulkirim Necip, Hafız b. Abdurrahman Hayr. Merkezi Nüceybiyye, 2013.
- Desûkî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ's-Şerhî'l-Kebîr*. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Ebu Salim, Ayide Süleyman. *el-Hidâne fi'l-fikhî'l-İslâmî ve kanunî'l-ahvâlî's-şahsiyyeti'l-Filistinî*. Filistin: el-Camiatü'l-İslamiyye, Yükek Lisans Tezi, 2003.
- Ekrim, Fevzi. *Şerhu Müdeveneti'l-üsrâ*. Tanca, 2019.
- Eriñç, Sırrı. "Fas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/184-188. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Halîl b. İshâk, el-Cundî. *el-Muhtasar*. thk. Ahmed Ca'd. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasarı Halîl li'l-Haraşî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Himyerî, Neşvân b. Saîd el-Yemenî. *Şemsü'l-'ulûm ve devâu kelâmi'l-Arab min el-kulûm*. thk. Huseyn b. Abdullâh el-'Umerî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1999.
- Hocaima Bölge Adliye Mahkemesi. K. 2006/416 (13 Temmuz 2006).
<https://adala.justice.gov.ma/reference/html/Ar/633.htm>
- IEMed, European Institute of the Mediterranean. "Reforms in Family Law in the Maghreb" Erişim Tarihi: 08 Ocak 2023. <https://www.iemed.org/publication/reforms-in-family-law-in-the-maghreb/>
- İbn Abdülber, Ebû Ömer. *el-Kâfi fî fikhî ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed el-Moritânî. Riyad: Mektebetu Riyâd el-hadîse, 1400.

- İbn Arefe, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Muhtasarü'l-fikhî*. thk. Hafiz Abdurrahman Muhammed Hayr. Dubâi: Mü'essesetü Halef Ahmed, 2014.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâleddîn. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Mukaddimâtü'l-mumehhidât*. thk. Muhammed Huccî. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1408/1988.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Hacı. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1988.
- İbnü'l-Berâzî, Ebû Saîd. *et-Tehzîb fî İhhtisârî'l-Müdevvene*. thk. Muhammed el-Emîn. Dubâi: Dârü'l-Buhûs li'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye, 2002.
- İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh. *et-Tefrî' fî fıkhu'l-İmâm Mâlik b. Enes*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Jadida Bölge Adliye Mahkemesi. K. 2005/06-362 (30 Mayıs 2005).
<https://adala.justice.gov.ma/reference/html/Ar/1802.htm>
- Karakoç, İrem. "Bir İslâm Hukuku Müessesesi Olan Hidâne Hakkının ve Osmanlı Aile Hukuku'nda Uygulanışının İzmir Şer'iyye Sicillerinde Yer Alan Bir Karar Örneği Üzerinden İncelenmesi". *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 19/3 (Temmuz 2015), 151-206.
- Karaman, Hayreddin. "Asabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/452-453. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Kenderî, Meryem. "Ahkamü'l-hadane diraseten mukareneten ma beyne'l-fikhi'l-Malikî ve'l-kanuni'l-Kuveytî". *Ulumu's-şer'iati ve'l-kanun* 47/4 (2020), 250-261.
- Lahmî, 'Alî b. Muhammed Ebû'l-Hasan. *et-Tabsire*. thk. Ahmed Abdulkerîm Necîb. Katar: İdâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2011.
- Mervan, Berekat - Abduğani, Şerîfî. *el-Hidâne fî'l-fikhi'l-İslâmî ve kanuni'l-üsreti'l-Cezâirî*. M'sila: Camiatü Muhammed Budiyaf, Yükek Lisans Tezi, 2020.
- MÜ, el-Müdevvenetü'l-üsrâ. Fas: el-Hukümetü'l-Mağribiyye, 2004. Erişim 01 Ocak 2023.
https://adala.justice.gov.ma/reference/adala_v2/fr/093b768c-8132-4315-9562-b436dedb707a.pdf
- Nasir, Jamal J. *The status of women under Islamic law and modern Islamic legislation*. Leiden; Boston: Brill, 3rd edition, 2009.
- Ötegeçeli, Hatice. *İslam hukuku açısından velâyet ve hadâne ilişkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Recrâcî, Ebû'l-Hasan Alî b. Saîd. *Menâhicü't-tahsîl ve neta'icu letâ'ifi't-te'vîl fî Şerhi'l-Müdevvene ve hallu muşkilâtîha*. 10 Cilt. b.y.: Dâru İbn Hazm, 1428/2007.
- Ru'aynî, Şemseddin Ebû Abdullah el-Hattâb. *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi muhtasari Halîl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 3. Basım, 1992.
- Ru'aynî, Şemseddin Ebû Abdullah el-Hattâb. *Tahrîrü'l-keîlâm fî mesâilî'l-iltizâm*. thk. Abdusselam Muhammed eş-Şerîf. Lubnân: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1984.
- Sadiqî, Fatima. "Morocco". *Women's Rights in the Middle East and North Africa*. ed. Sanja Kelly - Julia Breslin. 311-336. New York: NY: Freedom House; Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Sâvî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Bulgatu's-sâlik li akrabi'l-mesâlik el-Ma'rûf bi Hâşiyeti's-Sâvî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. Dârü'l-Me'ârif, ts.
- Seccal, Hasan Muhammed Ebsiyye. *el-Hidâne fî'l-fikhi'l-İslâmî ve kanuni'l-üsreti'l-Cibutî*. Sudan: Camiatu Ummu Derman el-İslamiyye, Yükek Lisans Tezi, 2013.

- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *Musnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Seyyid Yûsuf Ali; Seyyid 'İzzet el-Attâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1951.
- Şâfiî, Muhammed. *ez-Zevâc ve inhilâluhu fi Müdevveneti'l-üsrâ'*. Marakeş, ts.
- Şirâzî, Ebû İshak. *el-Muhezzeb fi fihhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Tanca Bölge Adliye Mahkemesi. K. 2006/06-682 (28 Eylül 2006).
<https://adala.justice.gov.ma/reference/html/Ar/1774.htm>
- Tatar, Canan. "İslâm Hukukundaki Hidâne Müessesesinin Günümüz Uygulaması ile Mukayesesi". *Kadin ve Demokrasi Dernegi* 4/1 (Temmuz 2018), 77-102.
<https://doi.org/10.21798/kadem.2018141983>
- Temel, Ahmet (ed.). *İslam Ülkelerinde Aile Hukuku Uygulamaları*. Kayıhan Yayınları, 2020.
- Temîmî, Ebû Muhammed Abdülazîz b. İbrâhîm. *Ravdatü'l-müstebîn fi Şerhi Kitâbi't-Telkîn*. thk. Abdullatîf Zikâg. b.y.: Dâru İbn Hazm, 2010.
- Tetuan Bölge Adliye Mahkemesi. K. 2006/06-63 (07 Mart 2006).
<https://adala.justice.gov.ma/reference/html/Ar/1795.htm>
- Tzianoudaki, Nik L. "The 2004 Moroccan Family Code: An Innovation in Progress Issues of Private International Law". *Annales de La Faculté de Droit d'Istanbul* 57 (2008), 345-364.
- Ucda Bölge Adliye Mahkemesi. K. 2006/239 (22 Mart 2006).
<https://adala.justice.gov.ma/reference/html/Ar/1753.htm>
- Zoglin, Katie. "Morocco's Family Code: Improving Equality for Women". *Human Rights Quarterly* 31/4 (2009), 964-984.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Fıkhü'l-Hadis Bağlamında Namazda Ellerin Bağlanmasıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Evaluation of Narrations Related to Tie The Hands in Şalât in The Context Of Hadîth Fiqh

Murat MİRZAOĞLU

ORCID: 0000-0003-3763-7526 | E-Posta: murat.mirzaoglu@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Bartın University, Faculty of Divinity, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Bartın, Türkiye
ROR ID: [03te4vd35](https://orcid.org/03te4vd35)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Mirzaoğlu, Murat. "Fıkhü'l-Hadis Bağlamında Namazda Ellerin Bağlanmasıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 316-344. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1256597>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	26. 02. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	20. 05. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 09. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized – Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

İslam Dini'nin, Kur'an'dan sonra ikinci kaynağını oluşturan Sünnet, fıkhî hükümler için de bir kaynak ve delildir. Bu itibarla çeşitli ekoller fıkhî çıkarımlarda bulunurken Hz. Peygamber'in sünnetini esas almışlardır. Hz. Peygamber'in namaz kılarken taabbudi olarak yaptığı fiiller çeşitli hadis eserlerinde geçmektedir. Onun namaza dair rivayet edilen hadislerinden biri de kıyamda iken sağ eliyle sol elini tutmasıdır. Bu çalışmada namazda ellerin bağlanması ile ilgili rivayetler fıkhü'l-hadis bağlamında değerlendirilmektedir. İlgili hadislerin, hadis eserlerindeki yeri, sıhhat açısından değerleri ve râvîlerin cerh ve tadil açısından tenkide tabi tutulmaları gibi teknik bilgiler öncelikli olarak ele alınmaktadır. Fıkıh mezheplerinin konuya dair referans aldıkları hadisler ve inşa ettikleri hükümler eleştirel bir bakış açısıyla ortaya konmuştur. Rivayet metinlerinde Hz. Peygamber'in namazı kılma şekline dair bir çok bilgi aktarılmaktadır. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in, namazda ellerini bağlarken ellerini nereye koyduğuna dair rivayetlerde geçen bilgilerden ziyade, namazda el bağlamanın olup olmadığı değerlendirilmektedir. Rivayetlerin çokluğu sebebiyle ilk üç asır değerlendirmeye tabi tutulmuş ve sadece merfû hadisler incelenmiştir. Aralarındaki benzerlik sebebiyle bazı mürsel rivayetler de sened tenkidi yapılmaksızın yeri geldikçe zikredilmiştir. Rivayetlerin senedlerinde adları geçen râvîler, bütüncül bir bakış açısı elde etmek için sened ağında gösterilmiştir. Cerh ve tadil lafızları belirtilerek râvîlerin güvenilirlikleri, tabakat kitapları incelenerek ortaya konmuştur. Böylece bu çalışma, hadisler ve fıkhî görüşler analiz edilerek tümevarım yöntemi ile şekillenmiştir. Fıkıhî mezheplerin çoğunluğuna göre namazda iftitah tekbirinden sonra sağ elin sol elin üzerine konulması sünnettir. Cumhurun dışında kalan Mâlikî mezhebinde farz ve nâfile namazlarda ellerin durumu ile ilgili farklı hükümler mevcuttur. Buna göre farz namazlarda ellerin bağlanması mekruh, nâfile namazlarda ise kıyamın uzaması durumunda dinlenmek maksadıyla caiz görülmüştür. Cumhur, görüşünü temellendirirken çalışmamızda ele aldığımız birtakım hadisleri delil olarak zikretmiştir. Mâlikî mezhebinde ise merfû hadislerden ziyade mezhebin kurucusu Mâlik b. Enes'e isnad edilen görüşler baz alınarak temellendirme yapılmaktadır. Oysaki Mâlik b. Enes'in *Muvatta'* adlı eseri incelendiğinde, namazda ellerin bağlanması gerektiğine dair iki tane rivayete yer verildiği görülmektedir. Bu durumda Mâlikî mezhebinin savunduğu görüşte bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Elde edilen bulgular, bu tutarsızlığın iki sebebi olabileceğinin olabileceğini göstermektedir. Birincisi, Mâlik'in, *Muvatta'* adlı eserinde rivayet ettiği hadislerle uyuşmayan bazı uygulamalar geliştirmesidir. Öyle ki söz konusu tutarsızlığı nedeniyle Mâlik, zaman zaman eleştirilerin odağı haline gelmiştir. İkincisi, sünnetle sabit olmasına rağmen Mâlik'in bir mazeret dolayısıyla bu sünneti terk etmiş olabileceği görüşüdür. Nitekim Mâlik'in, yaşamış olduğu mihne olayı neticesinde namazda ellerini bağlayamadığı birçok kaynakta zikredilmektedir. Ancak Mâlik'in mihne sürecine dair farklı görüşler serdedilmiştir. Mâlik'in, mihne sürecinde, baskı altında karısını boşayan birinin talakını geçersiz sayan bir hadisi rivayet etmesi sebebiyle işkenceye maruz kaldığı ifade edilmiştir. Bazı kaynaklarda ise Mâlik'in, baskı altında yapılan yeminin geçersiz olduğunu ifade eden fetvasından dolayı bu işkenceye maruz kaldığı belirtilmiştir. Mâlik'in bu fetvası, Abbâsî yönetimi tarafından siyasi otoriteye yönelik bir tehdit unsuru olarak değerlendirilmiştir. Nihayetinde işkenceye maruz kalan Mâlik'in, namazda ellerini bağlayacak bir konjonktüre sahip olmadığı iddia edilmiştir. Daha sonraki dönemlerde, Mâlikî mezhebinin müteahhirun âlimleri, namazda ellerin bağlanmamasını fıkhî delillerle gerekçelendirmeye çalışmışlardır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Mâlikî, Mezheb, Namaz, El Bağlama.

Abstract

The second source of Islam, after the Qur'an, is the words and deeds of the Prophet. As it is a source and evidence for fiqh rules, various school have always taken the sunnah of the Prophet as a basis while making jurisprudence inferences. The actions that the prophet did not know while praying, and which he performed completely in accordance with Allah's orders and prohibitions, are mentioned in various hadîth books. One of his narrated hadîths about şalât is that he holds his left hand with his right hand while qiyam. In this study, the narrations about the tying of the hands in şalât are evaluated in the context of hadîth fiqh. Technical information such as the place of the related hadîths in the classification, their value in terms of authenticity and the criticism of the narrators in terms of jarh and ta'dîl are primarily handled. The hadîths that fiqh sects refer to and the provisions they put forward are presented with a critical point of view. In the narration texts, a lot of information is given about the way the prophet performed the şalât. In this study, rather than the information in the narrations about where the prophet put his hands in şalât, it is evaluated whether there is a hand-tied in şalât or not. Due to the abundance of narrations, the first three centuries were evaluated and only the merfû hadîths were examined. Due to the similarity between them, some mursal narrations were also mentioned from time to time regardless of the promissory note criticism. The narrators, whose names are mentioned in the promissory note of the narrations, are shown in the promissory note network in order to obtain a holistic perspective. By specifying the jarh and ta'dîl words, the reliability of the narrators was revealed by examining the tabaqat books. Thus, this study was shaped by induction Method by analyzing and fiqh opinions. According to the majority of fiqh sects, it is sunnah to put the right hand on the left hand after the initial takbir in şalât. There are different provisions regarding the condition of the hands in fard and al-nafl şalât in the Maliki sects, which is excluded from the jumhur. Accordingly, it is considered makruh to tie the hand in the fard of şalât, and in the şalât al-nafl it is considered appropriate to rest in case of prolonged qiyam. While basing his opinion, the jumhur cited a number of hadîths that we discussed in our study as evidence. In the Maliki sect, on the other hand, it is based on the view attributed to Malik b. Anas, the founder of the sect, rather than the merfû hadîths. However, when Malik's work called Muwatta is examined, it is seen that there are two merfû hadîths about the need to tie the hands in şalât. In this case, it is understood that there is a contradiction in the view advocated by the Maliki sect. The findings show that there may be two reasons for this discrepancy. The first is that Malik developed some practices that are inconsistent with the hadîths he narrated in his work Muwatta. So much so that Malik has become the focus of criticism from time to time due to his inconsistency. The second is the view that Malik may have abandoned this sunnah due to an excuse, although it was determined by the sunnah. As a matter of fact, it is mentioned in many sources that Malik could not tie his hands in şalât as a result of the mihna incident he experienced. However, different views have been expressed about Malik's mihna period. It was stated that during the mihna period, Malik was subjected to torture because he narrated a hadîth that invalidated the talaq of someone who divorced his wife under duress. In some sources, it is stated that Malik was subjected to this torture because of this fatwa stating that the oath made under duress was invalid. This fatwa of Malik was evaluated as a threat to political authority by the Abbasid administration. It has been claimed that Malik, who was ultimately tortured, did not have the opportunity to tie his hands in şalât. In later periods, late scholars of the Maliki sect tried to justify the tying of the hands in şalât with fiqh evidence.

Keywords: Hadîth, Malik, Sect, Şalât, Bind Hands.

Giriş

Namazda ellerin bağlanması ile ilgili birçok rivayet mevcuttur. Hadis müdevvenatı içerisinde Hz. Peygamber'in namazda ellerini bağladığına dair rivayetler için (وضع اليمين على الشمال) örneğinde olduğu gibi bazı konu başlıkları da oluşturulmuştur.¹ Senedin müntehasını esas alarak konu ile ilgili rivayetleri şöyle sıralamak mümkündür:

Namazda ellerin bağlanmasıyla ilgili olarak rivayet edilen hadisler **Vâil b. Hucr el-Hadramî** (ö. 51/671-72), Ebû Kabîsa Hülb b. Yezîd (ö. ?), Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Sehl b. Sa'd es-Sâidî (ö. 91/710), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Cabir b. Abdullah (ö. 78/697) ve Ğutayf b. Haris (ö. ?) yoluyla bize ulaşmıştır.

Çalışmada öncelikli olarak rivayetlerin metinleri ele alınmıştır. Sonra da rivayetlerde yer alan en eski müşterek râvîlerden hareketle râvî tenkidi yapılmıştır. Ancak rivayetlerin çokluğu sebebiyle sadece hicri ilk üç asra ait hadis eserlerinde yer alan rivayetlere yer verilmiştir. Bununla birlikte farklı sahabelerden rivayet edilen sonraki asırların hadis musannefatında yer alan hadisler yeri geldikçe zikredilmiştir. Rivayet metinlerine bakıldığında Hz. Peygamber'in namaz kılma biçimine dair farklı bilgilere yer verildiği görülmektedir. Ancak konunun sınırlarını aşmamak amacıyla sadece namazda elleri bağlama ile ilgili içerikler veya görüşler analiz edilmiştir. Hz. Peygamberin ellerini bağlarken ellerini nereye koyduğuna dair rivayetlerde geçen bilgilere yer verilmeksizin, namazda el bağlamanın olup olmadığı değerlendirilmiştir. Bu çalışmada namazda elleri bağlama ile ilgili rivayetler ve tahriç bilgileri, buna yönelik

¹ Bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdilazîz Ebû Habîb eş-Şeşrî (Riyâd: Dâru Künûzi İşbilyâ, 2015), 3/363; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Abu Dabi: Müessetü Zâyed b. Sultan, 2004), 2/220; Buhârî, *es-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), Sıfatü's-Salat, 6; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Salât, 120; Müslim, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), Salât, 54; Nesâî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), Sehv, 31; İftitâh, 9.

hadislerin râvîleri, rivayetlerin sıhhat değeri ve fikhü'l-hadis bağlamında metinlerin değerlendirilmesi etraflıca incelenmiştir.

Ulaşabildiğimiz kadarıyla, namazda ellerin bağlanmasıyla ilgili olarak üç çalışma yapılmıştır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

Birincisi, “İslam Hukukunda Namaz İbadetinde Ef’âl-i Mahsûsaya Dair İhtilaflar” konulu yüksek lisans tezi;² ikincisi “Uygulama ve Delilleri Açısından Dört Mezhebe Göre Namazda Ellerin Durumu” konulu makaledir.³ Üçüncüsü ise “Kadınların Namaz Kılma Şekliyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”⁴ başlıklı makaledir. İlk iki çalışma İslam hukuku, sonuncu ise hadis alanında yazılmıştır.

Bu çalışmada, yukarıda zikredilen tez ve makalelerden farklı olarak, fikhî mezheplerin görüşlerini dayandırdıkları rivayetlerin sıhhat açısından analizi yapılmış ve Mâlikî mezhebi özelinde konuyla ilgili görüşler eleştirel bir çerçevede incelenmiştir.

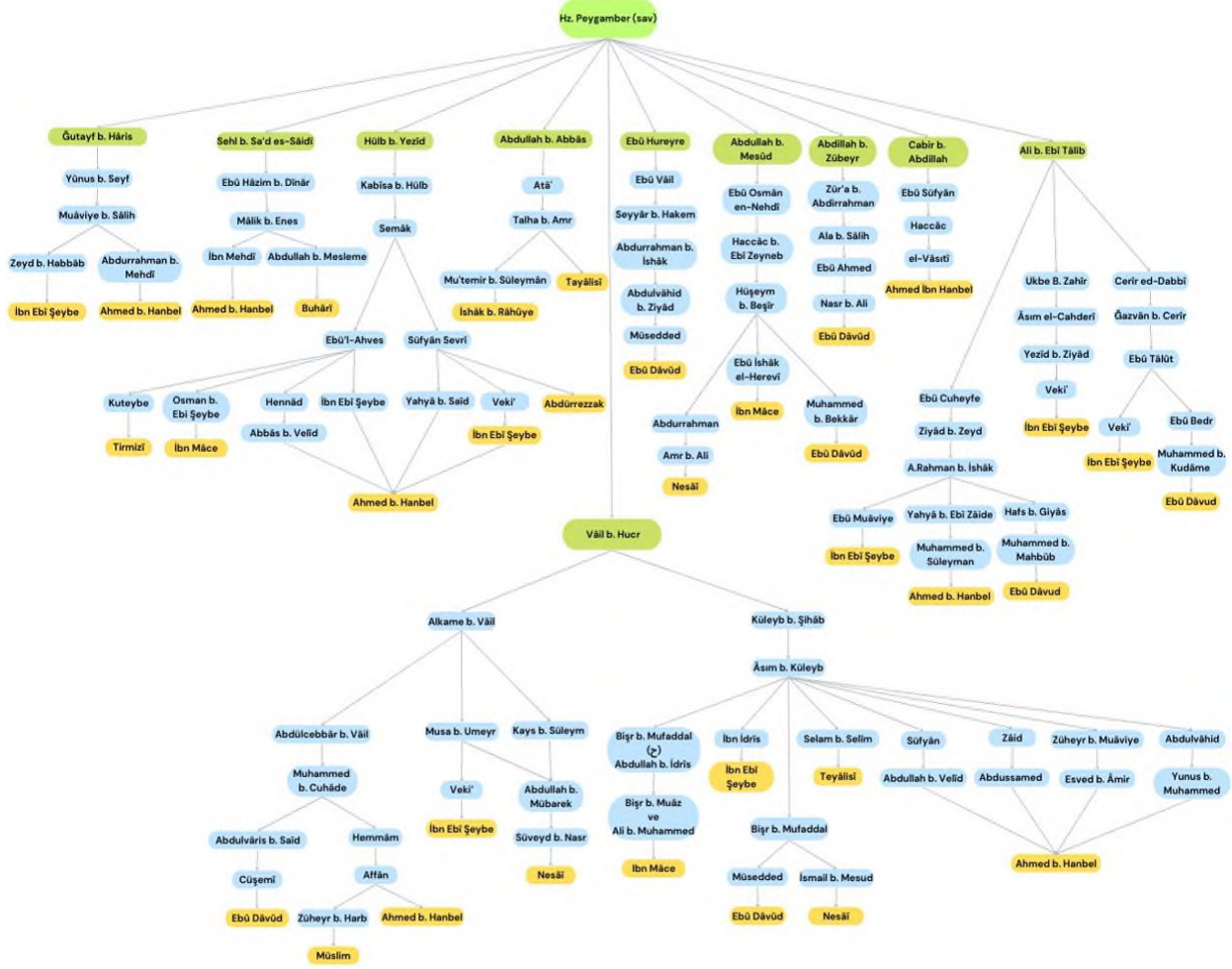
1. Hadislerin Metinleri ve Rivayetlerin Sıhhat Değeri

Namazda elleri bağlama ile ilgili hadisler birçok sahabîden rivayet edilmiştir. Bu rivayetler arasında en çok rivayet tariki olan sahabî Vâil b. Hucr’dır. Rivayet sayısına göre daha sonra Hülb b. Yezîd ve Ali b. Ebî Tâlib’in rivayetleri gelmektedir. Konuya geçmeden önce bütünsel bir bakış kazandırması için sened ağı aşağıya eklenmiştir:

² Bk. Seyyit Alçi, *İslam Hukukunda Namaz İbadetinde Ef’âl-i Mahsûsaya Dair İhtilaflar* (Trakya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 35-44.

³ Bk. Şevket Topal - Zahide Keskin, “Uygulama ve Delilleri Açısından Dört Mezhebe göre Namazda Ellerin Durumu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (Aralık 2016), 401-405.

⁴ Bk. Zeynep Sena Yılmaz, “Kadınların Namaz Kılma Şekliyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (Haziran 2021), 552-554.



1.1. Vâil b. Hucr el-Hadramî (ö. 51/671-72) Rivayeti

Vâil b. Hucr el-Hadramî tarikiyle gelen hadisler, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) ve Nesâî (ö. 303/915) tarafından tahric edilmiştir.

Tayâlisî'nin *Müsned*'inde tahric ettiği rivayete göre Vâil b. Hucr, şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'in (sav) namazını öğrenmek için arkasında namaz kıldım. Namaza başladı, tekbir getirdi ve ellerini kulağına ulaşıncaya kadar kaldırdı. Sol elini sağ eliyle tuttu. Rükû yapmak istediğinde tekbir getirdi ve namaza başlarken yaptığı gibi ellerini kaldırdı, rükû yaptığında da ellerini dizlerinin üzerine koydu. Başını rükûdan

kaldırıldığında, namaza başlarken yaptığı gibi ellerini kaldırdı. Sonra secde yaptı, sol ayağını yaydı ve üzerine oturdu. Daha sonra sağ elini sağ dizinin üstüne koydu, sol elini de sol dizinin üstüne koydu. İşaret parmağını göstererek böyle dua etti.”⁵ Yukarıdaki rivayet, incelendiğinde, Hz. Peygamber’in namaz kılma şeklinden tafsilatlı bir şekilde söz ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Ebû Şeybe’de bununla ilgili iki rivayet geçmektedir. Birinci rivayette Vâil b. Hucr, Hz. Peygamber’i namazda, (أخذ شماله بيمينه)⁶ demek suretiyle sağ eliyle sol elini tuttuğunu ikinci rivayette de (وضع يمينه على شماله)⁷ demek suretiyle “sağ elini sol elinin üstüne koyduğunu” ifade ederek takti’ yapmıştır. Diğer rivayetler benzer formatlarla Ahmed b. Hanbel,⁸ Müslim,⁹ İbn Mâce,¹⁰ Ebû Dâvûd,¹¹ ve Nesâî’de¹² geçmektedir. Sened ağında gösterildiği gibi Vâil b. Hucr tarikiyle gelen rivayetlerde en eski müşterek râvîler Alkame b. Vâil ile Küleyb b. Şihâb’tır.

Tabiînden olan Alkame b. Vâil’in sika olduğu belirtilmiştir.¹³ İbn Hibbân onu *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.¹⁴ Babasından namaz, diyet, cihad, eşribe konularında rivayetlerde bulunmuş, Muğire b. Şu’be’den de edeb konusunda rivayetlerde bulunmuştur. Kendisinden de Simâk b. Harb, Abdulmelik b. Umeyr, Abdulcebbar b. Vâil ve İsmâil b. Sâlim rivayette bulunmuştur.¹⁵

⁵ Ebû Dâvûd et- et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1419), 2/358.

⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/364.

⁷ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/364.

⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 31/142, 157, 160, 163, 168.

⁹ Müslim, *Salât*, 54.

¹⁰ İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), *İkâmetü’s-Salavât*, 3.

¹¹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 116, 179.

¹² Nesâî, *Sehv*, 31; *İftitâh*, 9.

¹³ Ebû’l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma’rifetü’s-Sikât min Ricâli Ehli’l-İlmi ve’l-Hadîs ve mine’d-Duafâi ve Zikri Mezâhibim ve Ahbârihim*, thk. Abdulalim Abdülazim el-Bestevî (Medine: Mektebetü’ d-Dâr, 1985), 2/148.

¹⁴ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarabâd: Dâiretü’l-Meârifî’l-Usmâniyye, 1973), 5/209.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed İbn Mencûye, *Ricâlü Sahîh-i Müslim*, thk. Abdullah el-Leysî (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1407), 2/105.

Alkame b. Vâil'in rivayetleri, kütübi-sitte eserleri içerisinde Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'de yer almaktadır.¹⁶ Buhârî'nin de *Ref'ul Yedeyn* ve *Edebü'l-Müfred* adlı eserlerinde onun rivayetlerine yer verdiği belirtilmiştir.¹⁷ Zehebî onu sika olarak değerlendirmiştir. Yahyâ b. Maîn onun mürsel rivayetlere sahip olduğunu bildirmiştir.¹⁸ İbn Hacer, onun "sadûk" olduğunu belirterek, babasından hadis işitmediği halde ondan rivayette bulunduğunu, Tirmizî de¹⁹ onun, babasının vefatından altı ay sonra doğduğunu ifade etmiştir.²⁰ Ancak bu bilginin doğru olmadığı, babasından hadis işitmeyen kişinin kendisi değil, kardeşi Abdulcebbâr olduğu belirtilmiştir.²¹ Bu bilgi ışığında babasından altı ay sonra doğan kişi kendisi değil, kardeşi Abdulcebbâr'dır, denilebilir.

Diğer râvî Küleyb b. Şihâb'tır. Ebû Dâvûd, onun, Kûfe'nin en faziletlisi olduğunu iddia etmiştir.²² İbn Hibbân Küleyb'in güvenilir olduğunu belirttikten sonra *es-Sikât* adlı eserinde onun ve babasının sahabî olduğuna dair bir bilgiye yer vermektedir.²³ Bu bilgiye göre, Küleyb, sahabî olan babası Vâil b. Hucr ile birlikte Hz. Peygamber'in katıldığı bir cenaze namazına katılmıştır.²⁴ İbn Hacer'e göre, onun sahabî olduğunu

¹⁶ Cemmâilî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî el-Makdisî, *el-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân (Kuveyt: Şeriketü Ğerrâs lî'd-Diâye ve'l-İ'lâm, 2016), 7/348.

¹⁷ Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 20/313.

¹⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *el-Muğnî fî'd-Duafâ'*, thk. Nureddin Itr (Katar: İdâretü İhyâ-i Tûrâsî'l-İslâmî, ts.), 2/442.

¹⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbi't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1986), 397.

²⁰ Tirmizî, *İlelü't-Tirmizî*, thk. Subhî Sâmirî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 200.

²¹ Muhammed b. Şeyh Ali b. Âdem Etyûbî, *Kurretü'l-Ayn fî Telhîs-i Terâcim-i Ricâlî's-Sahihayn* (Lübnan: Dâru'l-Mî'râc, 2000), 314.

²² İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Teyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 5/495.

²³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/356.

²⁴ Ebû Ömer Cemâlüddîn İbn Abdülber, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 3/1329; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/474.

söyleyenler yanılmışlardır.²⁵ Ebû Hâtim er-Râzî, Buhârî ve birçok münekkid, Küleyb'in tabîinden olduğunu vurgulamışlardır.²⁶

Küleyb b. Şihâb'ın, Hz. Peygamber'den mürsel rivayetlerde bulunduğu ifade edilmektedir. Küleyb, mürsel rivayetler dışında kalan hadisleri, sahabeden Ömer, Ali, Sa'd, Ebû Zer ve Vâil b. Hucr'dan rivayet etmiştir. Küleyb'in rivayetlerini ise oğlu Âsım ve İbrâhîm b. Muhâcir yapmaktadır. Oğlu Âsım'ın babasından aldığı rivayetlerde kullandığı eda lafızları "babamdan işittim, şöyle diyordu" ve "babam bana imla ettirdi," şeklinde olmaktadır. Ebû Zur'a onun sika olduğunu belirtmiştir.²⁷ Çokça hadis rivayetinde bulunduğu ve sika olduğu bildirilen Küleyb b. Şihâb'ın rivayetleriyle ihticac edildiği ve hadis münekkidlerinin onun hadislerini kabul ettikleri bildirilmiştir.²⁸

Küleyb'ten sonraki en eski müşterek râvî oğlu Âsım olduğu için onunla ilgili tenkitler de önem arz etmektedir. Abbâsîlerin ikinci halifesi Ebû Ca'fer Mansûr'un hilafetinin ilk yıllarında vefat eden Âsım b. Küleyb (ö. 137/ 754-55), babasından ve Alkame b. Vâil'den rivayetlerde bulunmuştur. Sika bir râvî olan Âsım'ın hadisiyle ihticac edildiği ve çokça hadis rivayetinde bulunmadığı belirtilmiştir.²⁹ Ahmed b. Hanbel onun sika olduğunu söylemiştir. Bir başka rivayete göre de Ahmed b. Hanbel onun hakkında lâ be'se bih demiştir.³⁰ Yahyâ b. Maîn de onun sika olduğunu söylemiştir. Buhârî hariç diğer kütüb-i sitte müellifleri ondan rivayette bulunmuşlardır.³¹ Nesâî onun sika olduğunu, İbn Ebû Hâtim ise onun sâlih olduğunu belirtmiştir. Ebû Dâvûd'un Kûfe'nin en faziletliyelerinden saydığı Âsım'ın³² İbn Hibbân, es-

²⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbi't-Tehzîb*, 462.

²⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Teyzî's-Sahâbe*, 5/495.

²⁷ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-tûrâsî'l-Arabî, 1952), 7/167.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 8/243.

²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8/460.

³⁰ Yûsuf b. Hasan b. Ahmed b. Hasan İbn Abdülhâdî, *Bahru'd-Dem fî Men Tekelleme fih el-İmâm Ahmed bi Medh ev Zem*, thk. Ruhiyye Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 81.

³¹ Cemmâîlî, *el-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, 6/62.

³² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/538.

Sikât adlı kitabında zikretmiştir.³³ Iclî onun sika olduğunu belirtmiştir.³⁴ Buna mukabil Ali b. Medîni, infirad ettiği rivayetlerde hadisiyle ihticac edilmeyeceğini belirtmektedir.³⁵ Âsım Küleyb bu rivayette infirad etmediği için rivayet sened açısından sahihtir. Mizzî, Buhârî'nin *es-Sahîh* adlı eserinde ondan istişhad ettiğini, *Refu'l-Yedeyn* ve *Edebü'l-Müfred* adlı eserlerinde de rivayetlerine yer verdiğini belirtmiştir.³⁶

Yukarıda ele alınan bilgiler ışığında, muttasıl bir isnadla rivayet edilen Vâil b. Hucr tarikiyle gelen hadisler, sened açısından sahihtir.

1.2. Ebû Kabîsa Hülb b. Yezîd (ö. ?) Rivayeti

Ebû Kabîsa Hülb tarikiyle gelen hadisler, Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27), İbn Ebû Şeybe, Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce ve Tirmizî (ö. 279/892) tarafından tahrîç edilmiştir.

Abdürrezzâk rivayetine göre Hülb b. Yezîd, Hz. Peygamber'in, namazda sağ eliyle sol elini tuttuğunu ifade etmiştir.³⁷ İbn Ebû Şeybe'nin rivayetine göre Kabîsa'nın babası Hülb b. Yezîd, Hz. Peygamber'i, namazda sağ elini sol elinin üzerine koymuş bir şekilde namaz kıldığını görmüştür.³⁸ Aynı rivayet, benzer ifadelerle Ahmed b. Hanbel,³⁹ Tirmizî⁴⁰ ve İbn Mâce'de geçmektedir.⁴¹

Hülb b. Yezîd tarikiyle gelen rivayette en eski müşterek râvîler olan Kabîsa Hülb ve Simâk b. Harb cerh ve ta'dil açısından incelenecektir. Tabîinden olduğu bildiren Kabîse, Iclî'ye göre sika bir râvîdir.⁴² İbn Hibbân'ın *es-Sikât* adlı eserinde zikrettiği⁴³ Kabîsa, Ali b. Medîni'ye göre meçhuldür. Kendisinden sadece Simâk rivayette bulunmuştur.⁴⁴

³³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/256.

³⁴ Iclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/9.

³⁵ Şemsüddîn Ebû Abdullah ez-Zehabî, *Zikru Esmâ-i Men Tüküllime fihi ve Huve Mûsekun*, thk. Muhammed Şekûr (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1986), 104.

³⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/539.

³⁷ Ebûbekr Abdürrezzâk, *el-Musannef* (Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 2013), 2/522.

³⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/367.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/299-300.

⁴⁰ Ebû İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmiü's-Sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), Ebvâbü's-Salât, 73.

⁴¹ İbn Mâce, *İkâmetü's-Salavât*, 3.

⁴² Iclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/214.

Simâk b. Harb'ı (ö. 123/740-41), İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmişse de⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, hadislerinde ızdırab olduğunu ifade etmiştir. Abdullah b. Mübarek ve Şu'be onun hadis ilminde zayıf olduğunu söylemiştir. Simâk, Yahyâ b. Mâin'e göre sikadır. Ebû Hâtim de onu sadûk ve sika olarak değerlendirmektedir.⁴⁶

Haklarından yapılan olumsuz değerlendirmeler sebebiyle Kabîsa ve Simâk tarikiyle yapılan rivayet, zayıftır.

1.3. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) Rivayeti

Ali b. Ebî Tâlib tarikiyle gelen rivayetler İbn Ebû Şeybe, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd'da geçmektedir.

Ebû Dâvûd'tan iki rivayet gelmiştir. Birincisi: "Namazda sağ eli sol elin üstüne göbek altına koymak sünnettir."⁴⁷ İkincisi ise Ğazvân İbn Cerîr ed-Dabbî'nin babasından yaptığı rivayete göre babası, Ali b. Ebî Tâlib'i, göbek üstünde sağ eli ile sol elinin bileğinden tuttuğunu gördüğünü söylemektedir.⁴⁸ İbn Cerîr ed-Dabbî'nin sözlerinin yer aldığı metni İbn Ebû Şeybe de tahrir etmiştir.⁴⁹ İbn Ebû Şeybe'nin diğer rivayeti ise: "Göbek altında ellerin bağlanması sünnettendir" şeklindedir.⁵⁰ Ahmed b. Hanbel'in rivayeti de şöyledir: "Namazda, göbek altında ellerin bağlanması sünnettendir."⁵¹

İbn Ebû Şeybe'de geçen bir diğer rivayete göre, Kevser Suresinde geçen (فَصَّلَ لِرَبِّكَ) (وَأَنْحَرُ) ayetini⁵² açıklarken Hz. Ali, bu ayetin anlamının; namazda sağ eli sol elin üzerine koymak olduğunu söylemektedir.⁵³

⁴³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/319.

⁴⁴ Şemsüddîn Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârü'l-Mârifetü'l-İlmiyye, 1382/1963), 3/384.

⁴⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/339.

⁴⁶ Şemsüddîn Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/247.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, *Salât*, 120.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, *Salât*, 120.

⁴⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/365.

⁵⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/366.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/222.

⁵² Kevser Sûresi, 108/2.

Yukarıdaki hadisi, Ali b. Ebû Tâlib'ten, Ebû Cuhayfe, Cerîr ed-Dabbî ve Ukbe b. Zahîr rivayet etmiştir. İlk önce Ebû Cuhayfe'nin rivayetinde yer alan Ziyâd b. Zeyd es-Süâlî ve Abdurrahman b. İshâk değerlendirilecektir.

İbn Ebû Hâtîm⁵⁴ ve Zehebî,⁵⁵ Ali b. Ebû Tâlib tarikiyle gelen bu rivayet zincirinde yer alan Ziyâd b. Zeyd es-Süâlî'nin (ö. ?) meçhul olduğunu söymektedirler. Ebû Dâvûd ondan sadece bu hadisi rivayet etmiştir.⁵⁶ Bundan dolayı onun tarikiyle gelen bu rivayet sened itibarıyla zayıftır.

Diğer râvî olan Abdurrahman b. İshâk b. Sa'd b. el-Vâsîti (ö.?) için İclî, zayıf, caizü'l-hadis ve yüktebü hadisüh gibi ifadeler kullanmıştır.⁵⁷ Ahmed b. Hanbel onun hakkında, münkeru'l-hadis ve leyse bi şeyin ifadelerini kullanmaktadır. Yahyâ b. Maîn de onun zayıf olduğunu söylemektedir.⁵⁸ Ebû Zur'a onu *ed-Duâfâ'* adlı eserinde zikretmiştir.⁵⁹ Nesâî⁶⁰ ve Dârekutnî de onun zayıf olduğunu söylemişlerdir.⁶¹ Ebû Hâtîm, Abdurrahman b. İshâk'ın hadislerinin zayıf olduğunu onun münkeru'l-hadis olduğunu kaydettikten sonra hadislerinin yazılabileceğini ancak bunlarla ihticac edilmeyeceğini ifade etmektedir.⁶² Bu da onun rivayetlerinin zayıf olduğunu ancak şahit ve mütabi olarak alınabileceğini gösterir. Mezkûr değerlendirmeler sebebiyle Ziyâd b. Zeyd es-Süâlî ve Abdurrahman b. İshâk b. Sa'd b. el-Hâris tarikiyle gelen rivayetler zayıftır.

Şimdi İbn Ebû Şeybe ve Ebû Dâvûd'un rivayetlerinde yer alan müşterek râvî Cerîr ed-Dabbî ve Gazvân b. Cerîr hakkındaki değerlendirmeler ele alınacaktır:

⁵³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/365.

⁵⁴ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerhu ve't-Ta'dîl*, 3/532.

⁵⁵ Şemsüddîn Ebû Abdullah ez-Zehebî, *el-Kâşif fi Ma'rifet-i Men lehû rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb (Cidde: Dârü'l-Kible, 1992), 1/402.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/473.

⁵⁷ Ebû'l-Hasen el-İclî, *Târîhü's-Sikât* (Mekke: Dârü'l-Bâz, 1984), 288.

⁵⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Meârif, 1326/1908), 6/136.

⁵⁹ Ebû Zür'a er-Râzî, *Esâmü'd-Duâfâ'*, thk. Sa'dî b. Mehdî el-Hâşimî (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1982), 2/631.

⁶⁰ Ebû Abdurrahman Ahmed en-Nesâî, *ed-Duâfâ' ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahiim Zâyed (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1396), 66.

⁶¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *ez-Duâfâ' ve'l-Metrûkîn*, thk. Abdürrahim Muhammed el-Kaşkarî (Medine: el-Mecelletü'l-Câmiatü'l-İslâmî, 1403), 2/162.

⁶² Cemmâilî, *el-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl*, 6/391.

Cerîr ed-Dabbî makbul kabul edilmiştir. İbn Hibbân onu *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.⁶³ Cerîr ed-Dabbî için Zehebî, lâ yu'ref ifadesini kullanarak onun meçhul olduğunu söylemişse de⁶⁴ Moğoltay b. Kılıç'a (ö. 762/1361) göre bu doğru değildir.⁶⁵ İbn Hacer de *Lisânü'l-Mîzân*'da onun bilinmediğini söylemiştir.⁶⁶ İbn Hacer bir diğer eseri olan *Takrîb*'te ise Cerîr'in makbul olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷ Gazvân b. Cerîr ed-Dabbî'yi, Zehebî, sika olarak değerlendirmiştir.⁶⁸ İbn Hibbân onu *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.⁶⁹

İbn Ebû Şeybe'nin bir başka rivayetinde yer alan müşterek râvî Ukbe b. Zahîr'dir. Ukbe b. Zahîr ya da Ukbe b. Zabyân olarak da bilinir. Buhârî onun hakkında herhangi bir açıklama yapmamış,⁷⁰ Ahmed b. Hanbel de onu hatırlamadığını yani onu tanımadığını ifade etmiştir.⁷¹ İbn Hibbân onu *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.⁷²

Yukarıda yer alan bilgiler ışığında Cerîr ed-Dabbî tarikiyle gelen hadisın senedi, cerh edilen râvîsi bulunmadığı için sahihtir. Diğer tariklerle gelen hadisler ise sened itibarıyla zayıftır.

1.4. Sehl b. Sa'd es-Sâidî (ö. 91/710) Rivayeti

Sehl b. Sa'd es-Sâidî'nin tarikiyle gelen hadisler, Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel ve Buhârî (ö. 256/870) tarafından tahric edilmiştir.

⁶³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/108.

⁶⁴ Zehebî, *Mîzân*, 1/397.

⁶⁵ Moğoltay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, thk. Muhammed Osmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 2/89.

⁶⁶ İbn Hacer el-Askalâni, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 9/274.

⁶⁷ İbn Hacer el-Askalâni, *Takrîbi't-Tehzîb*, 139.

⁶⁸ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/116.

⁶⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/312.

⁷⁰ Ekrem b. Muhammed Ziyâde el-Fâlûcî, *el-Mu'cemü's-Sağîr li Ruvât'il-İmâm İbn Cerîr et-Taberî* (Ürdün: Dâru'l-Eseriyye, ts.), 1/381.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001), 2/88.

⁷² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/227.

Sehl b. Sa'd es-Sâidî tarikiyle gelen rivayetlerin ilki Mâlik b. Enes'in *Muvatta'* adlı eserinde yer almaktadır. Rivayete göre Sehl b. Sa'd şöyle demiştir: "Namaz kılarken sağ elin sol kolun üzerine konması emredildi." Rivayetin sonunda da Sehl b. Sa'd'dan rivayette bulunan Ebû Hâzim, rivayetin merfû olduğunu ifade etmiştir.⁷³ Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in rivayetleri, Mâlik'in tahrir ettiği hadisin metniyle aynıdır.⁷⁴

Mâlik'in tahrir ettiği diğer rivayet, tabînin önde gelenlerinden Abdulkerim b. Ebi'l-Mühârik el-Basrî'nin "... Namazda ellerin birini diğerinin üstüne, sağ solun üzerine koymak peygamberlerden gelen bir mirastır"⁷⁵ rivayetidir. Bu rivayet mürsel/mevkûf olduğu için sened açısından değerlendirilmemiş ve sened ağında gösterilmemiştir.

Ebû Hâzim Seleme b. Dînâr el-A'rac (ö. 135-140/752-757) tarikiyle gelen rivayeti Mâlik tahrir etmiştir. Mâlik'ten de Abdullah b. Mesleme tarikiyle Buhârî, İbn Mehdî kanalıyla da Ahmed b. Hanbel tarafından rivayet edilmiştir. Ebû Hâzim b. Dînâr tabîdendir ve sika olduğu belirtilmiştir.⁷⁶ Onun, Sehl b. Sa'd es-Sâidî, Atâ' b. Ebî Rebâh ve Nu'mân b. Ebî Ayyâş'tan bazı rivayetlerde bulunduğu belirtilmiştir. Kendisinden de Mâlik b. Enes, Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne rivayet etmişlerdir.⁷⁷ Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn onun sika olduğunu belirtmiştir.⁷⁸ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.⁷⁹ Sened itibarıyla Sehl b. Sa'd es-Sâidî'nin rivayeti sahihtir.

1.5. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) Rivayeti

Abdullah b. Mes'ûd'un rivayeti İbn Mâce, Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve Nesâî tarafından tahrir edilmiştir.

⁷³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 2/221.

⁷⁴ Buhârî, *es-Sahîh*, Sifatü's-Salat, 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/498.

⁷⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 2/220.

⁷⁶ İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/394.

⁷⁷ Buhârî, *et-Târîhü'l-Kebîr* (Riyad: el-Mütemeyyiz li't-Tebâa, 2019), 5/78.

⁷⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerhu ve't-Ta'dîl*, 4/159; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/275.

⁷⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/316.

Rivayetlere göre Abdullah b. Mes'ûd, namaz kılarken sol elini sağ elinin üzerine koyduğunu, Hz. Peygamber'in, sağ elini sol elinin üzerine koymak suretiyle onu düzelttiğinden söz etmektedir. Bu şekliyle rivayet İbn Mâce,⁸⁰ Ebû Dâvûd⁸¹ ve Nesâî'de⁸² zikredilmiştir.

İbn Ebû Şeybe'nin de benzer bir rivayeti vardır. Bu rivayete göre senedde adı geçen Ebû Osmân, Hz. Peygamber'in sol elini sağ elinin üzerine koymuş bir adamı düzelttiğinden söz etmektedir.⁸³ Ebû Osmân, Abdullah b. Mes'ud'dan söz etmeksizin mübhem bir ifadeyle "bir adam" diyerek, rivayeti Hz. Peygamber'e atfetmiştir. Bu rivayet mürsel olduğu için sened ağında gösterilmemiş ve sened açısından değerlendirilmemiştir.

Abdullah b. Mes'ûd'un rivayetinde yer alan Haccâc b. Ebî Zeyneb el-Vâsitî'nin (ö. 140/758-59) sadûk olduğu belirtilmiştir. Müslim'in hadis aldığı Haccâc'ın hadisinin hasen olduğu bildirilmiştir. Ayrıca leyyinü'l-hadis olarak da değerlendirilmiştir.⁸⁴ Ahmed b. Hanbel onun zayıf olduğundan endişe ettiğini ifade etmişse de Yahyâ b. Maîn onun hakkında leyse bihi be's demiştir. İbn Medînî onun zayıf olduğunu, Nesâî onun hakkında leyse bi kaviyyin, Dârekutnî de leyse bi kaviyyin ve lâ hafızın demiştir.⁸⁵

Senedde yer alan Haccâc'ın zayıf olması sebebiyle Abdullah b. Mes'ûd'un rivayeti de zayıftır.

1.6. Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88) Rivayeti

Abdullah b. Abbâs'ın rivayeti, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) tarafından tahriç edilmiştir. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin rivayetine göre Abdullah b. Abbâs Hz. Peygamber'in; "... Biz Peygamberler, namazda sağ elimizle sol

⁸⁰ İbn Mâce, *es-Sünen*, İkâmetü's-Salavât, 3.

⁸¹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 120.

⁸² Nesâî, *İftitâh*, 10.

⁸³ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 3/3/366.

⁸⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 7/75.

⁸⁵ Zehebî, *Mîzân*, 1/462; ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Duafâ'*, 1/150.

elimizi tutmakla emrolunduk"⁸⁶ demiştir. İshâk b. Râhûye de aynı metinle bu hadisi tahrir etmiştir.⁸⁷

Tâvûs b. Keysân'ın (ö. 106/725) da konuya dair rivayet ettiği bir hadis vardır. Bu rivayete göre Tâvûs; "Hz. Peygamber, Namazda sağ elini sol elinin üstüne koyup sonra ellerini göğsünün üstünde kenetlerdi"⁸⁸ demektedir. Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği bu hadisin senedinin müntehasında yer alan tabîinin önde gelenlerinden biri olan ve İbn Abbâs'ın seçkin öğrencileri arasında yer alan Tâvûs b. Keysân, rivayetlerinin çoğunu İbn Abbâs'tan almış olmakla beraber⁸⁹ ondan bazı irsallerde de bulunmuştur.⁹⁰ Bu bilgiler ışığında mezkûr rivayetin, İbn Abbas'tan alınmış mürsel bir rivayet olması imkân dâhilindedir. Mürsel olması sebebiyle Tâvûs b. Keysân'ın hadisinin râvîleri değerlendirilmemiş ve sened ağında buna yer verilmemiştir.

Abdullah b. Abbâs'ın rivayetinde yer alan en eski müşterek râvî olan Talha b. Amr b. Osmân (ö. 152/769-770), İclî,⁹¹ Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve Ebû Dâvûd gibi birçok münekkit tarafından zayıf ve metruk görülmüş, ayrıca rivayetleriyle ihticac edilmeyeceği belirtilmiştir.⁹² Talha b. Amr hakkındaki değerlendirmeler sebebiyle İbn Abbâs hadisi, sened itibarıyla zayıftır.

1.7. Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) Rivayeti

Abdullah b. Zübeyr'in rivayeti zayıf bir isnadla Ebû Dâvûd tarafından tahrir edilmiştir. Rivayet metni: "Namazda ayakların aynı hizada olması ile sağ eli sol elin üzerine koymak sünnettendir"⁹³ şeklindedir.

⁸⁶ Tayâlîsî, *el-Müsned*, 4/377.

⁸⁷ Ebû Ya'kûb İshâk İbn Râhûye, *el-Müsned* (Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 2016), 2/507.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, *Salât*, 120.

⁸⁹ Abdullah Kahraman, "Tâvûs b. Keysân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2011), 50/185-186.

⁹⁰ Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Câmiu't-Tahsîl fî Ahkâmi'l-Merâsîl*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 107.

⁹¹ İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 1/478.

⁹² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/429.

⁹³ Ebû Dâvûd, *Salât*, 120.

Yukarıdaki hadisin senedinde yer alan Zür'a b. Abdirrahman, Abdullah b. Zübeyr'den ve Abdullah b. Abbas'tan rivayetlerde bulunmuştur. Kendisinden de Mâlik b. Miğvel, Alâ' b. Sâlih rivayet etmiştir. Ebû Dâvud ve İbn Mâce ondan hadis almıştır.⁹⁴ İbn Hacer Zür'a b. Abdirrahman'ın makbul olduğunu belirtmiştir.⁹⁵ İbn Hibbân onu *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.⁹⁶ Zehebî de onun sika olduğunu belirtmiştir.⁹⁷ Şuayb el-Arnaûd, İbn Hibbân dışında kimsenin onu güvenilir kabul etmediğini belirterek sened itibarıyla bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.⁹⁸

1.8. Ebû Hüreyre (ö. 58/678) Rivayeti

Ebû Hureyre rivayeti, Ebû Dâvûd tarafından tahriç edilmiştir. Bu rivayetine göre Ebû Hureyre: "Namazda elleri ellerin üstüne koymak, göbek altındadır"⁹⁹ demiştir.

Tirmizî'nin tahriç ettiği bir rivayete göre, Hz. Peygamber bir cenaze namazında tekbir getirdikten sonra ellerini kaldırıp, sağ elini sol elinin üzerine koymuştur.¹⁰⁰ Tirmizî bu hadisin garib olduğunu ifade etmiştir.¹⁰¹ Tirmizî'nin mezkûr rivayeti sened ağında gösterilmemiştir.

Ebû Hüreyre tarikiyle gelen rivayetin senedinde yer alan Abdurrahman b. İshâk hakkında, daha önce değerlendirme yapılmıştı. Bu değerlendirmeye göre Ebû Hureyre rivayeti, Abdurrahman b. İshâk'dan dolayı sened itibarıyla, zayıftır.

1.9. Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) Rivayeti

Câbir b. Abdullah'ın rivayetini Ahmed b. Hanbel tahriç etmiştir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, namazda sol elini sağ elinin üzerine koyan bir adama uğramış ve sağ

⁹⁴ Cemmâilî, *el-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, 5/24; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/350; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 3/605.

⁹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbi't-Tehzîb*, 215.

⁹⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/268.

⁹⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/402.

⁹⁸ Bk. Ebû Dâvûd, *Salât*, 116. 2. dipnot.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 120.

¹⁰⁰ Tirmizî, *Cenâiz*, 75.

¹⁰¹ Bk. Tirmizî, *Cenâiz*, 75.

elini sol elinin üzerine koyarak onu düzeltmiştir.¹⁰² Metin benzerliği sebebiyle, Câbir'in hadisinde sol elini sağ elinin üzerine koyan ve adı zikredilmeyen kişinin Abdullah b. Mes'ûd olması kuvvetle muhtemeldir.

Câbir b. Abdullah'ın rivayetinde yer alan Haccâc b. Ebî Zeyneb el-Vâsitî ile ilgili bilgiler daha önce zikredildiği için burada tekrar ele alınmayacaktır. Senedde yer alan Haccâc'ın zayıf olması sebebiyle Câbir'in rivayeti de sahih değildir.

1.10. Ğutayf b. Hâris (ö. ?) Rivayeti

Ğutayf b. Hâris'in hadisi, İbn Ebû Şeybe ve Ahmed b. Hanbel'de geçmektedir. İbn Ebû Şeybe'nin rivayetine göre, Ğutayf b. Hâris ya da Hâris b. Ğuteyf olarak bilinen sahabî, Hz. Peygamber'i, namazda sağ elini sol elinin üzerine koyarken gördüğünü ve bunu hiç unutmadığını söylemektedir.¹⁰³ Ahmed b. Hanbel'in rivayeti de aynı minvaldedir.¹⁰⁴

Metin olarak Ğutayf'ın hadisine benzeyen İbn Ebû Şeybe'ye ait mevkûf bir rivayet daha vardır. Bu rivayete göre senedde yer alan Ebü'z-Ziyâd, Hz. Ebûbekir'i namazda sağ elini, sol elinin üzerine koyarken gördüğünü ve bunu hiç unutmadığını, söylemektedir.¹⁰⁵ Mezkûr rivayet, mevkûf olduğu için cerh ve tadil açısından ele alınmamış ve sened ağında gösterilmemiştir.

Ğutayf b. Hâris'in senedinde yer alan en eski müşterek râvî Yûnus b. Seyf'tir (ö. 120/737-738). Hakkında fazla malumata ulaşamadığımız Yûnus b. Seyf'i¹⁰⁶ İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.¹⁰⁷ Dârekutni de onun sika olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸ Ğutayf b. Haris'in hadisi hasen olarak değerlendirilmektedir.¹⁰⁹

¹⁰² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/314.

¹⁰³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/363.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/169.

¹⁰⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/366.

¹⁰⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/510-511.

¹⁰⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/555.

Yukardaki rivayetler dışında Hz. Aişe'den gelen bir rivayet de mevcuttur. Ancak bu rivayeti sadece Dârekutnî zikretmiştir. Hz. Aişe rivayeti şu şekildedir: “Üç şey nübüvvettendir: Acele iftar etmek, sahur geciktirmek, namazda sağ eli sol elin üzerine koymak.”¹¹⁰ Daha eski kaynaklarda zikredilmemiş olması ve daha önce ifade edildiği gibi, bu çalışmada hicri ilk üç asır esas alındığı için bu rivayet sened açısından değerlendirilmemiş ve sened ağında gösterilmemiştir.

2. Fıkhü'l-Hadis Bağlamında Metinlerin Değerlendirilmesi

Bu bölümde fıkhî mezheplere göre namazda el bağlamanın hükmü ele alınacaktır. İlk önce cumhurun görüşleri, konuya dair delilleri ve görüşlerini dayandırdıkları rivayetler zikredilecektir. Daha sonra cumhurun dışında kalan Mâlikîlerin görüşleri ve delilleri değerlendirilecektir.

2.1. Cumhura göre

Mâlikiler dışında kalan cumhura göre, namaz kılan kişinin iftitah tekbirinden sonra sağ elini sol elinin üstüne koyması sünnettir.¹¹¹ Cumhurun delilleri arasında yukarıda zikredilen Vâil b. Hucr, Hülb b. Yezîd ve Sehl b. Sa'd'tan gelen rivayetler yer almaktadır.

Hanefilere göre, iftitah tekbirinin hemen ardından el bağlamak namazın sünnetlerindedir.¹¹² Erkekler göbek altından ve kadınlar göğüs üstünden el bağlarlar. Sağ el sol elin üzerine konulur. Erkekler sağ elin serçe ve baş parmaklarını sol bileğin iki tarafından halka yaparlar. Kadınlar halka yapmayıp, sağ ellerini düz bir şekilde sol

¹⁰⁸ Ebûbekir el-Burkânî, *Süâlatü'l-Burkânî li'd-Dârekutnî*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (Lâhor: Kütübhâne Cemîlî, 1404), 72.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/169.

¹¹⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2/30.

¹¹¹ Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü* (Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2007), 1/873-874.

¹¹² Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Cum'a Muhammed, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 1/479; Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâr'ul-Ma'rife, ts.), 1/24; Merginânî, Burhâneddin, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Sâid Bektâş, (Medine: Dâru's-Sirâc, 2019), 1/446.

elleri üzerine koyarlar.¹¹³ Hanefilerin bu husustaki delili ellerin göbek altında bağlanması sünnet olduğunu ifade eden Ali b. Ebî Tâlib'ten gelen rivayetlerdir.¹¹⁴

Şâfiî ve Hanbelilere göre elleri bağlamanın şekli, ihram tekbirinden sonra sağ elin avucu ile sol elin bileğini biraz da kolu kapsayacak şekilde, göğüsün altında göbeğin yukarısında olacak şekilde bağlamaktır.¹¹⁵ Sehl b. Sa'd'dan rivayet edilen hadis,¹¹⁶ Şâfiî ve Hanbeliler'in konuya ilişkin delileri arasında yer almaktadır. Bir diğer delili ise Abdullah b. Mes'ud'un namaz kılarken sol elini sağ elinin üzerine koyması üzerine Hz. Peygamber'in, onun sağ elini sol elinin üzerine koymak suretiyle onu düzelttiğinden söz eden rivayettir.¹¹⁷

2.2. Mâlikîlere göre

Namazda ellerin bağlanmasıyla ilgili olarak Mâlik'ten dört hüküm rivayet edilmiştir. Birincisi, farz namazlarda el bağlamanın mekruh oluşudur. Nafile namazlarda ise kıyamın uzaması durumunda dinlenmek için el bağlama caiz görülmüştür. Bu görüşü İbn Kâsım Mâlik'ten almıştır.¹¹⁸ İkincisi, farz ve nafile namazlarda ellerin bağlanmasının mübah olmasıdır. Eşheb'in Mâlik'ten yaptığı rivayete göre Mâlik, farz olsun nafile olsun namazda ellerin bağlanması hususunda bir beis görmemiştir.¹¹⁹ Üçüncüsü, farz veya nafile namazlarda ellerin bağlanmasının müstahab oluşudur. Bu görüşü de Mutarrıf ve İbn Mâcişûn, Mâlik'ten yapmıştır.¹²⁰ Dördüncüsü

¹¹³ Komisyon, *İlmihal* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/252.

¹¹⁴ Ebû Dâvûd, *Salât*, 120; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/222.

¹¹⁵ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn, *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, H. 1392), 4/114-115; İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyâd: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1997), 2/140-141.

¹¹⁶ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 2/221; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/498; Buhârî, *Sıfatü's-Salât*, 6.

¹¹⁷ Ebû Dâvûd, *Salât*, 120; Nesâî, *İftitâh*, 10.

¹¹⁸ Mâlik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ Rivâyetü'l-İmâm Sahnûn b. Saîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/169; Muhammed b. Ahmed b. Arafê Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/250.

¹¹⁹ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhü'l-Muvatta' Mâlik*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/287.

¹²⁰ Bâcî, *el-Müntekâ*, A.y.

ise ellerin bağlanması farz ya da nafil namazlarda men edilmesidir. Bu görüşü de Bâcî'nin naklettiğine göre Iraklılar Mâlik'ten rivayet etmiştir.¹²¹

Yukarıda aktardığımız görüşler neticesinde şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Mâlikî mezhebine göre farz namazların, kıyamda ellerin yana salınarak kılınması erkek olsun kadın olsun menduptur. Nafil namazlarda ellerin bağlanması kıyamın uzun olması şartıyla caizdir. Bazı Mâlikî âlimlere göre ise böyle bir şart söz konusu olmamakla beraber, kişinin tercihine bırakılmıştır.

Mâlikî mezhebinin fakihî ve kâdîsı İbn Rüşd, namazda ellerin bağlanması ve yana salınmasıyla ilgili ihtilafı, rivayet çeşitliliğine bağlamaktadır. Nitekim bir taraftan Hz. Peygamber'den namazda ellerin bağlanmasına dair emirlerin yer aldığı rivayetlerin var olması, diğer taraftan da onun namazını tüm ayrıntılarıyla hikâye eden bazı hadislerde onun ellerini bağladığının nakledilmemesi ihtilafın sebebi olmaktadır. İbn Rüşd saygı ve baş eğmenin bir ifadesi olduğu için namazda ellerin bağlanmasını daha evla görmektedir.¹²²

2.3. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Cumhur, namazda elleri bağlamakla ilgili olarak yukarıda ele aldığımız rivayetleri referans göstererek görüşlerini temellendirmektedir. Mâlikî mezhebinde ise, namazda ellerin bağlanması ile ilgili varid olan hadislerden ziyade Mâlik'e atfedilen görüşler üzerinden bir hüküm inşa edilmeye çalışılmaktadır. Buna göre Mâlikî mezhebinde, namazda elleri bağlamak bir çeşit bir yere dayanarak destek alma kabul edildiği için, nafil namazlarda zaruret olmaksızın bir destek almanın caiz oluşuna dayanılarak, kıyamda ellerin bağlanmasına cevaz verilmiştir. Farz namazlarda ise bir

¹²¹ Bâcî, *el-Müntekâ*, A.y.

¹²² Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 1/146.

yere dayanarak destek almanın caiz olmaması sebebiyle elleri bağlayarak namaz kılmak mekruh olarak değerlendirilmiştir.¹²³

Mâlik'e atfedilen mezkûr görüşler bir yana *Muvatta'* adlı eserine bakıldığında onun namazda ellerin bağlanması ile ilgili Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetler tahrir ettiği görülecektir. Bu rivayetlerin birincisi, Sehl b. Sa'd'a isnad edilen, "İnsanlara, kişinin namaz kılarken sağ elini sol kolunun üzerine koyması emredildi." rivayetidir. Metnin sonunda da bu rivayetin merfû olduğuna dair bir bilgiye yer verilmiştir.¹²⁴ Şartlarına uyduğu için Buhârî de, Sehl b. Sa'd'dan rivayet edilen ve senesinde Mâlik'in de yer aldığı mezkur hadisi tahrir etmiştir.¹²⁵ Konuya ilişkin *Muvatta'*da geçen diğer bir rivayet ise tabînin önde gelenlerinden Abdulkerim b. Ebi'l-Mühârik'nin yapmış olduğu şu rivayettir: "... Namazda ellerin birini diğerinin üstüne, sağ solun üzerine koymak ... peygamberlerden gelen bir mirastır."¹²⁶ Mâlik'in görüşlerini *el-Müdevvene'*de derleyen es-Sahnûn (ö. 240/854), Mâlik'e atfedilen görüşleri sıralarken, birçok sahabe'nin Hz. Peygamber'in namazda sağ elini sol elinin üzerine koyduğunu gördüğüne dair rivayetlerin bulunduğunu da eklemektedir.¹²⁷

İbn Abdilber (ö. 463/1071), *et-Temhîd* adlı eserinde Hz. Peygamber'den gelen tüm rivayetlerde namazda ellerin bağlandığının belirtildiğini, bu hususta sahabe, tabîn arasında hiçbir ihtilafın olmadığını ve ehl-i rey olsun ehl-i hadis olsun, fakihlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu ifade etmektedir. Yukarıdaki rivayetlerin hilafına Abdullah b. Zübeyr'in, ellerini yana salarak namaz kıldığı belirtilmişse de¹²⁸ Ebû

¹²³ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/169; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/250; Topal - Keskin, "Uygulama ve Delilleri Açısından Dört Mezhebe göre Namazda Ellerin Durumu", 402.

¹²⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, 2/221.

¹²⁵ Buhârî, *Sıfatü's-Salât*, 6.

¹²⁶ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, 2/220.

¹²⁷ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, 1/170.

¹²⁸ İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'-ı mine'l-Meânî evi'l-Esânîd fi Hadîs-i Resûlillah*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017), 5/418.

Dâvûd'un tahrir ettiği bir rivayete göre İbn Zübeyr'in, "Namazda ayakların aynı hizada olması ve sağ eli sol elin üzerine koymak sünnettendir," dediği rivayet edilmiştir.¹²⁹

Mâlikî mezhebinde vukubulan ihtilafları şu şekilde değerlendirmek mümkündür: Birincisi Mâlik'in, rivayet ettiği sahih hadislere aykırı bazı uygulamalarının olduğu ve zaman zaman bu konuda tenkide uğradığı bilinmektedir.¹³⁰ Örneğin, hiç yağmur olmadığı halde Hz. Peygamber'in öğle ile ikindi, akşam ile yatsı namazlarını cem ettiğine dair bir hadisi rivayet etmesine rağmen Mâlik, kanaatini ekleyerek yağmurlu bir günde ancak böyle bir cem'in mümkün olabileceğini söylemektedir.¹³¹ Hadis açıkça Peygamber'in hiçbir mazeret yokken bu namazları cem' ettiğini söylemesine rağmen Mâlik, havanın yağmurlu olması gibi bir mazeret dışında buna cevaz vermemiştir.¹³² Namazda ellerin bağlanmasıyla ilgili rivayetlere *Muvatta'* da yer verdiği halde Mâlik'in, bu konudaki sahih hadise aykırı uygulaması da bu konuya örnek teşkil edebilir.

İkinci ise, sünnette sabit olmasına rağmen Mâlik'in bir mazerete binaen bu sünneti terk etmiş olabileceğidir. Nitekim Mâlik'in yaşamış olduğu mihne sebebiyle ellerini bağlayamadığı birçok kaynakta zikredilmektedir.

Mâlik'in yaşadığı mihnenin sebebi hakkında kaynaklarda farklı kanaatler zikredilmektedir. Bir rivayete göre ise Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr (ö. 158/775), Mâlik'i, baskı altında karısını boşayan kişinin talakını geçersiz sayan (ليس علي مستكره) (طلاق) hadisini¹³³ rivayet etmekten men etmişti. Daha sonra tuzak kurarak birine, bu rivayeti Mâlik'e sordurur, Mâlik de insanların arasında bu hadisi rivayet edince Mansûr,

¹²⁹ Ebû Dâvûd, Salât, 120.

¹³⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medîne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 3/21-25.

¹³¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, 2/199.

¹³² Mehmet Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 123.

¹³³ Yaptığımız araştırma neticesinde (ليس علي مستكره طلاق) lafızlarıyla rivayet edilmiş herhangi bir hadise ulaşamadık. Mâlik'in *Muvatta'* adlı eserinde Sâbit b. el-Ahnef'in adının geçtiği bir rivayete göre, Abdurrahman, Sâbit b. el-Ahnef'i tehdit ederek eşini boşamasını ister. Bu tehdit karşısında Sâbit de: "Bin talakla onu boşadım" der. Daha sonra Sâbit, bu durumu Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr'e anlatır. Onlar da böyle bir durumda, baskı altında boşamanın geçersiz olduğunu belirtirler. Sâbit b. el-Ahnef daha sonra eşine döner. Bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 4/845.

onu kırbaçlatır. Diğer bir rivayete göre Mâlik'in, istişare edilen ve sözü kabul gören biri oluşunu hazmedemeyen bazı kimseler onu, Medine valisi Ca'fer b. Süleymân'a şikâyet ettiler. Ca'fer b. Süleymân'a Mâlik'in, Sâbit b. el-Ahnef'ten, mükrehin talakının geçersiz olduğunu bildiren hadisi rivayet ettiğini ve bununla Abbâsîlere yapılan bey'atının geçersiz olduğunu ima ettiğini iddia ettiler. Buna öfkelenen Ca'fer b. Süleymân, 146/763 yılında Mâlik'i kırbaçlatır.¹³⁴

Taberî'nin bildirdiğine göre Mâlik, Medine'de Abbâsî Halifesi Mansûr'a karşı isyan eden ve Nefsüzzekiyye olarak bilinen Muhammed b. Abdullah el-Mehdî'nin (ö. 145/762)¹³⁵ hareketine katılmak isteyenlere fetva verince kendisine: "Ebû Cafer'e yaptığımız bey'atın sorumluluğu boynumuzdadır" demişlerdi. Bunun üzerine Mâlik: "Siz baskı altında bey'at ettiniz, oysa baskı altında yapılan yemin geçersizdir" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine bazı insanlar Nefsüzzekiyye'nin hareketine katıldılar.¹³⁶ Bu fetvasından dolayı Süleymân b. Ali b. Abdullah b. Abbâs, Mâlik'e 70 kırbaç vurarak işkence etmiştir.¹³⁷

İşkencede Mâlik'in omzunun yerinden çıktığı ve sakatlandığı, kolunun derisinin soyulduğu belirtilmiştir. Bundan dolayı ellerini bağlama gücü bulamadığı ve bir eliyle diğer elini taşıma zorunda kaldığı rivayet edilmiştir.¹³⁸ Bu olay neticesinde Mâlik, namaz kılarken ellerini bağlayamamıştır. Öğrencileri, yaşadığı mihne neticesinde Mâlik'in, namazda ellerini bağlayamamasını fikhî çıkarımlarla delillendirmeye

¹³⁴ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *el-İntikâ' fî Fedâil's-Selâseti'l-Emimmeti'l-Fukhâ' Mâlik ve's-Şâfi' ve Ebî Hânîfe*, thk. Ebdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü Matbaâtü'l-İslâmiyye, 1997), 87; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ el-Kısmü'l-Mütemmim*, thk. Ziyâd Muhammed Mansûr (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1987), 441.

¹³⁵ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 30/487-488.

¹³⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhü't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1967), 7/560.

¹³⁷ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî - Muhammed Abdulkadir Atâ', *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 7/106; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Dervîş (Dımaşk: Dâru Ya'rib, 2004), 1/390; Ebû'l-Hasan Ali İzzüddîn İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 7/111.

¹³⁸ İbn Abdülber, *el-İntikâ'*, 87; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ el-Kısmü'l-Mütemmim*, 441.

çalışmışlardır.¹³⁹ Hanbelî ulemasından İbn Kayyim, konuyla ilgili merfû rivayetleri sıraladıktan sonra “el bağlamayı terketmek bana daha sevimlidir” şeklinde İbn Kâsım’ın, İmam Mâlik’ten yaptığı bir rivayet sebebiyle Mâlikîlerin namazda elleri bağlama sünnetini terkettiklerini söylemiştir. İbn Kayyim, Mâlikîlerin namazda el bağlama sünnetini terketme konusunda bundan başka delillerinin bulunmadığını söyleyerek bu konudaki eleştirisini dile getirmiştir.¹⁴⁰

Sonuç

Namaz, kul ile Allah arasındaki özel iletişimin en önemli göstergesidir. Kur’an’ın bildirdiğine göre tüm peygamberler ve ümmetleri namaz kılmakla emrolunmuşlardır. Kur’an’da, rükû, secde ve kıyâm gibi rükünler yer almakla beraber namazın nasıl kılınacağına dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Namazla ilgili pratiğe yönelik bilgiler, Hz. Peygamber’den öğrenilmektedir.

Hz. Peygamber’in namaz kılarken yaptığı fiillerden bir tanesi de iftitah tekbirinden sonra elleri bağlamasıdır. Ellerin bağlanması ile ilgili birçok hadis bulunmakta ve bu hadislerin bir kısmı sahih olarak değerlendirilmektedir. Mâlik’in tahrîc ettiği Sehl b. Sa’d es-Sâidî rivayeti başta olmak üzere, Cerîr ed-Dabbî tarikiyle Ali b. Ebî Tâlib’ten yapılan rivayet ile Vâil b. Hucr’un hadisinin sahih olduğu tespit edilmiştir. Abdullah b. Mes’ûd ve Ğutayf b. Haris’in rivayetleri de hasen olarak değerlendirilmiştir. Hülb b. Yezîd, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Hüreyre ve Câbir b. Abdullah’a ait rivayetler, cerh edilen raviler sebebiyle, zayıf olarak kabul edilmiştir. Söz konusu zayıf rivayetler, diğer rivayetleri destekleyen şahit ve mütâbi konumundadır.

Namazda ellerin bağlanmasıyla ilgili incelediğimiz hadislerin tümü merfûdur. Bunun yanında kıyamda, ellerin yana salınmasıyla ilgili rivayetlerin hiçbiri merfû değildir. İbn Ebû Şeybe’nin, *el-Musannef* adlı eserinin ilgili bâbı incelendiğinde, namazda ellerin yana salınarak kılınabileceğini gösteren rivayetlerin mürsel olduğu görülecektir. İhtilafü’l-hadis alanına girecek

¹³⁹ Muhammed Sultan el-Ma’sûmî, *İslam’da Mezhep*, thk. Selîm el-Hilâlî, çev. Mustafa Dönmez (İstanbul: Ey İnsanlar Yayınları, 2010), 19.

¹⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh, *İ’lâmü’l-Muvakkîin an Rabb’il-âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselâm İbrâhîm, (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1991), 2/289-290.

bir durum da söz konusu olmadığı için rivayetler arasında tercih, nesh, te'lîf, cem' ya da tevakkuf söz konusu değildir.

Mâlik'in öğrencileri, imamlarının ellerini yana salarak namaz kılmasını bir takım görüşler ileri sürerek delillendirmeye çalışmışlardır. Bu makalede Mâlik'in, gördüğü bir işkence sonrası ellerinin felç olması sebebiyle, zorunlu olarak, namazı ellerini yana salarak kıldığı tespit edilmiştir. Mâlik'in, *Muvatta'* adlı eserinde, biri merfû diğeri mürsel olmak üzere tahric ettiği rivayetlerin bulunması, onun ancak şer'an geçerli bir mazerete bineaen bu sünneti terk etmiş olabileceği izlenimi uyandırmaktadır. Bunca merfû hadise rağmen, İbn Kâsım kanalıyla, Mâlik'e isnat edilen bir takım görüşler sebebiyle, mezkûr meselenin mezhebin bir görüşü olarak olarak dillendirmesi mezhep taassubunu akla getirmektedir.

Kaynakça / References

- Abdürrezzâk, Ebûbekr, *el-Muşannef*, Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 2013.
- Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaût, Adil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî, *Câmiu't-Tahsîl fî Ahkâmi'l-Merâsîl*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- Alçı, Seyyit, *İslam Hukukunda Namaz İbadetinde Ef'âl-i Mahsûsaya Dair İhtilaflar*, Trakya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd, *el-Müntekâ şerhü'l-Muvatta' Mâlik*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Buhârî, *es-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Buhârî, *et-Târîhü'l-Kebîr*, Riyad: el-Mütemeyyiz li't-Tebâa, 2019.
- Burkânî, Ebûbekir, *Süûlâtü'l-Burkânî li'd-Dârekutnî*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. Lâhor: Kütübhâne Cemîlî, 1404.
- Cemmâilî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî el-Makdisî, *el-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân, Kuveyt: Şeriketü Ğerrâs li'd-Diâye ve'l-İ'lâm, 2016.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer, *ez-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Abdurrahim Muhammed el-Kaşkarî. 4 Cilt. Medine: el-Mecelletü'l-Câmiatü'l-İslâmî, 1403.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Amel-i Ehl-i Medîne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Zür'a er-Râzî, *Esâmî'd-Duâfâ'*, thk. Sa'dî b. Mehdî el-Hâşimî. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1982.
- Etyûbî, Muhammed b. Şeyh Ali b. Âdem, *Kurretü'l-Ayn fî Telhîs-i Terâcim-i Ricâli's-Sahihayn*, Lübnan: Dâru'l-Mî'râc, 2000.
- Fâlûcî, Ekrem b. Muhammed Ziyâde, *el-Mu'cemü's-Sağîr li Ruvât'il-İmâm İbn Cerîr et-Taberî*, Ürdün: Dâru'l-Eseriyye, ts.
- Iclî, Ebü'l-Hasen, *Târîhü's-Sikât*, Mekke: Dâru'l-Bâz, 1984.
- İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'-ı mine'l-Meânî evi'l-Esânîd fî Hadîs-i Resûlillah*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017.
- İbn Abdülhâdî, Yûsuf b. Hasan b. Ahmed b. Hasan, *Bahru'd-Dem fî Men Tekelleme fih el-İmâm Ahmed bi Medh ev Zem*, thk. Ruhiyye Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdilazîz Ebû Habîb eş-Şeşrî, Riyâd: Dâru Künûzi İşbîliyâ, 2015.
- İbn Esîr, Ebü'l-Hasan Ali İzzüddîn, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Teyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd - Ali Muhammed Muavvid, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.

- İbn Hacer el-Askalâni, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbi't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Meârif, 1326/1908.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *es-Sikât*, Haydarabâd: Dâiretü'l-Meârifü'l-Usmâniyye, 1973.
- İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Murşid. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Iclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Ma'rifetü's-Sikât min Ricâli Ehli'l-İlmi ve'l-Hadîs ve mine'd-Duafâi ve Zikri Mezâhibim ve Ahbârihim*, thk. Abdulalim Abdülazim el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâluddîn, *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *el-İntikâ' fi Fedâil's-Selâseti'l-Emimmeti'l-Fukhâ' Mâlik ve's-Şâfiî ve Ebî Hânîfe*, thk. Ebdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü Matbaâtü'l-İslâmiyye, 1997.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Haldun, *el-Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Dervîş, Dımaşk: Dâru Ya'rib, 2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh, *İ'lâmü'l-Muvakkîin an Rabb'il-âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselâm İbrâhîm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Riyâd: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed, *Ricâlü Sahîh-i Müslim*, thk. Abdullah el-Leysî, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1407.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk, *el-Müsned*, Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 2016.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ el-Kısmü'l-Mütemmim*, thk. Ziyâd Muhammed Mansûr, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec - Muhammed Abdulkadir Atâ', *el-Muntazam fi Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Kahraman, Abdullah, "Tâvûs b. Keysân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2011.
- Komisyon, *İlmihal*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Cum'a Muhammed, Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, Abu Dabi: Müessetü Zâyed b. Sultan, 2004.
- Mâlik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ Rivâyetü'l-İmâm Sahnûn b. Saîd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Ma'sûmî, Muhammed Sultan, *İslam'da Mezhep*, çev. Mustafa Dönmez. thk. Selîm el-Hilâlî. İstanbul: Ey İnsanlar Yayınları, 2010.

- Merginânî, Burhâneddin, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Sâid Bektâş, Medine: Dâru's-Sirâc, 2019.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân, *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, thk. Muhammed Osmân, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Müslim, Müslim Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Nesâî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemsuddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, 1 Cilt. Haleb: Dârü'l-Va'y, 1. Basım, 1396.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn, el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, H. 1392.
- Öz, Mustafa, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Özafşar, Mehmet Emin, *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâr'ul-Ma'rife, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhü't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1967.
- Tayâlîsî, Ebû Dâvûd, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hicr, 1419.
- Tirmizî, *İlelü't-Tirmizî*, thk. Subhî Sâmîrî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Tirmizî, *el-Câmiü's-Sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Topal, Şevket - Keskin, Zahide, "Uygulama ve Delilleri Açısından Dört Mezhebe göre Namazda Ellerin Durumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 391-415.
- Vehbe Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2007.
- Yılmaz, Zeynep Sena, "Kadınların Namaz Kılma Şekliyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 21/1 (Haziran 2021).
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *el-Muğnî fi'd-Duafâ'*, thk. Nureddin İtr. Katar: İdâretü İhyâ-i Türâsi'l-İslâmî, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah, *el-Kâşif fi Ma'rifet-i Men lehû rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kible, 1992.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah, *Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1382/1963.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah, *Zikru Esmâ-i Men Tüküllime fihî ve Huve Mûsekun*, thk. Muhammed Şekûr, Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1986.



Ümmet Kavramı Çerçevesinde İdeal Davetçi Modeli: Tefsîrü'l-Menâr Bağlamında

Ideal Guidance Model in the Framework of the Concept of Ummah: In the Context of the Tafsir al-Manar

Mehmet Emin ŞAHİN

ORCID: 0000-0002-9335-8962 - E-Posta mehmeteminsahin@hakkari.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı,
*Assistant Professor, Hakkâri University,
Faculty of Divinity, Department of Tafsir*
Hakkâri, Türkiye
ROR ID: [00nddb461](https://orcid.org/0000-0002-9335-8962)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Şahin, Mehmet Emin. "Ümmet Kavramı Çerçevesinde İdeal Davetçi Modeli: Tefsîrü'l-Menâr Bağlamında". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 345-370.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1258585>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	01. 03. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	25. 05. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 09. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin/ Ithenticate.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Kur'ân-ı Kerîm'de 64 yerde geçen *ümme*t kavramı, farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kavram, sözlük anlamı itibariyle “aynı istikamete yönelmiş olmayı” ifade etmektedir. İstilahî olarak ise, “aynı inançlar etrafında birleşen topluluk” mânasında kullanılmaktadır. Bir müfessir olarak Muhammed Abduh (1849-1905), adına telif edilen tefsir eserinde ümmet kavramı bu kavrama bağlı olarak davet terimi ve davetçi profili hakkındaki görüşlerini Âl-i İmrân sûresinin 104. âyeti bağlamında ortaya koymuştur. Oluşturduğu sosyal (içtimâî) tefsir ekolüne uygun olarak konuya dair verileri ve kendi yaklaşımını toplumsal bir düzlemde sunmaktadır. Ona göre bireyler, başta kendi benlikleri olmak üzere Allah'ın varlığı ve evrene dair eleştirel bir yöntemle düşünmeye başladıkları vakit, tevhid ilkesi doğrultusunda bir araya gelerek inanç merkezli bir ümmet meydana getireceklerdir. Onun bilinçli topluluk dediği bu ümmetin en önemli vasfı ise birbirlerine iyiliği tavsiye etmeleri ve kötülükten de sakındırmaları şeklindeki gayretleridir. Müfessirin yaşadığı dönem olan 19. yüzyılın ortalarında, Mısır da dâhil bütün İslâm âlemi, ekonomik ve kültürel olarak batı toplumunun gerisinde kalmıştır. Hâlbuki Araplar, vahiyyle muhatap olmadan önce birlikten ve ortak hedeften yoksun, dağınık bir toplum iken ilâhî buyruğa muhatap olduktan sonra din merkezli, uhuvvete dayalı bir imparatorluk kurmuşlar ve önceki kabuklarından sıyrılarak yeni bir millet (ümme)t inşa etmişlerdir. İşte Abduh ve tesirinde kalmış Reşid Rıza (ö. 1935), Kasım Emin (ö. 1908), Ali Abdürrâzık (ö. 1966) gibi bazı âlimler, daha önce gerçekleştirilen ümmet inşasında olduğu gibi modern çağda da ilâhî hitapla kurulacak doğrudan bağlantı ve bu bağlantı rehberliğinde kurulacak fert, aile, kavim ve toplum ilişkisinin, ümmet denilen ortak hedefler etrafında kenetlenmiş bir milletin oluşumuna zemin hazırlayacağını savunmuşlardır. Bu yüzden söz konusu âlimler, öncelikle dikkatlerini Müslümanların kendileri dışındaki toplumlardan geri kalmalarının nedenlerini belirlemeye vermişler ve bu duruma dönük incelemelerde bulunmuşlardır. Sorunun teşhisinden sonra ikinci evrede ise çözüm önerilerini belirlemeye koyularak var olan olumsuz durumdan kurtulup, siyasî, iktisadî ve kültürel bakımdan ileri seviyeye ulaşmış bir toplum inşası için takip edilmesi gereken yöntemin ne olması gerektiği hususuna odaklanmışlardır. Müellifin, Müslümanların mevcut durumlarının ıslahı yönündeki gayretleri, içtimâî tefsir ekolünün kurulmasına öncülük etmiştir. Zira bu akımın temel hedefi, Kur'ân'la kurulacak yeni bir anlama ilişkisi vasıtasıyla toplumu ıslah etmektir. Bu bağlamda İslâm'ı benimseyen, onun yeryüzünde hak ettiği konuma tekrar erişmesini hedef edinen her Müslüman birey, bahse konu ıslah hareketinin başarıya ulaşması noktasında doğal bir neferdir. Dolayısıyla İslâm itikadını özümseyen kişinin, kendisi ve içinde yaşadığı topluma dair önyargılardan bağımsız şekilde yapacağı durum tespiti, ıslah hareketinin birinci mertebesini oluşturmaktadır. Nitekim adı geçen düşünürlere göre İslâmî bilince sahip olan biri, Kur'ân'ın indiği toplumun olumlu-olumsuz özelliklerini, tarihin verileri ışığında objektif şekilde irdelediğinde, bu toplumu medenîleştiren ilâhî kitabın bunu nasıl başardığına yönelik, ön kabullerinden arınmış bir değerlendirmeye erişecektir. Böylece bu kişi, Kur'ân'ın câhiliye olarak isimlendirdiği bir toplumu, İlâhî hitap doğrultusunda üstün bir ümmete dönüştürme sürecini de özümseyecektir. Bunun yanı sıra kişi, İlâhî kelâmın gerçekleştirdiği bu tarihî hakikat doğrultusunda, günümüzde de vahyin öncülüğünde bireyin kemale ermesi ve Müslüman toplumun olgunluk seviyesini yakalayabileceği bir program ve hedefe sahip olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsîrü'l-menâr, Abduh, Ümmet Kavramı, Davetçi Tipolojisi, Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker.

Abstract

The concept of the ummah, which is mentioned in 64 places in the Qur'an, is used in different meanings. The dictionary meaning of the ummah is "to be oriented in the same direction". It is also used in the meaning of "a community united around the same beliefs". Muhammad 'Abduh (1849-1905), as a commentator, put forward his views on the concept of ummah in the context of the 104th verse of Surah al-Imrān in the tafsīr work written in his name. In accordance with the social (ijtihād) school of tafsīr, he presents the data on the subject and his own approach on a social plane. According to him, when individuals begin to think critically about the existence of God and the universe, especially their own selves, they will come together in line with the principle of tawhid and form a faith-centered ummah. The most important characteristic of this ummah, which he summons a conscious community, is their efforts to recommend good to each other and to forbid evil. In this context, in the mid-19th century, the period in which the commentator lived, the entire Islamic world, including Egypt in the northeast of the African continent where he was born and lived, lagged behind western society economically and culturally. However, while the Arabs were a disorganized society lacking unity and a common goal before they were exposed to revelation after they were exposed to the divine command, they established a religion-centered empire based on unity and built a new nation (ummah) by shedding their previous shells. Abduh and some of his contemporaries argued that in the modern era, as in the previous construction of the ummah, the direct connection to the divine address and the relationship between the individual, family, tribe, and society to be established under the guidance of this connection would pave the way for the formation of a nation united around common goals called the ummah. For this reason, these scholars first focused their attention on identifying the reasons for the Muslims' lagging behind societies other than their own and analyzed this situation. In the second phase after the diagnosis of the problem, they set out to identify solutions and focused on the method that should be followed to eliminate the existing negative situation and build a politically, economically, and culturally advanced society. The author's efforts to improve the current situation of Muslims were also influential in the establishment of the school of social exegesis. The main goal of this movement is to reform society through a new understanding relationship with the Qur'an. In this context, every Muslim individual who embraces Islam and aims to restore it to its rightful position on earth is a natural soldier in the success of this reform movement. Therefore, the due diligence of the person who internalizes the Islamic faith, independent of prejudices about himself and the society he lives in, constitutes the first level of the reform movement. As a matter of fact, according to the aforementioned thinkers, when a person with Islamic consciousness objectively examines the positive and negative characteristics of the society in which the Qur'an was revealed in the light of historical data, he will reach an assessment free from his presuppositions about how the divine book that civilized this society achieved this. Thus, this person will be able to assimilate the process by which the Qur'an transformed a society that the Qur'an addressed and labelled as jāhiliyyah into a superior ummah. In addition, in line with this historical truth realized by the Divine Word, the individual will have a program and a goal that will enable him to reach the level of maturity of the individual and the maturity of the Muslim society under the guidance of the revelation.

Keywords: Tafsir, Tafsīr al-Manār, Abduh, Ummah, The Typology of the Ideal Caller, al-Amr bi al-ma'rūf wan nahy an al-munkār.

Giriş

İnsanları farklı ırk, dil ve kabileler halinde yaratan Allah, onların ortak inançlar etrafında birleşmelerini istemektedir. Bu nedenle insanları doğru yola iletmek için gönderilen peygamberler, bir yandan insanlar arasında dinî, fikrî ve siyâsî parçalanmayı doğuran unsurlardan sakındırmışlar diğer yandan da birleştirici âmillere dört elle sarılmayı emretmişlerdir. Nitekim resuller kutsal vazifeleri esnasında muhataplarına, onları yekvücut hale getirecek ilkelere uymalarını salık vermiş ve kendi yaşantılarında da bunun bizzat örneğini sergilemişlerdir. Ancak buna rağmen kimi elçiler bu yolculukta yalnız kalmış kimi de bir topluluk oluşturabilmiştir. Ne var ki bu çağrıyı tekdüze anlamamak gerekir. Zira peygamberler Allah'a inanmayan ya da inanmasına rağmen bunun saf halini bozan düşüncelere sahip kişileri, Allah inancı temelinde bir araya gelmeye çağırılmışlardır. Diğer yandan onlar, Allah'a inananları da inançlarına uygun doğru düşünce, temiz duygu ve iyi davranışlarda bulunmaya davet etmişlerdir. Hz. Peygamber'in muhatabı olan sahâbe nesli söz konusu vasıflara sahip olduğu için ilâhî kitap onları hayırlı ümmet olarak nitelendirmiştir. *"Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır."*¹ Esasen bahse konu nitelendirmenin sadece o döneme has olmayıp; aksine kıyamete kadar tüm Müslüman toplulukların da özelliği olduğu Kur'an tarafından ifade edilmektedir: *"Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir."*²

İslâm âlimleri, ümmet kavramını genel itibariyle *"ortak bir din ve lider etrafında birleşen topluluk"* olarak tanımlamışlardır.³ Buna göre kendilerine peygamber gönderilen, başka bir ifadeyle nebiler aracılığıyla aktarılan Allah'ın emir ve yasaklarına muhatap olan insanlar da ümmet şeklinde adlandırılmaktadır.⁴ Bunun yanı sıra soy, ırk, renk birlikteliğinin ötesinde bir peygamberin çağrısını benimseyen ve onun getirdiği ilkeler doğrultusunda hem ferdi hem de toplumsal bir yaşam sürdürmeye çalışan insan grubu da ümmet kavramı kapsamında değerlendirilmiştir.⁵ Bu bağlamda Allah'a inansın veya inanmasın kendilerine peygamberler vasıtasıyla mutlak yaratıcının varlığı, emir ve yasakları bildirilen bütün

¹ Kur'an Yolu (Erişim 2 Şubat 2023) Âl-i İmrân 3/110.

² Âl-i İmrân 3/104

³ Nihat Uzun, "Kur'an'da Ümmet Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi* 40/4 (2004), 32.

⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım Yayıncılık, ts.), 1/407; Ahmet Öz, *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet* (İstanbul: Denge Yayınları, 1998), 22.

⁵ Ahmet Öz, "Kur'an'da İslâm Ümmeti", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 545-564.

topluluklar, ümmet-i da've/davet edilenler olarak isimlendirilmişlerdir. Bu topluluklardan kendilerine gönderilen resullerin ilâhî çağrısını kabul eden ve bu davetle uyumlu bir hayat sürmekle kendilerini sorumlu hissedenler ise ümmet-i icâbe şeklinde vasıflandırılmışlardır.⁶ Dolayısıyla yukarıdaki âyette geçen *ümmet* kelimesi, bütün insanları Allah'a imana davet eden topluluğu nitelediği gibi yüce yaratıcıya inanan müminleri, inançları doğrultusunda düşünmeye ve davranmaya çağırın grubu da nitelemektedir. Çalışmada konu edinilen "*Tefsîrü'l-menâr*" eserinde de ümmet kavramı, zikredilen iki görüş çerçevesinde ele alınmıştır. Buna göre "*sizden iyiliği emreden kötülükten sakındıran bir ümmet olsun*" emri, genel anlamda bütün insanlığı İslâm'a davet etme, özelde ise Müslümanları özgür iradeleriyle benimsedikleri ilkelere göre hareket etmeye davet eden bir çağrıdır. Nitekim "*Tefsîrü'l-menâr*"da Âl-i İmrân 3/104 âyeti, İslâm toplumunda ümmet olma bilincinin sürekliliğine delâlet eden en somut delil kabul edilmektedir. Diğer yandan bu âyetin ihtiva ettiği "*emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker*" faaliyeti ise Müslüman birlikteliğinin temelini ve sürekliliğini sağlayan ilke olarak belirlenmektedir.⁷

Ümmet ve davet kavramlarıyla "*emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker*" ilkesiyle ilgili birçok akademik çalışma yapılmıştır. Ayrıca Muhammed Abduh, *Tefsîrü'l-menâr* ve Reşîd Rızâ üzerine de akademik araştırmalar yapılmış, eserler telif edilmiştir.⁸ Ancak kavramlar söz konusu olduğunda zikredilen çalışmalar, bu kavramları ya Kur'ân'ın bütünlüğü ya da bir müfessir olarak Abduh'un görüşleri doğrultusunda ele almıştır. Abduh'a dair yapılan çalışmalar ise onun tarihî kişiliği, siyasî ve dinî görüşleri, tefsir eserindeki yöntemi ve Kur'ân'ın i'câzı gibi konuları aktarmakla yetinmişlerdir. Bu çalışmanın amacı ise içtimaî tefsir ekolü⁹ ile bu ekolün öncülerinden olan müfessir Muhammed Abduh'un insanın ferdi ve içtimaî ihtiyaçlarını zamanın koşullarını göz önünde bulundurarak Kur'ân merkezli bir

⁶ Nihat Uzun, *Kur'ân'da Ümmet Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 20.

⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr (Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm)* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1414), 4/29; Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998), 326-327.

⁸ Ülkemizde Muhammed Abduh hakkında yapılmış bazı lisansüstü çalışmalar için bkz. Halil Muhammed Taşpınar, *Abduh'un Tevhid, Nübüvvet ve E'fal-i İbad Meselelerine Bakışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001); Hamdi Selman Çetin, *Muhammed Abduh'un Kelâm Düşüncesinde Aklın Rolü* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Rukiye Ak, *Dört Mezheple Mukayeseli Olarak Muhammed Abduh'a göre Kur'an'ın Kadımlarla İlgili Hükümleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Rukiye Koçak, *Muhammed Abduh'ta Selefi Eğilimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Abdulkadir Kartal, *Bazı Ahkâm Ayetleri Yorumlamada Muhammed Abduh'un Yaklaşımı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Sümeyra Tutcu Tuztaş, *Muhammed Abduh'un Hadisçiliği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Mehmet Furkan Ören, *Muhammed Abduh ve Eğitim Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁹ Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İçtimâî Tefsir* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 83-84; Abdulhamit Birışık, "*Tefsir*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/281-290.

çözüme kavuşturma hedeflerini açıklığa kavuşturmak. Zikredilen hedefin gerçekleşmesi için onların sıkça başvurdukları ümmet kavramıyla bu kavram bağlamında ele aldıkları “emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker” konusuna yaklaşımları da dikkate alınmaktadır. Çünkü Abduh ve onun temsil ettiği ekol, Müslümanların modern zamanda yaşadıkları siyasî, ekonomik ve kültürel buhran ile içinde buldukları tefrikadan kurtulmalarının ancak Kur'ân'la doğru iletişim kurmalarına bağlı olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre bunun için de İslâm'ın ilk çağında Hz. Peygamber'in; zihinsel, siyasî ve kültürel bir kaos yaşayan özelde Mekke toplumunu genel anlamıyla Arap milletini birleştirme, onları medeniyet inşa edecek seviyeye taşıma yöntemi incelenmelidir.¹⁰ Nitekim zikredilen çağda Hz. Peygamber'in şahsında ilâhî kitapla kurulan vasitasız iletişim, Müslüman fert ve ümmetin oluşumunda temel âmil olmuştur. Günümüzde de ümmet bilinci çerçevesinde yetişen fertler, “iyiliği emreden, kötülükten nehyeden topluluk” prensibinden hareketle modern İslâm toplumunun ıslah ve ittihadını gerçekleştirebilirler. Bunun yolu da ilerlemiş milletlerin saygınlığına eriştirecek ilimleri bilmek ve bu ilimleri hayatlarına yansıtan toplumları idrak edip iyi anlamaktan geçmektedir. Bu nedenle çalışmada, Kur'an'ı birey ve toplumun sorunlarını çözen, onları zihin ve eylem alanında farkındalığa ulaştıran hidayet rehberi olarak gören içtimaî tefsir ekolü ve temsilcilerinin görüşlerini teorik-pratik açıdan en iyi yansıtan âyetlerden biri olan Âl-i İmrân 104. âyeti seçilmiştir. Kısacası makalede, farklı devletlerin çatısı altında yaşayan Müslümanları, siyasi bir oluşum ve tek bir devlet haline getirmekten ziyade dini esas alan mânevî bir kardeşlik şemsiyesi altında bir araya getirmeyi amaçlayan içtimaî tefsir ekolü ve temsilcilerinin görüşleri ele alınmaktadır. Çalışmanın özgün tarafı ise konuya dair yapılan teorik çalışmaların aksine, akımın hem teorik düşüncelerini hem de bunların pratiğe nasıl yansıtılacağı hususunu hayatın içinde bulunan “iyiliği emir, kötülükten sakındırma” müessesesi bağlamında ortaya koymasındır.

Çalışmanın temel kaynağı *Tefsîrü'l-menâr* olmakla beraber, konu zikredilen eser bağlamında mevzuya dair Muhammed Abduh'a dayandırılan görüş ve değerlendirmeleriyle sınırlandırılmıştır. Zira *Tefsîrü'l-menâr*'ın müellifi olan Reşîd Rıza Fâtîha'dan Nisâ sûresi 126. âyetin tefsirine kadar daha çok hocası Abduh'un fikirlerini aktarmakla yetinmiştir. Nitekim çalışmanın üzerine bina edildiği âyetin açıklanmasında da ağırlıklı olarak bu yöntem benimsenmiştir. Ancak temel kaynak *Tefsîrü'l-menâr* ve orada bulunan Abduh'un görüşleri

¹⁰ Mehmet Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2004), 54.

olmakla birlikte konuya dair tefsir eserlerinden ve mevzuyu işleyen akademik araştırmalardan faydalanılmıştır.

1. Ümmet Kelimesinin Kavramsal Analizi

Arapça “e-m-m” kökünden türetilen “ümmet” kelimesinin çoğulu “ümem”dir.¹¹ Ümmet ismi Arapça’da lafzen tekil (müfret) olmasına rağmen mana bakımından çoğul (cemi) anlam ifade etmektedir.¹² Arapça’da ümmet isminin türetildiği “e-m-m” kökü “bir şeye yönelme, niyetlenme, bir şeyi amaçlama, talep etme, sevk ve yönetme” gibi anlamlara gelmektedir.¹³ Kelimenin içerdiği yönelme anlamından hareketle insanların din eksenli, Allah rızasını temel alan birlikteliği de bu sözcükle isimlendirilmiştir. Nitekim sözlüklerde ümmet kavramı “insan ve hayvanın ikisini de kapsayan canlı türü, bir peygamber veya lider etrafında bir araya gelmiş topluluk,¹⁴ belli bir çağda yaşayan insanlar, din, millet ve kavim” anlamlarında da kullanılmıştır.¹⁵

Ümmet kavramı Kur’ân’da yirmi beş sûrenin elli yedi âyetinde müstakil olarak, diğer bazı yerlerde de tekraren geçmektedir. Toplamda altmış dört defa kullanılmıştır.¹⁶ Kur’ân-ı Kerîm’deki bu kullanımlar kelimenin sözlük anlamına uygun olarak “İslâm’ı benimseyen topluluk ve iyiliği emredip kötülüğü sakındıranlar ,¹⁷ takip edilen din, yol;¹⁸ canlı türü,¹⁹ nesil, kavim,²⁰ belirli bir çağ”²¹ gibi mânalarda kullanılmıştır. Sözlük ve Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımı göz önünde bulundurulduğunda “e-m-m” kökünden türetilen *ümmet* kavramının, “belirli bir şeyin etrafında birleşmiş, bir araya gelmiş insan topluluğu” anlamını ifade ettiği

¹¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's- Sadr, 1414), 12/22; Hasan Keskin, *Kur'an'da Ümmet Kavramı* (Rağbet Yayınları, 2003), 15.

¹² İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 5/1864.

¹³ Muhammed b. Yakub Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhit* (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2005), 1/1076.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/26-27; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed 'İvad Mu'rib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), 15/455; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Dâvûdî Safvân (Şam: Dâru'l-Kalem, 2009), 86.

¹⁵ Ebû Bekir Muhammed bin el-Hasan b. Düreyd Ezdî, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 1/60; Veli Ulutürk, “Kur'ân'da İmam ve Ümmet Kelimelerinin Manaları”, *Diyanet İlmî Dergi* 33/3 (1997), 41-48; Halil İbrahim Bulut, “Ümmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/308-309; Abdullah Aygün, “Kur'ân Perspektifinden Ümmet Kardeşliği”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (01 Haziran 2016), 11-30.

¹⁶ Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-müfehres li meâni'l-Kur'ani'l-Azîm*, haz. Muhammed Bessam Ruşdî ez-Zeyn (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1416), 1/149-151.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/104.

¹⁸ ez-Zuhruf 43/22-23.

¹⁹ el-En'âm 6/38.

²⁰ Fâtır 35/24; el-A'râf 7/60.

²¹ Yûsuf 12/45.

anlaşılmaktadır. İnsanları bir araya getirip kendi etrafında toplayan unsur, evrende yer alan tabii bir durum olabileceği gibi şuur/irade sahibi bir insan da olabilir.

2. Ümmet Kavramı Bağlamında Tefsîru'l-menâr'da İslâm Toplumunu ve Davet İlişkisi

Müfessir Abduh, "ümmet" kelimesini lugat anlamına uygun olarak "ortak bir hedef çerçevesinde bir araya gelen insan topluluğu" olarak tanımlamaktadır.²² Bu bağlamda o, Allah'ın insanlara tevhid ilkesi doğrultusunda bir araya gelmelerini emrettiğini ve başta kendilerine ilahî kitap gönderilenler olmak üzere önceki nesillerin tefrikaya düşme şekillerinden ders almaları gerektiği şeklinde tavsiyede bulunduğunu belirtmektedir. Başka bir ifadeyle ona göre yüce yaratıcı, gönderdiği son semavî kitabın muhatabı olan insanlara hem birlik olmaları hem de önceki topluluklar gibi ayrılığa düşmemeleri için gerekli uyarılarda bulunup bağlı kalmaları gereken ilkeleri belirtmiştir.²³ Nitekim müfessir, ifade ettiği sebebe bağlı olarak âyeti açıklama işlemine ümmet kavramının gereklerini anlatmakla başlamıştır. Bu bağlamda o, Allah'ın rahmet ve inâyeti sayesinde insanların kendi nefsanî arzu ve eğilimlerine kapılmalarının sonucunda meydana gelen ihtilaf durumunda başvurulacak bir ilke tesis ettiğini belirtmiştir. Ona göre bu ilke ise Âl-i İmrân 3/103. âyetiyle bağlantılı olarak Allah'ın ipine sımsıkı sarılmaktır.²⁴

Müellif, inananların birlikteliğiyle onların Allah inancı temelinde bir yaşam sürmelerini, Allah'ın ipine sarılmanın gereği olarak görmüştür. Bu nedenle o, Bakara sûresi 102. âyetteki "... Müslüman olarak can verin." ifadesini, Allah'ın insana takdir ettiği yaşam süresinin bitimine kadar İslâm üzere olmak ve onun gerektirdiği amelleri yerine getirmek şeklinde tefsir etmiştir.²⁵ Zira iman ve amel birlikteliği, İslâm kavramına karşılık gelmektedir. Ona göre kişi nasıl yaşarsa o yaşayışa uygun bir ölümle karşılaşacaktır. Dolayısıyla şayet birey, Allah'ın emirlerine uyup nehiyelerinden sakınmışsa, ona göre bir ölüm tadacaktır. Nitekim "Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O'nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi Allah kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle açıklıyor ki doğru yolu bulasınız."²⁶ âyetinde Allah'ın emirlerine uyan, yasakladıklarından da kaçınan bir Müslümanın nasıl yaşaması gerektiğine dair temel bilgiler mevcuttur. Ona göre kişinin yaşamının İslâm üzere

²² Rızâ, Tefsîrû'l-menâr, 4/26.

²³ Rızâ, Tefsîrû'l-menâr, 4/26.

²⁴ Rızâ, Tefsîrû'l-menâr, 4/19.

²⁵ Rızâ, Tefsîrû'l-menâr, 4/19.

²⁶ Âl-i İmrân 3/103.

son bulabilmesi, onun Allah'ın ipine sarılmasına bağlıdır. Bu nedenle o, “*hablullah*” kavramını Kur'an olarak anlamıştır.²⁷ O bu konudaki düşüncesini, “Allah'ın kitabı, O'nun gökten yere uzatılmış ipidir.”²⁸ ve “Allah'ın ipi, Kur'an'dır.”²⁹ şeklindeki rivayetlerle desteklemiştir. *Hablullah*'ın ne olduğu hususunda farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü belirten Abduh, bazı âlimlerin bu kavramla Allah'a itaati, bazılarının ise Allah'a inanan cemaati kastettiklerini ifade etmektedir. Ancak İslâm ulemâsının ekserisine göre yukarıda aktarılan Bakara sûresinin 103. âyetinde temsîlî istiâre/istiâre-i temsîliyye (mürekkep istiare, alegori) vardır. Bu bakımdan Müslümanların Allah'ın kitabına uyararak onun varlığına inanmaları, hidayete erip sırât-ı müstakîmi bulmaları ve bu yol üzere birleşmeleri; yüksek bir yerden düşmek üzere olan birinin, oradan sarkmakta olan sağlam bir halata tutunup kurtulmasına benzetilmiştir.³⁰

Muhammed Abduh da yukarıda zikredilen Bakara sûresinin 103. âyetinde temsîlî istiâre bulunduğu şeklindeki görüşe katılmaktadır. Bu bağlamda o, insanın benliği, zihni ve duyguları üzerinde belirgin bir etkiye sahip olan inançla, bu inancın dışa yansıyan tarafı olan amellerin Allah'ın ipi mesabesinde olup, kişiyi karanlıktan, dalâletten ve kötülükten sakındırdığını ve adeta uçuruma düşmekten koruyan sapasağlam bir ip işlevi gördüğünü söyler. Ayrıca müfessire göre bu âyette dine ittîbâ edenler, uçurumun kenarında bulunup aşağıya savrulma korkusuyla ipe tutunanlara benzetilmiştir.³¹ Dolayısıyla müellife göre “*Allah'ın ipi*” ifadesinden kastedilen şeyin ne olduğuna dair zikredilen farklı görüşlerden biri olan ve aynı zamanda hadîs-i şerifte de ifade edilen “ip”in, Allah'ın kitabı olduğu görüşü daha doğrudur. Âyette dile getirilen “ipe tutunanlar” cümlesinden kasıt ise Allah'ın emirlerine uyup nehiyelerinden sakınan kişilerdir. O, buradan hareketle “*hablullah*”tan kastedilenin cemaat olduğunu belirtmiştir.³² Zira Allah; bizim bir araya gelme ve birlik olma eylemimizin ilahî kitaba uygun olmasını, bu birliktelik sağlandıktan sonra ayrışmamamızı istemektedir. Çünkü iktidar ve güç birleşmeyi, parçalanıp bölünme ise birlikteliğin sonunu getirir. Bu nedenle doğru yola uymanın gereği, tefrikadan uzaklaşıp birliğe yönelmedir.

²⁷ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/19.

²⁸ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Menâkıb”, 31(3788); Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/20.

²⁹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Müsnedu İbn Ebî Şeybe (el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar)*, thk. Adil b.Yusuf el-'Azazî, Ahmed Ferid el-Mezîdî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/251; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esat ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), 4/2089; Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/20.

³⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/20.

³¹ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/20.

³² Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/20.

Nitekim “Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi Allah’ın yolundan ayırır. İşte günahattan korunmanız için Allah bunları size emretti.”³³ âyeti de bu duruma işaret etmektedir.

Bu durumda Müslümanlar arasında ihtilafların ortaya çıktığı zaman dilimlerinde başvurulması istenen ilke, Allah’ın ipine sarılmadır. Nitekim Allah, inananlar arasında birlik sağlandıktan sonra ayrılığa düşülmemesini emretmiştir. Çünkü bir toplumun ilerlemesi, onların birlik ve beraberlik noktasındaki güçlü ilişkilerine bağlıdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) konunun önemine binaen “Müminler, birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermede, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzer.”³⁴ diye buyurmaktadır. Başka bir hadisinde ise Hz. Peygamber, “ “Müminlerin birbirlerine olan bağlılığı, birbirine kenetlenerek inşa edilmiş bir binanın tuğlaları gibidir.”³⁵ buyurarak Müslümanların birbirlerine karşı takınmaları gereken tutumu veciz bir biçimde dile getirmiştir. Bu bakımdan müellif, yeryüzünde bulunan bütün toplumların varlıklarını sürdürmelerini, kendilerini oluşturan fertlerin beraberliğine bağlamıştır. O, inançlı toplumun birliktelik ve kenetlenmiş olma halini, diğer gruplara nazaran elzem bir gereklilik olarak düşünmektedir. Zira müminler, insanlar arasındaki tefrikanın temel sebebi olan hevâ ve hevesin yerine âlemi yaratan, düzenleyen mutlak varlığın hükümlerini benimserler. Hatta o, Allah'ın varlığına iman ile emir ve yasaklarına riayetini sadece toplum düzeyinde değil, toplumu oluşturan grup, aile ve fert düzeyinde de gerçekleşmesi gerektiğine inanmaktadır.³⁶ Bu bağlamda her bir milleti bir arada tutan kendisine özgü bir sistemi olduğunu belirten Abduh’a göre, Müslümanların bu mânadaki sistemi ise onların birlikteliğini sağlayan Allah’ın ipine sarılmadır. Ona göre bu sistem, “Sizden, hayra çağıran, iyiyi emreden, kötülüğü yasaklayan bir ümmet olsun. İşte başarıya ulaşanlar yalnız onlardır.”³⁷ âyetinde ifade edilen kurumsal yapı tarafından inşa edilip hayata geçirilmelidir. Buna göre İslâm toplumunun temel vasfı birbirlerine iyiliği tavsiye etmeleri ve birbirlerini kötülükten alıkoymalarıdır. Bir başka ifade ile İslâm ümmetinin birlik ve beraberlik içerisinde varlığını sürdürebilmesi, içeriden ve dışarıdan gelebilecek ayrılıkçı tehditlerin önlenmesi, sosyal barışın koruması, toplumun fitne ve fesat hareketlerine

³³ el-En’âm 6/153.

³⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1955), “Birr”, 66.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Salât”, 88.

³⁶ Rızâ, *Tefsîrî'l-menâr*, 4/22.

³⁷ Âl-i İmrân 3/104.

kapılarak parçalanmasının önlemesi için ümmet olma bilincinin zemininde inşa edilen bir davet kurumuna ihtiyaç bulunmaktadır. Abduh'a göre bu kurum, ümmet ülküsüne sahip kişilerin eliyle yapılacak olan "emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker" prensibinin fert ve toplum düzeyinde topyekûn bir davete dönüşmesi yoluyla kurulacaktır.

2.1. Davetin Kapsayıcılığı

Muhammed Abduh, İslâm ümmetinin özelliklerini ve onun birlikteliğini sağlayan unsurun iyiliği emretme kötülükten sakındırma eylemi olduğunu belirttikten sonra bu görevi yerine getirmekle mükellef olanların kimler olacağı hususundaki görüşlerini açıklamıştır. Buna göre o, " وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ " *"İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir."*³⁸ âyetinde geçen "içinizden" ifadesinin kapsamını, kendinden önceki müfessirlerin görüşlerini de değerlendirerek belirlemeye çalışmıştır.³⁹

Bu bağlamda müellif, âyette geçen "منكم" ifadesinde bulunan "من" harf-i cerrin anlamının "ba'ziyye" mi (bazı, birkaç, birileri) yoksa herkesi kapsayan bir umumilik mi ifade ettiği hususunda müfessirler arasında ihtilafın var olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ O, bazı tefsir eserlerinde "من" ifadesinin "min-i ba'ziyye" olarak kabul edildiğini aktarmıştır. Bu nedenle zikredilen görüşü benimseyenlerin, iyiliğe çağırma görevini farz-ı kifâye biçiminde algıladıklarını ifade etmiştir.⁴¹ Kimi müfessirlerin ise âyetteki "من" lafzını şümüllü şekilde genel bir anlamla, yani 'iyiliğe davet eden ve kötülükten nehyeden bir cemaat olun' formunda anladıklarını belirtmiştir.⁴² Bu görüşü benimseyenler ise fert olarak her Müslümanın doğal olarak ma'rûfu tavsiye etme, münkeri de nehyetme vazifesinin bulunduğunu kabul etmişlerdir. Müellif aktardığı bu görüşlerden ikincisini tercih etmiştir.⁴³ Bu tercihi delil olarak Arapça'da kullanılan "ليكن لي منك صديق" 'senden bana bir dost olsun' deyimini kullanmaktadır. Ona göre bu deyimde kullanılan "منك" lafzının kişinin tümünü ve bir bütün olarak kişiyi ifade etmesi gibi âyette de emrin devamında kullanılan "منكم" lafzı, emir sîgasıyla birlikte genel bir anlam ifade etmektedir.⁴⁴ Ayrıca o, bu iddiasını Kur'ân'a

³⁸ Âl-i İmrân 3/104.

³⁹ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/26.

⁴⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/27.

⁴¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-te'vîl*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Muavvaz - Fethî Abdurrahmân Ahmed Hicâzî (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1/425; Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 4/182-183; Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/27.

⁴² Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/27.

⁴³ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/27.

⁴⁴ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/27.

dayanarak da temellendirmiştir. Bu bağlamda Asr sûresini örnek vererek “*Asra yemin ederim ki, insan gerçekten ziyandadır. Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler başkadır.*”⁴⁵ burada geçen “hakkı tavsiye etme ve yararlı işler yapma” ifadesiyle herkesin yükümlü kılındığını belirterek bu durumu kendi yaklaşımı için delil göstermiştir. Müellif, “*İsrâiloğulları’ndan kâfir olanlar, Dâvûd ve Meryem oğlu Îsâ diliyle lânetlenmişlerdir. Çünkü onlar isyan etmişlerdi ve sınırı aşıyorlardı. İşledikleri kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışmıyorlardı. Yaptıkları ne fena idi!*”⁴⁶ âyetler grubunu da kanıt olarak kullanır. Şöyle ki ona göre bu âyetler grubunun, peygamberleri inkâr eden ve kötülük hususunda birbirlerine mâni olmayan herkesi kapsamaması gibi çalışmaya konu edilen Âl-i İmrân 104. âyetindeki emir de aynı şekilde genellik ifade edip herkesi kapsamaktadır.

Müfessir Abduh, kendisinin de savunduğu “söz konusu emrin genel bir anlam üzere anlaşılması gerektiği” şeklindeki yaklaşımın yanlış olduğunu iddia edenler tarafından ileri sürülen karşıt görüşün yanlışlığını gösterme sadedinde de kendi düşüncesinin doğruluğunu ispat etmeye çalışmıştır. Şöyle ki el-Asr sûresinde geçen “*iyiliği emretmek, kötülüğü sakındırmak*” emrinin umumi değil de hususi olduğunu iddia edenler, bu görüşlerini temellendirmek için söz konusu görevi yerine getirenin öncelikle tavsiye ettiği veya sakındırdığı şeyi bilmesi gerektiğini şart koşarlar. Çünkü onlara göre neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilemeyen, davranışların sonuçlarını değerlendirme bilgisinden yoksun olan kişilerin toplumdaki oranı azımsanamayacak derecededir. Böyle bireylerin ise ma’rûfu emretmeleri ve münkeri nehyetmeleri doğru olmayacaktır.⁴⁷ Müfessir Abduh, Müslüman olabilmenin ve dinin getirdiği emir-yasakla mükellef olmanın temel koşulunun akıl olmasından hareketle bu görüşe karşı çıkmaktadır. Ona göre kendi yaşamını sürdürmeye yetecek düzeyde bilgi elde etmeye çalışmak ve bu bilgiye sahip olmak her Müslümana farzdır. O Müslümanı, kendisine neyin vâcip neyin de yasak olduğunu bilen ya da bilmesi gereken kişi şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁸ Abduh, Allah tarafından indirilen yüce kitabın ruhuna uygun doğru yorum ve anlama yönteminin de kendisinin anladığı tarzda olduğunu vurgulamaktadır. Zira o ma’rûfu, aklın ve insanın bozulmamış benliği tarafından güzel ve iyi kabul edilen şeyler; münkeri ise bunun aksine aklın ve bozulmamış insan benliğinin kötü

⁴⁵ el-Asr 103/1-3.

⁴⁶ el-Mâide 5/78-79.

⁴⁷ Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/27.

⁴⁸ Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/27.

gördüğü durumlar olarak tasvir etmektedir.⁴⁹ Ona göre ma'rûf ve münkerin bilgisine ulaşmak için *el-Mebsût*⁵⁰ ve ona yazılan hâşiyeleri okumaya gerek yoktur. Dolayısıyla iyi ve kötünün ölçütü akıl, sağduyu, ilâhî kitap ve mütevâtir olarak aktarılan Hz. Peygamber'in sünnetidir. Bunlar aynı zamanda bir ferдин Müslüman olmasını sağlayan temel esaslardır.⁵¹ Abduh'a göre bu yüzden Âl-i İmrân 104. âyetin içeriğini belirli kişilerle sınırlayanlar esasen mümini, iyiyi kötünden ayırt edemeyen kişi şeklinde tanımlamaktadırlar. Ona göre böyle bir yaklaşım tarzı ise dinin reddedip uygun bulmadığı bir tavidir.⁵²

2.2. Davetin Muhatapları

2.2.1. Gayri Müslimlere Davet

Abduh, "iyiliği emir, kötülüğü menetme" ilkesini muhataplar ve kapsayıcılık açısından ikiye ayırmaktadır. Bu bağlamda o, İslâm inancına mensup olanların diğer dinlere inanan kişileri doğru yola çağırma davetini birinci kısmı olarak isimlendirmektedir.⁵³ Onun, âyette zikredilen "*hayra çağırın*" ifadesindeki "*hayrı*", İslâm olarak tefsir etmesinin gerekçesi de budur. Çünkü o, Allah tarafından seçilen peygamberlerin tümünün insanları çağırarak dinin İslâm olduğunu söyler. Ona göre Müslümanların genel niteliği ise hevâ ve heveslerinden soyutlanarak samimi bir şekilde Allah'ın hükümlerine teslim olmaktır. İslâm dinini benimseyenlerin Kur'an'da *vasat ümmet* ismiyle anılıp *insanlar arasından çıkarılmış ve temayüz etmiş hayırlı ümmet* olarak nitelenmesinin nedeni, onların genelde topluma, özelde bireylere iyiliği emredip kötülükten sakındırma tutumları dolayısıyladır.⁵⁴ Abduh bu görüşünü, "*Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek, namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar. İşlerin sonu Allah'a varır.*"⁵⁵ âyetiyle de desteklemiştir. Dolayısıyla müminlerin yapması gereken ilk şey, başkalarını İslâm'a davet etmektir. Davetin kabul edilmesi durumunda yapılacak ikinci iş ise insanları iyiyi, güzeli işlemeye teşvik etmek ve zararlı olan davranışları yapmaktan sakındırmaktır.⁵⁶ İslâm çağrısının muhataplarca benimsenmesi, beraberinde bir gaye etrafında toplanmayı da gerçekleştirecektir. Böylece insanların bireysel istek ve hırsları, meydana gelen birliğin

⁴⁹ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/27.

⁵⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) Hânefî fıkına dair yazmış olduğu eserdir. Daha fazla bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya, "*el-Mebsût*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/214-216.

⁵¹ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/27.

⁵² Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/27.

⁵³ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/27.

⁵⁴ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/27.

⁵⁵ el-Hac 22/41.

⁵⁶ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/28.

menfaati doğrultusunda olumlu anlamda dönüşecektir. Bu kaynaşmanın sürekliliğini sağlama hususundaki vazifelerini yerine getirebilmek için de Müslümanların istişare etmeleri gerekmektedir. Çünkü danışma kültürü, hırsların ve kötü duyguların Müslümanların benliklerinde yer edinmesine mahal vermeden onların bu kötü hasletlerden kurtulmalarına vesile olacaktır.⁵⁷ Abduh bu düşüncesini, “*Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı özenle kılarlar. İşleri de aralarındaki danışma ile yürür. Kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için harcarlar.*”⁵⁸ âyetiyle desteklemiştir.

2.2.2. Müslümanlara Davet

Müfessir, Müslümanların kendi aralarında birbirilerini iyiliğe çağırma ve kötülükten sakındırma işlemini ise davetin ikinci mertebesi olarak tanımlamaktadır.⁵⁹ O, Âl-i İmrân 104. âyetten hareketle bu görevin yerine getirilmesine yönelik hükmün umumî olduğunu belirtmekte ve onu yerine getirmenin iki yönü olduğunu vurgulamaktadır. İlk yön, bütün Müslümanlara olan davettir. Burada yapılacak olan çağrıda iyiliğin ne olduğu, iyiliğe ulaşma ve hayata geçirilme aşaması atasözleri, meseller ve kıssalar yoluyla gerçekleştirilecektir. Abduh’a göre davette bulunanlar, anlattıkları mevzularda uzmanlaşmış kişiler olmalıdırlar.⁶⁰ Müfessir, çağrı görevini yerine getirenlerin, mütehasıs olmaları gerektiği yönündeki düşüncesini “*Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.*”⁶¹ âyetiyle desteklemektedir. Din alanının uzmanları olarak âlimlerin diğer bir görevi ise kulların maslahatı doğrultusunda Allah'ın emir ve yasaklarını uygulamalarıdır. Abduh, bilgili olma ile sorumluluk arasında doğru orantı kurmuştur. Ona göre bilgi arttıkça yükümlülükler de artmaktadır.⁶²

Abduh’a göre Müslümanlara davetin ikinci yönü ise cüz’î/özel olandır. Bu kısımda ise Müslüman bireylerin birbirlerine iyiliği emretme, kötülüğü de nehyetme ödevleri yer almaktadır. Davetin bu ikinci türünde birinci türün aksine fertlerin cahil ve âlim şeklindeki ayırımına gidilmemekte ve herkesin birbirini uyarması gerektiğine dikkat çekilmektedir.⁶³

⁵⁷ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/27-28.

⁵⁸ eş-Şûrâ 42/38.

⁵⁹ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/28.

⁶⁰ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/28.

⁶¹ et-Tevbe 9/122.

⁶² Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/28.

⁶³ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/29.

Abduh bu düşüncesini Asr sûresinde dile getirilen “*insanların birbirlerine iyiliği ve sabrı hatırlatmaları*” gerektiği tarzındaki ifadeyle temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre hayırlı işlerde herkes yapabildiği kadarıyla birbirini desteklemeli ve herhangi bir kötülük ortaya çıktığında da aynı şekilde birbirlerini ondan sakındırma yoluna giderek o kötülüğün korunmaya çalışılmalıdır.⁶⁴

Müfessir Abduh, Müslümanların ikinci aşamadaki birliği, yani özel davet diye adlandırdığı türdeki birliği sağlamalarının ve tefrikayı engellemelerinin iki yolu olduğunu açıklamaktadır. Bu yolların ilkinde göre davette bulunacak olan kişi dinî alanda uzman olduğunda ve çağrısı da genel bir karakterde vuku bulduğunda bu, toplumun hayatını besleyen ana kaynaklardan biri haline gelmektedir. Ayrıca böyle âlimlerin varlığı, toplumsal birlikteliğin teminatı sayılmaktadır.⁶⁵ Müellife göre bu yolların ikincisinde ise ümmeti oluşturan bireyler, süreklilik arz edecek şekilde birbirini hayra teşvik edip kötülüğün sakındırdıklarında bu durum onların arasında kötülüğün yayılmasına mâni teşkil edecek bir set oluşturacaktır.⁶⁶ Böylece uzmanlaşmış bilginlerin öğütleri, insanların birbirlerine iyiyi önermeleri ve kötü olanı yasaklamaları dinde ayrışma yaşanmasının önüne adeta bir duvar örecektir.

2.2.3. Ümmetin Öncü Davetçi Neslinde Bulunması Gereken Özellikler

Abduh, Âl-i İmrân 3/104. âyetindeki “min” lafzının anlam bakımından genellik ifade ettiğini açıkladıktan sonra “*sizden seçilmiş olanlar*” meâlindeki muhtevayı temel alarak şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “*Sizden davette bulunan, ma'rûfu emredip münkeri yasaklayan seçkin bir ümmet olsun.*” Ona göre âyetin hitabı inananların tümüne yöneliktir.⁶⁷ Bu nedenle Müslümanlar da kendi içlerinden bahse konu görevi yerine getirecek bir topluluk oluşturmak zorundadırlar. Nitekim âyet, iki sorumluluğun yerine getirilmesi ödevine işaret etmektedir. Bunlardan ilki bütün müminlerin birbirilerine iyiliği emredip kötülüğün sakındırmaları şeklindeki ödevdir. İkincisi ise ilkinin yanı sıra ayrıca inananlardan seçilen özel bir grubun söz konusu görevle vazifelendirilmesidir.⁶⁸ Abduh, bu bakımdan ümmet kelimesinin iyi tanımlanması ve açıklanması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre ümmet, sadece topluluk ve grup anlamında değildir. Öyle olsaydı âyette bu lafız kullanılmazdı. Zira ümmet lafzı, topluluk sözcüğünden daha hususîdir. Ümmet, bedeninin uzuvları gibi

⁶⁴ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/29.

⁶⁵ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/29.

⁶⁶ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/29.

⁶⁷ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/27.

⁶⁸ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/28.

aralarında ortak bağlarla birliktelik oluşturmuş insanlar için kullanılmaktadır. Allah'a teslimiyet gösterenlerin tümü, zikredilen birlikteliği sağlama hususunda güçleri nispetinde sorumludurlar. Diğer bir ifade ile herkes iyiliği tavsiye, kötülüğü men etme işlevini gören yapının oluşturulmasında, geliştirilmesi ile denetlenmesi görevinde kendi gücü ve melekesi oranında katkı sunmakla yükümlüdür. Müfessir bu ilkenin en güzel şekilde İslâmiyet'in ilk yıllarında özellikle Hz. Ebubekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) dönemindeki Müslümanlar tarafından hayata geçirilip uygulandığını belirtmektedir. Bu görüşüne delil olarak ise maddî açıdan toplumun alt veya üst tabakasında bulunan herhangi bir Müslümanın Hz. Ömer'in kararlarını sorgulayabilmesi ve kendince doğru veya yanlış gördüğünü korkusuzca ifade edebilmesini göstermiştir. Aynı şekilde halife Hz. Ömer de birçok kez yanlış olduğunu kabul ederek, yanlış olan davranışı terk edip doğruya yönelmiştir.⁶⁹

Hülâsa müfessire göre söz konusu âyetten anlaşılın ilk mana, bütün Müslümanların ma'rûfu emr, münkeri de yasaklamaları yönündeki yükümlülükleridir. Âyetten anlaşılın ikinci anlam ise bu görevle yükümlü bütün Müslümanların, gerek tüm insanlık ailesini gerekse de müminler topluluğunu iyi olanı yapmaya, kötü olandan da kaçınmaya çağırarak kendi içlerinden özel bir cemaat oluşturmaları gerektiğidir. Nitekim böyle bir grup oluşturmak, farz-ı ayındır. Dolayısıyla herkes gücü oranında bu oluşuma destek sunmalıdır.⁷⁰ Abduh, ümmet kavramı bağlamında bir kurum olarak "emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker" teşkilâtıyla ideal davetçinin misyonunu ve ehemmiyetini açıkladıktan sonra söz konusu misyonu yerine getirecek olan davetçinin sahip olması gereken ülkü ve vizyonu da hatırlatmaktadır. Bu bağlamda toplumun birliktelik ve sürekliliğinin temeli olan emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker vazifesini icra edenlerin hangi kalibrede olup ne derece kalifiyeli olarak yetişmeleri gerektiğini de belirtmektedir. Ona göre ideal bir davetçi aşağıdaki özellikleri taşımalıdır.

2. 2. 3. 1. İnsanları Çağırdığı Şeyi Bilmelidir

Muhammed Abduh, İslâm'a davet edip Müslüman ümmetini ma'rûfa çağıran birey ve topluluğun öncelikle İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerîm'i, Hz. Peygamber'in sünnetini, siyerini, İslâm tarihinin Peygamber Efendimizden sonraki asrı olan Hulefâ-i Râşidîn dönemini ve İslâm dininin getirdiği kuralların bütünü, yani ahkâm-ı şer'iyyeyi

⁶⁹ Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/36-37.

⁷⁰ Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/37.

bilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷¹ Bunların yanı sıra ayrıca İslâm toplumunun ilk dönem âlimlerinin dinî konulara yaklaşımları ve kendi çağlarına kadar ulaşan klasik görüşleri de bilmelidirler. Zira bu bilgiler İslâm dininin temel kaynaklarıdır. Özellikle Kur'ân, Allah'ın kullara olan emir ve yasaklarıyla Hz. Peygamber'in elçilik görevinin menbaı oluşu cihetiyle en fazla öneme haiz olan ilk temel kaynaktır. Dolayısıyla ilk bilinmesi gereken ve diğer ilimlerin onun süzgecinden geçirileceği temel unsur Kur'ân'dır. Önem sırası bakımından Kur'ân'dan sonra ise sahih olarak günümüze ulaşan ve dinin ikinci temel kaynağı olan sünnetin bilinmesi gelmektedir. Sîret, sünnetin hayata geçirilmiş formunu ifade ettiği için onun güvenilir tarihi kaynaklarla aktarılan kısmını da önem sırası bakımından sünnetle eş değer görmek gerekir.⁷²

2. 2. 3. 2. Davet Ettiği İnsanların Koşullarını İyi Bilmelidir

Abduh, davetçinin muhatap aldığı insanların karakteristik özellikleriyle örf ve âdetlerinin olumlu ve olumsuz yanlarını iyi bilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁷³ O bu görüşünü, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir'in halife seçilme süreci ile temellendirmiştir. Ona göre Ebû Bekir'in (r.a.) hem ilk halife olarak önerilmesinin hem de hilâfetine rıza gösterilmesinin temel dayanaklarından biri onun *ensâbü'l-Arab* konusunda derin bir bilgiye sahip olmasıydı.⁷⁴ Hz. Ebû Bekir'in bu özelliğinden kastedilen şey, onun yanında kabilelerin tarihinden bahseden bir kitabın bulunması değildir. Aksine onun kabileler halinde yaşayan Arap topluluklarının faziletleriyle zaafalarını kapsamlı şekilde bilmesidir. Nitekim gayr-ı müslimler de dahil herkes tarafından hilim (hoşgörü) özelliği ve uzlaşmacı yönüyle bilinen Hz. Ebû Bekir'in, zekât vermeyi kabul etmeyen kabilelere karşı tavizsiz duruşu, onun her kabilenin durumunu iyi bilmesiyle açıklanmaktadır. Oysa şecaati ile meşhur olan Hz. Ömer'in bu savaşa dair tereddütleri vardı. Çünkü o, böyle bir mücadelenin gelişen İslâm toplumunun duraksamasına neden olabileceğini düşünüyordu. Ancak Arap topluluklarının olumlu-olumsuz özelliklerini iyi bildiğinden söz konusu tehlikeye rağmen Hz. Ebû Bekir kendi kararlılığından vazgeçmemiştir.⁷⁵

⁷¹ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/39.

⁷² Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/39.

⁷³ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/39.

⁷⁴ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/39.

⁷⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebevîyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/250; Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/39; Mehmet Salih Arı, *Hz. Ebûbekir ve Ridde Savaşları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 28.

2. 2. 3. 3. Tarih İlmîni Bilmelidir

Abduh'a göre eski topluluklarda yaşanan itikadî, amelî ve ahlâkî yozlaşmanın nedenlerinin tespiti ve söz konusu toplulukların içerisinde buldukları kötü gidişatın nasıl ıslah edilip düzeltildiğinin bilinmesi, ideal davetçi modeli için vazgeçilmez olup gerçekleştireceği davet faaliyetinde ona eşsiz tecrübeler sunacaktır. O. bu bağlamda davetçinin bütün bu hususları tarihin kritiği anlamında tetkik etmesinin önemine işaret etmektedir. Abduh'a göre Kur'ân'ın üçte birinin kıssalardan müteşekkil olmasının hikmeti Kur'ân'daki bu hâdiselerin yüzeysel okunup dinlenmesi değil, insanların aktarılanlara dair düşünüp onlardan ibret alarak dersler çıkarmasıdır. Ona göre Kur'ân'da zikredilen kıssalar ve tarihî olaylar, davetçiye gerçekleştireceği davet misyonunun temel köşe taşlarının neler olduğunu vermektedir. Davetçi buradan hareketle karşı karşıya bulunduğu topluma nasıl davette bulunulması gerektiği, hangi argümanların kullanılmasının icap ettiği gibi konuları belirleyebilecek ve bu yöndeki doğru kararın verilmesi noktasında gereken alt yapıya sahip olup bunu tayin edebilecektir.⁷⁶

2. 2. 3. 4. Ülkeler Coğrafyası İlmîni Bilmelidir

Abduh'a göre İslâm davetinde bulunanların dünya üzerindeki ülkelerin coğrafyasını hususen de çağrışı yapacakları ülkenin topografya ve coğrafi özelliklerini iyi bilmeleri gerekir. Buna göre davetçiler tebliğ amacıyla gidecekleri memleketlere gitmeden evvel gerekli hazırlıklarını bu memleketlerin coğrafi özelliklerine dair öğrendikleri bilgilere göre yapmalıdırlar. Abduh bu düşüncesini sahâbîlerin yaşadıkları çağda *takvîmü'l-büldân*, yani ülkeler coğrafyasını iyi öğrendikten sonra fetihlere girişmeleri gerçeğiyle desteklemektedir. Çünkü ona göre şayet sahâbîler bu bilgiye sahip olmasalardı savaştıkları ülkenin yollarını, su kaynaklarını ve mevzilerin kurulacağı uygun yerleri doğru tespit etme noktasında sıkıntı yaşayacaklardı. Bu da onların mağlubiyetine neden olacaktı. Abduh, Müslümanların fetih döneminde düşmanlarına yazdıkları mektuplardan elimize ulaşan ve tarihi belge niteliği taşıyan kaynaklardan öğrendiğimize göre Müslümanların gitmeyi hedefledikleri ülkelerin coğrafi özelliklerini detaylı şekilde bildiklerini söylemektedir.⁷⁷

2. 2. 3. 5. Psikoloji İlmîni Bilmelidir

Davetçi için ehemmiyet ve yararı bakımından psikolojiyi tarih bilimiyle eşdeğer tutan Muhammed Abduh, onu "insanın fitratından gelen dürtü ve güdülerin bireyi manevî,

⁷⁶ Rızâ, *Tefsîrî'l-menâr*, 4/39.

⁷⁷ Rızâ, *Tefsîrî'l-menâr*, 4/40.

zihinsel ve davranış boyutuyla etkilemesini araştıran ilim” olarak tanımlar. İnsan davranışları söz konusu olduğunda pratiğin teoriye bağlı olması gerektiğini belirten müellif, insanların genelde bu ilkeye aykırı hareket ettiğini ifade etmektedir.⁷⁸ Zira insanların çoğu, bir şeyin zararlı olduğunu bildikleri halde yine de o şeyi yapma ve faydalı olduğunu bildikleri şeyi yapmaktan da kaçınma temayülü gösterebilmektedirler. Bu bakımdan insanlara davette bulunacak olanların, fertleri inançlarına aykırı davranmaya iten etmenlerin neler olduğunu bilmeleri gerekmektedir. Başka bir ifadeyle davetçilerin, insanların neden böyle tezat bir duruma düştüklerini bilmesi icap etmekte ve bu bilgi doğrultusunda hareket edip duruma uygun pozisyon alması gerekmektedir. Tüm bu bilgilerin elde edilmesi, insanların psikolojisine uygun bir tebliğ metodunun belirlenmesi noktasında psikoloji ilminin önemi yadsınamaz.⁷⁹

2. 2. 3. 6. Ahlâk İlmini Bilmelidir

Müfessir ahlâkı, “insanın iyi özelliklerle erdemli vasıflara ulaşmasının ve kötü özelliklerle rezil davranışlardan da sakınmasının yollarını araştırıp konu edinen ilim” olarak tanımlar. Ahlâkın bu özelliği nedeniyle o, her Müslüman tarafından mutlaka bilinmesi gereken zorunlu ilimlerdenidir.⁸⁰ Abduh'a göre Kur'ân'dan birçok âyet, Hz. Peygamber'in hadisleri, sahâbe ve tâbiûnun birçok uygulaması ve onların ahlâk ilmine dair sözleri onun faziletini açıkça ortaya koymaktadır. O, ahlâk ilminin önemini Hz. Ömer'in karşılaştığı bir duruma verdiği yanıtla açıklamıştır. Buna göre bir kadın kocasına sürekli onu sevmediğini söylemektedir. Olay Hz. Ömer'e intikal edince, halife kadına şöyle telkinde bulunur: “Kadınlardan biri şayet kocasını sevmiyorsa, bunu onun yanında açıkça ifade etmesin. Çünkü evliliğin temeli sevgidir.” Abduh'a göre Hz. Ömer'in bu görüşü, sıradan bir telkin değildir. Aksine bu telkin, hayat tecrübesine sahip, insanların psikolojik yönü üzerinde derinlikli bilgiye sahip olan ve onların davranışlarını gözlemleyip değerlendirebilen birinin kötü bir davranıştan sakındırma yöntemidir.⁸¹

2. 2. 3. 7. Sosyoloji İlmini Bilmelidir

Abduh, davette bulunanın bu ilmi bilmesi gerektiğini belirtmesine rağmen, konuya dair herhangi bir açıklamada bulunup detay vermemiştir. Reşîd Rızâ, hocası Muhammed Abduh'un bu ilim dalına dair herhangi bir beyanda bulunmamasının gerekçesi olarak İbn

⁷⁸ Muhammed Abduh, *el-İslâm beyne'l-ilm ve'l-medeniyeye* (Mısır: Kelimâtü'l-Arabiyye li'l-Tercüme ve'n-Neşr, 2011), 8.

⁷⁹ Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/40-41.

⁸⁰ Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/41.

⁸¹ Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/41-42.

Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime*'si dışında kendi dönemlerinde Arapça yazılmış herhangi bir sosyoloji eserinin bulunmamasını öne sürmektedir.⁸² Ayrıca Reşîd Rızâ'ya göre hocası Abduh'un tarih ve ahlâk ilimlerine dair detaylı anlatımda bulunmasının sebeplerinden biri de yine sosyoloji ilmiyle alakalı elinde çok az malumat bulunmasından dolayıdır. Nitekim Reşîd Rıza bu durumu o dönemde sosyoloji ilmine dair revaçta olan tek eserin İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin olması ihtimali üzerine bina etmiştir. Buna ek olarak sosyoloji alanında Batı'da yapılmış çalışmaların henüz Arapçaya tercüme edilmemesini de gerekçe olarak sunar. Abduh'un, toplumu ve toplumsal olayları konu edinen sosyoloji ilminin ilkelerine dair bilgisi az olmakla birlikte tarih ve ahlâk ilmine dair uzun açıklamalar yapmasının nedeni, onun bu ilimlerde uzmanlaşmış kişilerin sosyolojiyi daha iyi anlayacakları şeklindeki kanaatidir. O böylece sosyoloji alanındaki açığı, tarih ve ahlâk ilimlerine dair serdettiği geniş açıklamalarla kapatmayı hedeflemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de sosyoloji ilminin muhtevası içerisinde değerlendirilebilecek çokça bilginin bulunduğunu belirten müellif, bu hususun müfessirler tarafından ihmal edildiğini zikretmiştir.⁸³

2. 2. 3. 8. Siyaset İlmini Bilmelidir

Muhammed Abduh, siyaset ilminden kastının İbn Teymiyye (ö. 728/1327) gibi bazı İslâm âlimlerinin hakkında eserler yazdıkları "siyaset-i şer'iyye" olmadığını belirtmiştir. Zira ona göre "siyaset-i şer'iyye" ilmine dair bilgiler ilahî kitapta, Hz. Peygamber'in sünnetinde ve ahkâma dair yazılmış eserlerde bulunmaktadır.⁸⁴ O, siyaset ilminden anlaşılması gerekenin modern devletlerin hukuk sistemleri, ülkeler arasındaki anlaşma ve ihtilafları belirleyen uluslararası hukuk normları olduğunu belirtmektedir. Ona göre gelişmiş devletlerin geri kalmış ülke ve toplulukları sömürgeleştirmeleri ve bu sömürge faaliyetini meşrulaştırmak için kullandıkları formlar da davetçinin bilmesi gereken hukuk ilmi kapsamında değerlendirilmelidir.⁸⁵ Bu bağlamda o, şeklen bağımsız ancak gerçek anlamda bağımlı olan veya başkalarının mandası altında bulunan ve Müslüman ismi ile anılan ülkelerdeki İslâm topluluklarının davet için özel bir birim kurmaları gerektiğini salık vermektedir. Bunun yanı sıra ayrıca bu durumdaki Müslüman devletlerinin, hem diğer ülkelerin hem de yaşadıkları ülkenin hukuk sistemlerini iyi bilmeleri gerektiğine işaret etmektedir. Müellif açısından davetçinin ülke hukuklarını iyi kavramış olması, muhatabın

⁸² Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/42.

⁸³ Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/42.

⁸⁴ Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/42.

⁸⁵ Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/42.

tanınmasından öte elzem bir ihtiyaçtır. Ona göre bu bilgi türü sahâbe döneminde olmayıp çağdaş döneme ait bir özelliktir. Bu nedenle de günümüz ideal davetçi tipolojisinde bulunması gereken bir hususiyettir.⁸⁶

2. 2. 3. 9. Davette Bulunduğu Ecnebî Milletlerin Dillerini Bilmelidir

Abduh bu konudaki görüşlerini, Hz. Peygamber'in yaşantısından aktardığı birtakım hadiselere dayandırarak Efendimizin bizzat yaptığı bazı uygulamaları örnek göstererek bunları kanıt olarak kullanmaktadır. Nitekim Abduh bu bağlamda Hz. Muhammed'in (s.a.v.), Yahudilerle olan münasebetleri göz önünde bulundurarak ashâbından Zeyd b. Sâbit'e İbrânîce'yi öğrenmesini emretmiş olmasını hatırlatmaktadır.⁸⁷ Ona göre Hz. Peygamber'in Müslümanlarla komşu olan hatta onlar gibi Araplaşmış bu topluluğun ana dilini öğrenmeye teşvik etmesinin nedeni, İslâm toplumu tarafından Yahudi milletinin özünün bilinmesini sağlama amacına mâtuftur.⁸⁸

Müfessir, Müslümanların diğer toplulukları dine davet etmek için kuracakları birim vasıtasıyla tebliğde bulunacakları toplumun dilini öğrenmeleri gerektiğini, bunu yapmak yerine söz konusu topluluklarla iletişim kurmak için belirli ücret karşılığında tercüman tutmaları fikrini ise olumlu karşılamayarak reddetmektedir. Çünkü onun kanaatine göre İslâm inancı kapsamındaki bir konuyu aktarma hususunda güvenilir bir mütercim bulunabilse bile bu mütercimin mevzubahis meseleleri İslâm âlimleri ölçüsünde anlaması ve başka bir dilde ifade etmesi mümkün değildir. Bu nedenle farklı dilleri bilen Müslüman davetçilerin yetiştirilmesi gerekmektedir. Nitekim Hıristiyan misyonerlerden bazıları faaliyette buldukları bütün ulusların dillerini öğrenmektedirler.⁸⁹

2. 2. 3. 10. Davette Bulunduğu Topluların Bilimsel Gelişmişlik Seviyelerini Bilmelidir

Abduh bu noktada din-bilim ilişkisine dikkatleri çekerek çağdaş bir davetçinin bu anlamda yaşadığı asrın gerisinde olmaması gerektiği uyarısında bulunmaktadır. Bu bağlamda o, günümüz dünyasının ilmî gelişmişlik, teknoloji ve fen ilimleri bakımından ulaştığı seviyenin farkında olunmasının önemini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre aksi bir

⁸⁶ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/42.

⁸⁷ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Tabakatü'l-kübra* (Beyrut: y.y., 1968), 2/358; Bünyamin Erul, "Zeyd b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/321-322.

⁸⁸ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/43.

⁸⁹ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 4/43.

tutum sergilendiğinde insanlığın bugün eriştiği bilimsel gelişmişlik olgusundan kaynaklı olarak bireylerin kafasında oluşan dine dair şüphelerin izalesi ve bu bireylerin ilmî anlamda ikna edilmesi için bilimsel argümanların sunulması imkânsız hale gelecektir. Bu gerçeklik ise Abdüh'a göre ulusların teknolojik ilerleme seviyelerinin ve bilimsel alandaki hâkimiyetlerinin modern davetçi tipolojisi tarafından bilinmesini vazgeçilmez kılmaktadır.⁹⁰

2. 2. 3. 11. Dinler ve Mezhepler Tarihini Bilmelidir

Müellife göre davetin hedef kitlesi olarak belirlenen milletlerin dinlerini, mezheplerini ve felsefî doktrinlerini bilmek de çağdaş davetçi için kuşanılması gereken mezzetlerden biridir. Zira ona göre davetçi, hedef kitlesine dair söz konusu bilgilere sahip olduğu takdirde ancak onların doğru-yanlış inançları hususunda takip edeceği doğru metodu belirleyip onlara sahih tevhid inancını ulaştırabilir. Tebliğin muhatabı olan toplumların sahip oldukları batıl düşünceler ancak bu şekilde düzeltilip doğru olanlarla değiştirilebilir. Zira kişi benimsediği itikadın geçersizliğini idrak etmezse, çağrıldığı hakikati benimseme noktasında çekimser kalır.⁹¹ Bu noktada, insanın kanıksayıp yıllardır atalarından devraldığı inancını değiştirmesinin en zor alınacak kararlardan biri olduğunu düşündüğümüzde Abdüh'u daha iyi anlamaktayız. Nitekim tarih ve insanlık tecrübesi de insanın kendi inancını değiştirmesinin ancak ayakları yere basan mâkul argümanlarla mümkün olabildiğine şahitlik etmektedir.

Sonuç

Kur'ân'da yirmi beş sûrede altmış dört defa geçen "ümme" kavramı iradî veya zorunlu olarak bir arada aynı hedefe yönelmiş topluluğu ifade etmektedir. Bu bağlamda söz konusu kavram, Allah inancı etrafında birleşenleri, onun varlığını inkâr noktasında aynı safta bulunanları ve akıl melekesine sahip olmayan ancak ortak özelliklere sahip hayvanları da barındıran geniş bir yelpazede kullanılmıştır. Bu çalışmada ise ümmet kavramı ile cinsiyet, ırk, dil kavramından bağımsız ortak inanç etrafında birleşen insan topluluğu kastedilmiştir.

Muhammed Abdüh da zikredilen tanıma uygun olarak ırk, kabile, şeriat, mezhep taassubundan arınmış, böylece fitne ve tefrikadan kurtulmuş, tevhid ilkesi etrafında kümelenmiş topluluğu belirtmek için Ümmet kavramını kullanmıştır. Tevhid nasıl zihinde, duyguda, davranışta bütünlük sağlıyorsa ümmet bilinci de böyle işlev görmektedir. Ona

⁹⁰ Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/43-44.

⁹¹ Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 4/45.

göre bunu sağlayan temel unsur da iyiliği emretme, kötülüğü menetme prensibidir. Ancak bunu yerine getirme hususunda bütün Müslümanlar sorumluluk hissetmelidirler. Bununla beraber bu işte özel eğitimden geçirilmiş bir nesil, hem diğer inançlara mensup bireyleri hak din konusunda ikna etmek için hem de Müslümanların birlikteliğine süreklilik kazandırmak için eğitilmelidirler.

Abduh, modern dönemde Müslümanların batı karşısında geri kalması hususunda, Müslümanların objektif bir değerlendirmede bulunmadıklarını belirtmiştir. Bu nedenle geleneği yüceltme ve İslâm benliğinden sıyrılarak moderniteye teslimiyet gösterme gibi iki tutum geliştirdiklerini ifade etmiştir. O, İslâm dünyasının içinde bulunduğu şartları gerçekliğe aykırı değerlendiren bu fikirlere karşı ıslah hareketini benimsemiştir. Buna göre o, Kur'ân ile geleneğin etkisinde kalmadan iletişim kurma ve bu doğrultuda gerçekleşen doğru anlamaya dayalı ilkeleri günümüze taşımayı hedeflemektedir.

Günümüzde Müslümanlar ülke bazında olduğu kadar grup bakımından da birlikten yoksun, başka bir ifade ile "ümme" vasfına haiz olmayan bir şekilde varlıklarını sürdürmektedirler. Abduh, İslâm ümmetini benliği, âlemdeki konumu, kâinatın yaratıcısı gibi konular üzerinde düşünüp, sorguladıktan sonra Allah inancına ulaşan bireylerden müteşekkil bir yapı olarak tanımlamaktadır. Ona göre bireyde gerçekleşen bu inanç doğrultusunda fert ve toplumda davranışlar ortaya çıkacaktır. Nitekim inanç-amel ilişkisinin oluşturduğu ümmetin sürekliliğini ise "emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker" daveti sağlayacaktır. Dolayısıyla çağımızda Müslümanların bilgi eylem münasebetini şekilsel düzeyde yaşamalarından kaynaklanan bir ümmet olmaları iddiası, müellifin düşünce yapısındaki ümmet kavramına mütekebil bir topluluğa denk düşmemektedir. Nitekim Müslüman toplumlar buldukları coğrafyalarda hem vatandaşlarıyla hem de farklı ülke sınırları içinde yaşayan dindaşlarıyla çatışma halindedirler. Aynı zamanda hem Müslüman halkın çoğunlukta olduğu ve yöneticilerinin de İslâm'ı benimseyen kimselerden seçildiği hem de farklı inançlara mensup kimselerin hâkim olduğu ülkelerde inançlarını yaşama ve hayata aksettirme noktasında siyasî, iktisadî ve kültürel birçok sorunla karşılaşmaktadırlar. Bu bağlamda yaşanan sorunların çözümü öncelikle içinde bulunulan durumun objektif bir şekilde değerlendirilmesini gerektirmektedir. Akabinde Kur'ân'ın ilkelerinin inzal olduğu dönemin şekilsel, yüzeysel özelliklerinden müstağni bir biçimde özüne uygun olarak çağa ulaştırılması sağlanmalıdır. Böylece tarihsel dönemler değil İslâm'ın evrenselliğini sağlayan, yanlışları düzelten; durağanlık ve taassup yerine terakkiyi hedefleyen ilkeler esas alınmış

olacaktır. Ayrıca Abduh'un "Ümmet ve Davetçi Örneği" görüşünün İslâm düşüncesinde nasıl bir karşılık bulduğu hususu sonraki araştırmalarda değerlendirilerek Abduh ve tesirinde kalmış kimselerin görüşlerinin mukayesesi müstakil bir çalışma olarak hazırlanabilir.

Kaynakça / References

- Abduh, Muhammed. *el-İslâm beyne'l-'ilm ve'l-medeniyye*. Mısır: Kelimâtü'l-Arabiyye li'l-Tercüme ve'n-Neşr, 2011.
- Abdulhamit Bırışık. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Abdülbâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-müfehres li meâni'l-Kur'ani'l-Azîm*. haz. Muhammed Bessam Ruşdî ez-Zeyn. Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1416.
- Ak, Rukiye. *Dört Mezheple Mukayeseli Olarak Muhammed Abduh'a göre Kur'an'ın Kadınlarla İlgili Hükümleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Arı, Mehmet Salih. *H. Ebûbekir ve Ridde Savaşları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Atalay, Orhan. *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İçtimâî Tefsir*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Aygün, Abdullah. "Kur'ân Perspektifinden Ümmet Kardeşliği". *Diyanet İlmi Dergi* 52/2 (01 Haziran 2016), 11-30.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Bulut, Halil İbrahim. "Ümmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/308-309. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.
- Çetin, Hamdi Selman. *Muhammed Abduh'un Kelâm Düşüncesinde Aklın Rolü*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl. *Müsnedü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esat ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Erul, Bünyamin. "Zeyd b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/321-322. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Ezdî, Ebû Bekir Muhammed bin el-Hasan b. Düreyd. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed 'İvad Mu'rib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhit*. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2005.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed. *Müsnedu İbn Ebî Şeybe (el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr)*. thk. Adil b.Yusuf el-'Azazî, Ahmed Ferid el-Mezîdî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Siretu'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's- Sadr, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tabakatü'l-kübra*. Beyrut: y.y., 1968.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Dâvûdî Safvân. Şam: Dârü'l-Kalem, 2009.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.
- Karaman, Hayreddin. *Gerçek İslâm'da Birlik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Kartal, Abdulkadir. *Bazı Ahkâm Ayetleri Yorumlamada Muhammed Abduh'un Yaklaşımı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kaya, Eyyüp Said. "el-Mebsût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/214-216. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Keskin, Hasan. *Kur'an'da Ümmet Kavramı*. Rağbet Yayınları, 2003.

- Koçak, Rukiye. *Muhammed Abduh'ta Selefi Eğilimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kur'an Yolu. Erişim 2 Şubat 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1955.
- Ören, Mehmet Furkan. *Muhammed Abduh ve Eğitim Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Öz, Ahmet. "Kur'an'da İslâm Ümmeti". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 545-564. <https://doi.org/10.29228/k7auifd.20>
- Öz, Ahmet. *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*. İstanbul: Denge Yayınları, 1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin. *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrû'l-menâr (Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm)*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, 2004.
- Taşpınar, Halil Muhammed. *Abduh'un Teohid, Nübüvoet ve Efal-i İbad Meselelerine Bakışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tuztaşı, Sümevra Tutcu. *Muhammed Abduh'un Hadisçiliği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ulutürk, Veli. "Kur'an'da İmam ve Ümmet Kelimelerinin Manaları". *Diyanet İlmi Dergi* 33/3 (1997), 41-48.
- Uzun, Nihat. *Kur'an'da Ümmet Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Uzun, Nihat. "Kur'an'da Ümmet Kavramı". *Diyanet İlmi Dergi* 40/4 (2004), 30-52.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım Yayıncılık, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-te'vil*. nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Muavvaz - Fethî Abdurrahmân Ahmed Hicâzî. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Yükseköğretim Kurumları Sınavında Çıkan DKAB Sorularının Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı Çerçevesinde Analizi

*Analysis of RCEK Questions in the Higher Education Institutions Examination within the Framework
of the Secondary RCEK Curriculum*

Yakup UZUNPOLAT

ORCID: 0000-0001-7263-1010

E-Posta yakup.uzunpolat@atauni.edu.tr

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Ana Bilim Dalı,

*Research Assistant, Faculty of Theology, Department of Philosophy
and Religious Sciences,*

Erzurum-Türkiye

ROR ID: 03je5c526

Ahmet ÇAKMAK

ORCID: 0000-0002-4351-156X

E-Posta ahmetcakmak@atauni.edu.tr

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Ana Bilim Dalı,

*Assoc. Prof., Faculty of Theology, Department of Philosophy and
Religious Sciences,*

Erzurum-Türkiye

ROR ID: 03je5c526

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Uzunpolat, Yakup - Çakmak, Ahmet. "Yükseköğretim Kurumları Sınavında Çıkan DKAB Sorularının Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı Çerçevesinde Analizi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 371-393. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1238954>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	18. 01. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	30. 05. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 09. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Türkiye’de üniversitelere merkezi sınav sistemi ile girilmektedir. Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) adı altında dil sınavı hariç iki sınav yapılmaktadır. Bu sınavlar Temel Yeterlik Testi (TYT) ile Alan Yeterlik Testi (AYT) sınavlarıdır. Bu sınavlarda üniversite adaylarına matematik, Türk dili ve edebiyatı, coğrafya, fizik gibi birçok dersten sorular yöneltilmektedir. 2013 yılında üniversite sınavlarında din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) dersinden de soru sorulmaya başlanmıştır. TYT’de DKAB dersinden 5 soru, AYT’de ise DKAB dersinden 6 soru yer almaktadır. Üniversiteye giriş sınavlarında yılda toplam 11 soru sorulmaktadır. Üniversite sınavlarında DKAB dersi kapsamında soruların yer alması çeşitli tartışmalara neden olmuştur. 1982’den beri zorunlu olan DKAB dersi ilkökul dördüncü sınıftan itibaren on ikinci sınıfa kadar haftada iki ders saati okutulmaktadır. DKAB dersi amacı, içeriği, mecburiyeti gibi birçok açıdan hem ulusal hem de uluslararası düzeyde tartışılmış ve tartışılmaya da devam etmektedir. Bu tür tartışmalar ortaöğretim DKAB öğretim programının daha da geliştirmesine ve ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap üretebilmesine yardımcı olmaktadır. Bu çalışmada ise üniversite sınavlarında sorulan DKAB sorularının çeşitli yönleriyle analiz yapılarak DKAB dersi ile ilgili tartışmalara katkıda bulunulması amaçlanmıştır. Araştırmanın temel varsayımı öğretim programlarından, ders kitaplarından, öğretmen yetiştirme politikalarından bir dersin felsefesi ve yaklaşımına yönelik çıkarımlarda bulunulabileceği gibi üniversite sınav sorularından da çıkarımlar elde edilebileceğidir. Çünkü üniversite sınavındaki sorular Millî Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenen öğretim programlarındaki konu ve kazanımlardan gelmektedir. Bu çerçevede araştırmanın problem cümlesi “Üniversite sınavlarındaki DKAB soruları ile ortaöğretim DKAB öğretim programı arasında nasıl bir ilişki vardır?” şeklinde belirlenmiştir. Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması desenine göre tasarlanmıştır. Ortaöğretim DKAB öğretim programının YKS sorularına yansımaları bir durum olarak belirlenmiş, bu çerçevede analizler yapılmıştır. Araştırmanın kapsama alınan soruları ise 2019 ila 2022 yılları arasında çıkan 44 DKAB ders sorusu oluşturmaktadır. Veri analiz sürecinde şu adımlar takip edilmiştir. Öncelikle sorular araştırmacılar tarafından birkaç kez okunmuş ve birbirlerinden habersiz bir şekilde sınıf, ünite, amaç ve yenilenmiş Bloom taksonomisi dağılımları yapılmıştır. Sonrasında araştırmacılar bir araya gelerek bu dağılımları karşılaştırmış ve son şeklini vermiştir. Sonrasında soruların özellikleri sayısallaştırılarak SPSS programına aktarılmış ve frekans ve yüzde analizleri gerçekleştirilmiştir. Araştırmadan elde edilen bulgulara göre TYT’deki DKAB soruları sınıflara göre orantısız dağılmaktadır. Ancak AYT’deki soruların sınıflara göre normal dağılmaktadır. Ortaöğretim DKAB öğretim programındaki iki ünite hariç tüm ünitelerden sorular bulunmaktadır. YKS soruları programın amaçlarına göre incelendiğinde bir amaç cümlesi hariç olmak üzere diğer amaçlarla ilgili sorular bulunmaktadır. YKS sorularının programın amaç ve içeriğini kapsadığı söylenebilir. Yenilenmiş Bloom taksonomisine göre yapılan tasniflerde ise soruların neredeyse tamamı “kavramsal” ve “olgusal” bilgi boyutları ile eşleştirilmiştir. Bunun yanı sıra soruların yaklaşık %95’i “hatırlama” ve “anlama” basamağından sorulmuştur. Zira bu basamaklar en birincil basamaklardır ve uzun süreli bellekten sorunun hatırlanmasını ve anlam çıkarmayı amaçlamaktadır. PISA ve TIMSS gibi uluslararası sınavlar üst düzey bilişsel becerilere değer verirken, Türkiye’deki YKS gibi ulusal sınavlarda ezber bilgiye öncelik verilmesi eğitimin hedefleri açısından kabul edilebilir bir durum değildir. DKAB dersinden YKS’de soru çıkmasının dersin içerik ve eğitim durumlarına etkisinin ise araştırılması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Üniversite Sınavları, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Sınav Soruları, Kapsam Geçerliliği.

Abstract

Universities in Turkey admit students through central examinations. Under the scope of the Higher Education Institutions Examination (HEIE), there are two examinations, excluding the language examinations. These are the Basic Proficiency Test (BPT) and the Field Proficiency Test (FPT). In these examinations, there are questions from the courses such as mathematics, Turkish, geography, history and physics. Since 2013, questions from the Religious Culture and Ethical Knowledge (RCEK) have also been asked in these examinations. There are five questions from the RCEK in the BPT, and six questions in the FPT. A total of 11 questions are asked in the university entrance examinations each year. The inclusion of the RCEK questions in the university exams has caused various debates. The RCEK, which has been compulsory since 1982, has been taught two hours a week from the fourth grade to the 12th grade. The purpose, content and compulsory nature of the RCEK course have been and continue to be debated both nationally and internationally. Such debates help the RCEK curriculum to develop further and to produce answers to emerging needs. In this study, it is aimed to contribute to the discussions about the RCEK by analyzing various aspects of the RCEK questions asked in the university examinations. The basic assumption of this research is that as it is possible to deduce from curricula, textbooks, teacher training policies about the philosophy and approach of a course, that is also possible from the questions in the university examinations. That is because the questions in the university examinations come from the subjects and attainment targets in the curriculum prepared by the Ministry of National Education. In this context, the problem sentence of the research is "What is the relationship between the RCEK questions in the university examinations and the secondary RCEK curriculum?". The research was designed according to the case study, which is one of the qualitative research methods. The reflection of the secondary RCEK curriculum on the HEIE questions was identified as a case, and analyzes were made within this framework. The questions included in the scope of the research consist of the 44 RCEK questions between 2019 and 2022. The following steps were followed in the data analysis process. Firstly, the questions were read several times by the researchers and the distributions of class, unit, objective and the Revised Bloom's Taxonomy were made without each other's knowledge. Afterwards, the researchers came together, and these distributions were compared and finalized. Afterwards, the characteristics of the questions were digitized and transferred into the SPSS program and frequency and percentage analyses were performed. According to the findings obtained from the study, the questions in the BPT are distributed disproportionately according to the grades. However, the questions in the FPT are normally distributed according to the grades. There are questions from all units apart from two units in the secondary RCEK curriculum. When HEIE questions are examined according to the aims of the curriculum, there are questions about all of them except one. It can be said that HEIE questions cover the aims and content of the RCEK curriculum. In the classifications made according to the Revised Bloom's Taxonomy, almost all of the questions were matched with "conceptual" and "factual" knowledge dimensions. In addition, approximately 95% of the questions were asked at the "remember" and "understand" dimensions. These dimensions are the most primary ones and aim to remember the problem from long-term memory and make sense of it. While international examinations such as the PISA and the TIMSS value high-level cognitive skills, that national examinations in Turkey such as the HEIE prioritize rote knowledge is not acceptable in terms of the goals of education. There is a need for further studies on the effect of the RCEK questions in the HEIE on the content and educational situations of the course.

Keywords: Religious Education, University Examinations, Religious Culture and Ethics Knowledge, Exam Questions, Scope Validity.

Giriş

Ölçme Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM) 1974 tarihinde Üniversitelerarası Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi adıyla kurulmuş ve 2011 yılında isim olarak son şeklini almıştır. ÖSYM yılda 50'ye yakın sınav gerçekleştirmektedir.¹ Yabancı Dil, kurumlarda yükselme, üniversiteye giriş, akademik personel sınavları bunlardan bazılarıdır. Üniversiteye giriş sınavlarında² Türkçe, matematik, geometri, tarih, coğrafya, felsefe, psikoloji, fizik, kimya ve biyoloji alanlarından soru gelmektedir. Din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) dersinden soru sorulması ise diğer derslere nispeten daha yeni bir uygulamadır. Zira 2013 yılında üniversite sınavlarında DKAB dersinden sorular sorulmaya başlanmıştır.³ Bu durum çeşitli tartışmaları beraberinde getirmektedir. Zira Türkiye'de DKAB derslerinden muaf olan gayrimüslim öğrenciler bulunmaktadır. Böyle bir durumda öğrencilere muaf olduğu dersin konularından soru sorulacaktır. Bunun için Yükseköğretim Genel Kurulu'nun 01/02/2013 tarihli toplantısında ortaöğretim kurumlarında DKAB dersini almak zorunda olmayan veya farklı müfredat ile alan öğrencilere mahsus olmak üzere, 2013 Yükseköğretime Geçiş Sınavı (YGS) Sosyal Bilimler Testinde yer alan DKAB sorularından bu öğrencilerin muaf tutulmasına ve söz konusu öğrencilere DKAB soruları yerine YGS'de Sosyal Bilimler Testinde yer alan Felsefe alanından 5 soru sorulmasına karar verilmiştir.⁴

Türkiye'de sınav sistemlerinin kısa zaman aralıklarında değişmesi nedeniyle günümüzde farklı bir uygulama vardır.⁵ Yükseköğretim kurumları sınavı (YKS) adı altında dil sınavı hariç iki sınav yapılmaktadır. Bu sınavlar Temel Yeterlik Testi (TYT) ile Alan Yeterlik Testi (AYT) sınavlarıdır. TYT olarak isimlendirilen ilk sınavdaki Sosyal Bilimler Testi'nden DKAB dersinden 5 soru bulunmaktadır. Ayrıca DKAB dersten muaf olanlar için bu testte ilave 5 felsefe sorusu daha bulunmaktadır. AYT'de ise Sosyal Bilimler Testi-2 başlığı altında söz konusu test grubundan DKAB dersinden 6 soru bulunmaktadır. Burada da

¹ <https://www.osym.gov.tr/TR,8789/hakkinda.html>

² Üniversite sınavları öğrenci seçme sınavı, yüksek öğretime geçiş sınavı, lisans yerleştirme sınavı ve günümüzde Yüksek Öğretim Kurumları sınavı genel adı ile temel yeterlik ve alan yeterlik testleri şeklinde anılmaktadır. Bu çalışma bütün sınavlar üniversite sınavları şeklindeki halk kullanımı esas alınmıştır.

³ <https://www.osym.gov.tr/TR,883/basin-duyurusu-2013-ygsde-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-sorularinin-yer-almasi-4-ocak-2013.html>

⁴ <https://www.osym.gov.tr/TR,889/2013-ygsde-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-sorularinin-yer-almasi-15022013.html>

⁵ https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2022/YKS/kilavuz_11022022.pdf--klavuz--47-48

DKAB dersinden muaf olanlar için ilave 6 felsefe sorusu bulunmaktadır. Bu durumda DKAB dersinden yılda toplam 11 soru bulunmaktadır.

DKAB dersleri yaklaşık yarım asra dayanan tecrübesi ile Türkiye’de zorunlu olarak ilkokul dördüncü sınıftan itibaren on ikinci sınıfa kadar haftada iki ders saati ve zorunlu olarak okutulmaktadır. DKAB dersi amacı, içeriği, muhtariyeti/mecburiyeti gibi birçok açıdan hem ulusal hem de uluslararası düzeyde tartışılmış ve tartışılmaya da devam etmektedir. Bu tür tartışmalar ortaöğretim DKAB öğretim programının kendini geliştirmesine ve ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap üretebilmesine imkân tanımaktadır. Bu çalışmada ise üniversite sınavlarında çıkan DKAB sorularını çeşitli yönleriyle analiz ederek DKAB dersi ile ilgili tartışmalara katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Bu araştırmada öğretim programlarından, ders kitaplarından, öğretmen yetiştirme politikalarından bir dersin felsefesi ve yaklaşımı okunabileceği gibi üniversite sınavlarına yansımından da okunabileceği varsayımıyla hareket edilmiştir. Çünkü üniversite sınavında aday Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) tarafından belirlenen derslerden sorumlu olmaktadır.⁶ Mesela 2022 yılında Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığınca yayınlanan (ÖSYM Tarafından 2022 Yılında Gerçekleştirilecek TYT, AYT ve YDT Sınavlarına Esas) Ortak Derslere Ait Kazanım ve Açıklamalar belgesinde DKAB testi için ortaöğretim DKAB öğretim programının kazanım ve açıklamaları bulunmaktadır.⁷ Soruların ortaöğretim DKAB öğretim programı çerçevesinde analiz edilebilmesi için kapsam geçerliliğinin belirlenmesi gerekmektedir. Kapsam geçerliliği bir ölçme aracının ölçülmek istenilen özellikleri kapsayıcı bir şekilde ölçebilmesi ve dengeli bir şekilde örnekleyebilmesidir.⁸ Bunun için belirtke tablosu gibi tablolar hazırlanarak uzman görüşü veya deneyimli öğretmenler ile soruların konu ya da davranışları örnekleyip örneklemediği araştırılır.⁹

Bu çerçevede araştırmanın problem cümlesi şu şekilde belirlenmiştir: Üniversite sınavlarındaki DKAB soruları ile ortaöğretim DKAB öğretim programı arasında nasıl bir ilişki vardır? Araştırmanın temel sorusu çerçevesinde alt soruları ise şu şekilde belirlenmiştir:

⁶ Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi, “2022 Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) Kılavuzu” (ÖSYM, 2022), 47-48.

⁷ Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, “(ÖSYM Tarafından 2022 Yılında Gerçekleştirilecek TYT, AYT ve YDT Sınavlarına Esas) Ortak Derslere Ait Kazanım ve Açıklamalar” (Millî Eğitim Bakanlığı, 2022).

⁸ Ceyhan Ozan, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Sage Yayıncılık, 2013), 43.

⁹ Leyla Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003), 198.

- Üniversite sınavındaki DKAB sorularının sınıflara dağılımı nasıldır?
- Üniversite sınavındaki DKAB sorularının ünitelere göre dağılımı nasıldır?
- Üniversite sınavındaki DKAB sorularının ortaöğretim DKAB öğretim programının amaçlarına göre dağılımı nasıldır?
- Üniversite sınavındaki DKAB sorularının yenilenmiş Bloom taksonomisindeki (YBT) dağılımları nasıldır?

Literatürde çeşitli dersler açısından ÖSYM'nin hazırladığı soruların analizleri yapılmıştır. Mesela üniversite sınavındaki fizik soruları¹⁰, Türkçe paragraf soruları¹¹, kamu personeli seçme sınavındaki coğrafya sorularının Bloom taksonomisine göre analizi¹² bu çalışmalara örnek olarak verilebilir. Temel eğitimden ortaöğretime geçiş (TEOG) sınavındaki DKAB sorularının çeşitli yönleriyle analiz edildiği çalışma¹³ dışında DKAB sorularının üniversite sınavları özelinde değerlendirildiği herhangi bir çalışmaya ulaşılmamıştır. Ancak konu ile ilgili sınırlı bir rapor yayınlanmış olsa da ilgili raporda veriler günlük gazetelerin tespitlerine dayanmaktadır.¹⁴ YKS sorularını birkaç yönden analiz eden bu çalışmayı önemli kılan birinci neden bu eksikliğin giderilmesi zikredilebilir. İkinci neden olarak ise DKAB dersinden soru çıkması güncelliğini koruyan bir tartışmadır. Bu tartışmanın temel argümanı gayrimüslimler için zorunlu olmayan bir dersten öğrencilerin sorumlu olmasının fırsat eşitliğine aykırı olduğu iddiasıdır. Zira DKAB dersinden YKS'de soru sorulması her bir öğrencinin aynı sorularla muhatap olmasını engellemektedir. Araştırmadaki analizler ile soruların konuları, üniteleri, YBT sırası belirlendiğinden bu tartışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir. DKAB dersinin yansımaları farklı bir çerçeveden tartışmaya açması da çalışmayı önemli kılan üçüncü nedendir.

2018 yılında ortaöğretim DKAB öğretim programında önemli değişimler meydana gelmiştir. Öğrenme alanları kaldırılmış, içerik değiştirilmiş, beceri öğrenmeyi temele alan ve

¹⁰ Suat Yamak vd., "2016 LYS ve YGS Fizik Sorularının Bloom Taksonomisi ve Öğretim Programında Yer Alan Kazanımlar Açısından Analizi", *Cukurova University Faculty of Education Journal* 47/2 (01 Ekim 2018), 798-832.

¹¹ Mustafa Onur Kan - Seyran Duman, "Üniversiteye Giriş Sınavlarında Yer Alan Türkçe Testlerindeki Paragraf Sorularının Çeşitli Açılardan İncelenmesi", *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 9/3 (2021), 1012-1021.

¹² Mücahit Coşkun - Fatih Kartal, "KPSS'de Çıkan Coğrafya Alan Bilgisi Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi", *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 11/2 (28 Aralık 2020), 625-642.

¹³ Mahmut Zengin, *Temel Eğitimden Ortaöğretime Geçiş (TEOG) Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi* (Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2017).

¹⁴ Banu Güre, "Merkezi Sınav Sisteminde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi", *İLKE Analiz* (blog), 16 Aralık 2022.

her bir sınıfta beş üniteden oluşan bir program tasarımı yapılmıştır.¹⁵ Bunun yanı sıra üniversite sınav sistemi de 2018 yılında değişmiştir. Bu nedenlerden dolayı araştırma 2018'den 2022 yılına kadar TYT ve AYT sınavlarında çıkan DKAB sorularıyla sınırlandırılmıştır.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

Araştırma YKS'de çıkan DKAB sorularının kapsam geçerliliğine ve yenilenmiş Bloom taksonomisine göre dağılımına odaklandığından nitel araştırma desenlerinden durum çalışmasına göre tasarlanmıştır. Durum çalışması araştırmacının gerçek yaşam güncel sınırlı sistem ya da belirli bir zaman içindeki çoklu sınırlandırılmış sistemler hakkında detaylı ve derinlemesine bilgi topladığı bir durum betimlemesi ortaya koyduğu nitel bir yaklaşımdır.¹⁶ Ortaöğretim DKAB öğretim programında bulunan ünite, kazanım ve amaçların YKS sorularına yansması bir durum olarak belirlenmiş, bu çerçevede analizler yapılmıştır.

1.2. Kapsama Alınan Sorular

Araştırmanın kapsamını 2018 yılından sonraki sınavlarda çıkan DKAB soruları oluşturmaktadır. 2019 ila 2022 yılları arasındaki toplamda 44 sorunun analizi yapılmıştır. Soruların yıllara göre dağılımı Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Soruların Yıllara Göre Dağılımı

	f	%
2019	11	25,0
2020	11	25,0
2021	11	25,0
2022	11	25,0
Toplam	44	100,0

Tablo 1'de de görüldüğü üzere her yıl DKAB dersinden üniversite sınavlarında 11 soru sorulmuştur. Her yıl soruların 5'i TYT, 6'sı ise AYT sınavında sorulmuştur. Soruların

¹⁵ Milli Eğitim Bakanlığı, "Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı" (Milli Eğitim Bakanlığı, 2010).

¹⁶ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015), 97.

sınav türüne göre dağılımları ise Tablo 2’de verilmiştir. Buna göre soruların %45.5’i TYT’den, %54.5’i ise AYT’den çıkmaktadır.

Tablo 2: Test Türüne Göre Sorular

	f	%
Temel yeterlik testi	20	45,5
Alan yeterlik testi	24	54,5
Toplam	44	100,0

Bu çerçevede araştırmada ele alınan toplam 44 soru bulunmaktadır. Analizler 44 soru üzerinden gerçekleştirilmiş, YKS 2018 yılından itibaren uygulandığından dolayı 2018 ve öncesi yıllarda çıkan DKAB soruları araştırmaya dâhil edilmemiştir. Araştırmanın sınırlandırılmasına bir başka gerekçe olarak 2018 yılındaki ortaöğretim DKAB öğretim programının güncellenmesi gösterilebilir.

1.3. Veri toplama Süreci ve Analizi

ÖSYM tarafından hem TYT hem de AYT sorularının tamamı kendi internet sitesinde yayımlanmıştır.¹⁷ İlgili yılların soruları bu site üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın güvenilirliğini artırmak için her bir sorunun hangi dağılım altında incelendiğinin bilinmesi gerekmektedir. Bu nedenle sorulara kodlar verilmiş ve bu kodlamalar ilgili tabloda soru sütunu içinde ifade edilmiştir. Sorulara kod verirken ÖSYM’nin yayımladığı soru kitapçığındaki sıralamaya bağlı kalınmıştır. Sorular kodlanırken, sınavın yapıldığı yılın son iki rakamıyla başlanmış ve TYT sorusu “TYT” ve AYT sorusu “AYT” olacak şekilde kodlanmıştır. Örneğin 2020 yılında TYT’de 3. soru için “20TYT3” şeklinde kodlama yapılmıştır. Aynı yıl, aynı sınav türünde birden fazla soru bir sınıflandırmada kullanıldığında ise soru sayıları virgül ile bölünmüştür. Örneğin 2022 yılı AYT 2., 3. ve 4. sorular “22AYT2, 3, 4” şeklinde kodlanmıştır.

Soruların ünite dağılımlarında şu şekilde bir yol izlenmiştir. Ortaöğretim DKAB öğretim programı 2018 yılında güncellenmesine rağmen 2018 yılında üniversite sınavına giren bir öğrenci tamamen eski programdan sorumluyken süreç içerisinde zamanla geriye doğru program ve soru kapsamı yeniden düzenlenmiştir. Mesela 2019 yılında üniversite sınavına giren bir öğrenci 2010 tarihli ortaöğretim DKAB öğretim programın 9, 10 ve 11 sınıf konularından 2018 tarihli ortaöğretim DKAB öğretim programın ise sadece 12 sınıf

¹⁷ Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi, “YKS çıkmış sorular” (Erişim 11 Ekim 2022).

konulardan sorumlu tutulmuştur. Çünkü öğrenci güncellenen program bağlamında sadece son sınıfta dersler görmüştür. Dolayısıyla 2022 yılına kadar 2010 tarihli ortaöğretim DKAB öğretim programı kapsamındaki sorulara muhatap olmuştur. Başka bir ifadeyle 2020 yılında YKS'ye girecek öğrenci 2010 tarihli ortaöğretim DKAB öğretim programının 9. ve 10. sınıflarının kazanımlarından sorumluyken 11. ve 12. sınıf kazanımlarında ise 2018 tarihli ortaöğretim DKAB öğretim programından sorumludur.¹⁸ Bu durum araştırmadaki soruların dağılımında probleme neden olacağı için eski programda belirlenen konuların yeni programda yer aldığı sınıf düzeyi ve üniteler tespit edilerek veriler analiz edilmiştir. Yapılan değerlendirmelerde bazı sınıf düzeyi ve ünitelerin yerlerinin iki programda da aynı kaldığı görülmüştür. Bu duruma “Allah’ın Sıfatları” konusu örnek verilebilir. Zira bu konu, her iki programda da 10. sınıf 1. ünite olan “Allah İnancı” kapsamında değerlendirilmiştir. Farklılık olan sınıf düzeyi ve ünitelere ise zekât konusu örnek verilebilir. Zekât konusu eski programda 10. sınıf “İslam’da İbadetler” başlıklı 2. üniteye yer alırken yeni programda 9. sınıf “İslam ve İbadet” adlı 3. üniteye yer almaktadır. Benzer şekilde Hinduizm ile ilgili konular eski programda 12. sınıf “Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri” adlı 7. üniteye yer alırken yeni programda 12. sınıf “Hint ve Çin Dinleri” başlığı altında 5. üniteye yer almaktadır. Bu konuda bir soru gelmişse 12. sınıf beşinci ünite şeklinde kodlanmıştır. Soruların sınıf ve ünite dağılımları yapılırken soruda geçen kavramlar, sorunun cevap şıkkı, soruda kullanılan ayet ve hadisler öğretim programı içeriğinde aranmıştır. Bu şekilde soru, ilgili ünite içinde değerlendirilmiştir. Eğer ortaöğretim DKAB öğretim programında soru herhangi bir ünite ile ilişkilendirilmemişse ders kitapları içeriklerinden istifade edilmiştir. Ders kitaplarına ise yalnızca bir soruda müracaat edilmiştir.

Soruların amaçlara dağılımında ise şu şekilde bir yol izlenmiştir. Ortaöğretim DKAB öğretim programında on bir amaç bulunmaktadır. Soruların temel amacının ne olduğu tartışılmış ve hangi amaç cümlesi ile ilişkilendirilebileceğine karar verilmiştir. Mesela soruda tanım verilmiş bunun hangi kavramın açıklaması olduğu sorulmuştur. Sorudaki kavram dini bir kavramı işaret ediyorsa birinci amaç ile ilişkilendirilmiştir. Ama başka bir din ile ilgili bir kavram ise dokuzuncu amaç ile ilişkilendirilmiştir.

¹⁸ Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, “(ÖSYM Tarafından 2020 Yılında Gerçekleştirilecek TYT, AYT ve YDT Sınavlarına Esas) Ortak Derslere Ait Kazanım ve Açıklamalar” (Milli Eğitim Bakanlığı, 2020), 71-89.

Soruların YBT dağılımında ise sınıflandırmaya ilişkin açıklamalar çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Sınıflama ilişkin açıklamalar şu şekildedir:¹⁹

Olgusal bilgi: Öğrencilerin bir disiplin hakkında bilgi sahibi olmak veya bu disiplindeki problemleri çözmek için bilmesi gereken temel unsurlar.

Kavramsal bilgi: Daha büyük bir yapı içindeki temel unsurlar arasında, birlikte işlev görmelerini sağlayan karşılıklı ilişkiler.

İşlemsel bilgi: Bir şeyin nasıl yapılacağı, sorgulama yöntemleri ve becerileri, algoritmaları, teknikleri ve yöntemleri kullanma kriterleri.

Üst bilişsel bilgi: Genel olarak biliş bilgisi ve kişinin kendi bilişinin farkındalığı ve bilgisi. Bilişsel süreç boyutundaki sınıflandırmalar ise hatırlama aşamasında; ilgili bilgiyi uzun süreli bellekten geri getirme, anlama aşamasında; sözlü, yazılı ve grafik iletişim de dâhil olmak üzere öğretimsel mesajlardan anlam çıkarma, uygulama aşamasında; belirli bir durumda bir prosedürü uygulama veya kullanmaya, çözümlenme aşamasında; materyali oluşturan parçaların birbirleriyle ve genel bir yapı veya amaçla nasıl ilişkili olduğunu belirlemeye, değerlendirme aşamasında; kriterlere ve standartlara dayalı yargılarda bulunmaya, yaratma aşamasında ise tutarlı veya işlevsel bir bütün oluşturmak için unsurları bir araya getirmek, unsurları yeni bir model veya yapı halinde yeniden düzenlemeye işaret etmektedir. Sorular YBT çerçevesinde birkaç kez okunmuş ve araştırmacılar tarafından dağılımları yapılmıştır.

Her bir dağılımın yapılmasında yukarıdaki ölçütler çerçevesinde yapılmıştır. Analiz sürecinde sorular birleştirilmiş ve kodlamaya esas olan sıralama usulüne göre bir dosya haline getirilmiştir. Sonrasında ise sorular analizlere tabi tutulmuştur. Veri analiz sürecinde şu adımlar sırayla takip edilmiştir. Öncelikle sorular araştırmacılar tarafından birkaç kez okunmuş ve birbirlerinden habersiz bir şekilde sınıf, ünite, amaç ve YBT dağılımları yapılmıştır. Sonrasında araştırmacılar bir araya gelerek bu dağılımlar karşılaştırılmıştır. Mutabık kalınarak dağılımlara son şekli verilmiştir. Sonrasında soruların özellikleri

¹⁹ Lorin W. Anderson vd., *A Taxonomy for Learning, Teaching and Assessing* (Longman, 2001), 30.

sayısallaştırılarak SPSS programına aktarılmış ve frekans ve yüzde analizleri gerçekleştirilmiştir.

2. Bulgular

2.1. YKS Sorularının Kapsam Geçerliliği

Bu başlık altında araştırmada elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Öncelikle üniversite sınavlarındaki soruların hangi sınıf konuları ile eşleştiği analiz edilmiş ve sonuçlar Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3: TYT ve AYT Soruların Sınıflara Göre Dağılımı

	f	%	Sorular
9.sınıf	7	15,9	(22TYT2, 3, 4), (21TYT1), (21AYT5), (20TYT5), (19TYT3).
10.sınıf	14	31,8	(22TYT1, 5), (21TYT2, 4, 5), (21AYT2), (20TYT3), (20AYT1, 2), (19TYT1, 4, 5), (19AYT2, 5).
11.sınıf	12	27,3	(22AYT1, 2, 3), (21AYT3, 4), (20TYT1, 4), (20AYT3, 6), (19TYT2), (19AYT1, 4).
12.sınıf	11	25,0	(22AYT4, 5, 6), (21TYT3), (21AYT1,6), (20TYT2), (20AYT4, 5), (19AYT3, 6).
Toplam	44	100,0	

Tablo 3'e göre TYT ve AYT soruları %15,9'u (f=7) dokuzuncu sınıf müfredatından, %31,8'i (f=14) onuncu sınıf müfredatından, %27,3'ü (f= 12) on birinci sınıf müfredatından ve %25'i (f=11) ise on ikinci sınıf müfredatı ile eşleşmiştir. Dokuz ve onuncu sınıfların ünitelerinin TYT'de sorumlu alanı olduğu düşünüldüğünde 21 sorunun bu iki sınıf müfredatından geldiği görülmektedir. Oysaki bir önceki tablo (Tablo 2) TYT sınavında 20 soru olması gerekmektedir. Program değişiminden dolayı kimi ünitelerin sınıflar arası yer değişimi, sınıflar arasındaki soru dağılımındaki orantısızlığın nedeni olarak ifade edilebilir. Ancak onuncu sınıf müfredatından dokuzuncu sınıf müfredatına göre iki kat daha fazla soru çıkması manidardır. AYT sorularının TYT sorularına göre daha normal dağıldığı söylenebilir. Zira sorulan 23 sorunun neredeyse sınıflara eşit bir şekilde dağıldığı görülmektedir.

TYT ve AYT sorularının DKAB içeriğine dağılımları incelenmiş ve bulgular Tablo 4'te gösterilmiştir.

Tablo 4: Soruların Ünitelere Göre Dağılımı

	f	%	Sorular
9.1	1	2,3	(22TYT4).
9.3	4	9,1	(22TYT2), (21TYT1), (21AYT5), (19TYT3).
9.4	1	2,3	(20TYT5).
9.5	1	2,3	(22TYT3).
10.1	7	15,9	(22TYT1, 5), (21TYT2, 4), (21AYT2), (20AYT1), (19TYT1).
10.3	1	2,3	(19AYT5).
10.4	5	11,4	(21TYT5), (20TYT3), (20AYT2), (19TYT4-5).
10.5	1	2,3	(19AYT2).
11.1	3	6,8	(22AYT3), (20TYT4), (19AYT1).
11.2	4	9,1	(20TYT1), (20AYT3), (19TYT2), (19AYT4).
11.3	1	2,3	(21AYT4).
11.4	3	6,8	(22AYT1), (21AYT3), (20AYT6).
11.5	1	2,3	(22AYT2).
12.1	5	11,4	(22AYT5, 6), (21AYT6), (20TYT2), (20AYT5).
12.2	3	6,8	(21TYT3), (21AYT1), (20AYT4).
12.3	1	2,3	(19AYT3).
12.4	1	2,3	(22AYT4).
12.5	1	2,3	(19AYT6).
Toplam	44	100,0	

Tablo 4'e göre en çok soru "Allah-insan ilişkisi" başlıklı 10. sınıf 1. üniteden sorulmuştur (f=7). Bu üniteyi sırası ile "Ahlaki tutum ve davranışlar" başlıklı 10. sınıf 4. ünite (f=5) ile "İslam ve bilim" başlıklı 12. sınıf 1. ünite (f=5), "İslam ve ibadet" başlıklı 9. sınıf 3. ünite (f=4) ve "Kuran'a göre Hz. Muhammed" başlıklı 11. sınıf 2. ünite takip etmektedir (f=4). "Dünya ve ahiret" başlıklı 11. sınıf 1. ve "İnançla ilgili meseleler" başlıklı 4. ünitelerden 3 soru ile "Anadolu'da İslam" başlıklı 12. sınıf 2. üniteden 3 soru sorulmuştur. 9. sınıf 2. ünite "Din ve İslam" ile 10. sınıf 2. ünite "Hz. Muhammed ve Gençlik" ünitelerinden ise hiç soru sorulmamıştır. Zengin tarafından yapılan araştırmada²⁰ da TEOG sorularının en çok inanç öğrenme alanından çıktığını ve onu sırası ile ibadet, Hz. Muhammed, Ahlak, Kuran ve yorumu ve din ve kültür öğrenme alanlarının takip ettiğini bulmuştur. 2018 tarihli ortaöğretim DKAB öğretim programında öğrenme alanları kaldırılmıştır. Bu nedenle bir

²⁰ Zengin, *Temel Eğitimden Ortaöğretime Geçiş (TEOG) Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*, 102.

karşılaştırma yapma imkânı zor olsa da üniversite sınavındaki sorularla en azından ilk konu özelinde benzerlik göstermektedir. Zira öğrenme alanı olarak en çok sorunun çıktığı ünite Allah'a imanı ve onu tanımayı merkeze alan ünedir.²¹ Üniversite sınav sorularında ikinci en çok sorunun çıktığı ünite ise ahlak öğrenme alanı olarak düşünülebilir. Zira konu ahlaki tutum ve davranışlardır.

TYT ve AYT soruların DKAB öğretim programının amaçlarına göre dağılımları incelenmiş ve sonuçlar Tablo 5'de gösterilmiştir. Ortaöğretim DKAB öğretim programında 11 amaç cümlesi bulunmaktadır.²²

Tablo 5: DKAB Öğretim Programı Amaçlarına Göre Soruların Dağılımı

		f	%	Sorular
1	Dinî ve ahlaki kavramları tanımaları ve bunlar arasında ilişkileri fark etmeleri	10	22,7	(22TYT1), (22AYT1, 3, 4), (21AYT3, 4, 5), (20TYT3), (20AYT2), (19TYT4).
2	Millî, ahlaki, insani ve kültürel değerleri benimsemeleri	2	4,5	(21TYT5), (20TYT5).
3	İslam dininin temel kaynaklarını tanımaları	4	9,1	(22AYT6), (21TYT2), (21AYT6), (20TYT2).
4	Hz. Muhammed'in İslam dinindeki konumunu kavramaları	5	11,4	(20TYT1), (20AYT3), (19TYT2, 5), (19AYT4).
5	İslam dininin iman, ibadet ve ahlak esasları arasındaki ilişkiyi analiz etmeleri	11	25,0	(22TYT2, 4, 5), (21TYT1, 4), (21AYT2), (20TYT4), (20AYT1), (19TYT1, 3), (19AYT1).
6	İslam dininin- kültürümüz, dilimiz, sanatımız, örf ve âdetlerimiz üzerindeki etkisini fark etmeleri	4	9,1	(22AYT5), (20AYT4, 5), (19AYT5).
7	Türk-İslam kültürünün oluşmasına etki eden bazı önemli şahsiyetleri tanımaları	3	6,8	(21TYT3), (21AYT1), (19AYT3).
8	İslam düşüncesinin farklı anlayış ve yorum biçimlerini tanımaları	1	2,3	(19AYT2).
9	Yaşayan dünya dinlerini tanımaları	3	6,8	(22AYT2), (20AYT6), (19AYT6).
10	Farklı din, inanç ve yorumlara saygı duymaları	-	-	-
11	İnsanlar, toplumlar ve milletlerarası ilişkilerde dinin önemli bir unsur olduğunu fark etmeleri	1	2,3	(22TYT3).

²¹ Milli Eğitim Bakanlığı, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)" (Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 20.

²² Milli Eğitim Bakanlığı, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)", 8-9.

Toplam	44	100,0	
--------	----	-------	--

Buna göre DKAB öğretim programının neredeyse bütün amaçlarından sorular sorulduğu söylenebilir. Sadece DKAB öğretim programının “Farklı din, inanç ve yorumlara saygı duymaları” amacına dair soru sorulmamıştır. Toplam 11 soru “İslam dininin iman, ibadet ve ahlak esasları arasındaki ilişkiyi analiz etmeleri” amaç cümlesi ile ilişkilendirilmiştir. En çok soru bu amaç cümlesinden gelmiştir (f=11, %25). Bu amaç cümlesini sırası ile “Dinî ve ahlaki kavramları tanımaları ve bunlar arasında ilişkileri fark etmeleri” (f=10, %22.7), “Hz. Muhammed’in İslam dinindeki konumunu kavramaları” (f=5, %11.4), “İslam dininin; kültürümüz, dilimiz, sanatımız, örf ve âdetlerimiz üzerindeki etkisini fark etmeleri” (f=4, %9.1) ile “İslam dininin temel kaynaklarını tanımaları” (f=4, %9.1), “Türk-İslam kültürünün oluşmasına etki eden bazı önemli şahsiyetleri tanımaları” (f=3, %6.8) ile “Yaşayan dünya dinlerini tanımaları” (f=3, %6.8), “Millî, ahlaki, insani ve kültürel değerleri benimsemeleri” (f=2, %4.5) ve son olarak da “İslam düşüncesinin farklı anlayış ve yorum biçimlerini tanımaları” (f=1, %2.3.) amaçları takip etmektedir. “Farklı din, inanç ve yorumlara saygı duyma” amacı bilişsel boyuttan öte duyuşsal bir amacı imlediği söylenebilir. Bu nedenle de bu amaç cümlesi herhangi bir soru ile ilişkilendirilememiştir.

2.2. YKS Sorularının YBT’ye Göre Analizi

Bloom bilişsel alandaki eğitim hedeflerini aşamalı bir şekilde tasnif etmiştir. 1956 yılında yapılan sınıflama 2001 yılında güncellenerek iki boyutlu bir yapı oluşturulmuştur. Bu çerçevede TYT ve AYT sorularının yenilenmiş Bloom taksonomisine (YBT) göre incelenmiş ve soruların dağılımları Tablo 6’da gösterilmiştir.

Tablo 6: Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Soruların Dağılımı

			Bilgi boyutu				Toplam
			Olgusal bilgi	Kavramsal bilgi	İşlemsel bilgi	Üst bilişsel bilgi	
süreç boyutu	Hatırlama-bilgi	f	21	0	0	0	21
		%	47,7%	0,0%	0,0%	0,0%	47,7%

	Soru	(22TYT3, 5), (22AYT1, 2, 5, 6), (21TYT3), (21AYT1, 2, 5, 6), (20AYT2, 3, 4, 5, 6), (19TYT1), (19AYT2, 3, 5, 6).				
Anlama- Kavrama	f	5	16	0	0	21
	%	11,4%	36,4%	0,0%	0,0%	47,7%
Soru		(22AYT4), (21TYT5), (21AYT4), (19TYT5), (19AYT4).	(22TYT1, 2, 4), (22AYT3), (21TYT1, 2, 4), (21AYT3), (20TYT1, 2, 3, 4, 5), (20AYT1), (19TYT2), (19AYT1).			
	f	0	0	1	0	1
Uygulama	%	0,0%	0,0%	2,3%	0,0%	2,3%
	Soru			(19TYT3).		
Çözümleme	f	0	1	0	0	1
	%	0,0%	2,3%	0,0%	0,0%	2,3%
Soru			(19TYT4).			
	f	0	0	0	0	0
Değerlendirme	%	0,0%	0,0%	0,0%	0,0%	0,0%
	f	0	0	0	0	0
Yaratma	%	0,0%	0,0%	0,0%	0,0%	0,0%
	f	0	0	0	0	0
Toplam	f	26	17	1	0	44
	%	59,1%	38,6%	2,3%		100,0%

Tablo 6 incelendiğinde TYT ve AYT’de %47.7’si (f=21) hatırlama-bilgi basamağında, %47.7’si (f=21) anlama-kavrama basamağında, %2.3’ü (f=1) uygulama basamağında ve yine %2.3’ü (f=1) de çözümleme basamağından soru sorulmuştur. Değerlendirme ve yaratma basamaklarından ise hiç soru sorulmamıştır. Literatürde farklı ders sorularının da YBT

çerçevesinde değerlendirilmiş ve benzer sonuçlara ulaşılmıştır. 2011 ila 2020 yılları arasında YKS'deki Türkçe paragraf sorularının YBT'ye göre incelendiği bir araştırmada; bilişsel süreç boyutunda hatırlama ve anlama basamağında soruların olduğu diğer basamaklardan hiç soru sorulmadığı bulunmuştur.²³ YKS'deki Fizik sorularının incelendiği bir araştırmada da değerlendirme ve yaratma basamağından soru sorulmadığı tespit edilmiştir.²⁴ Coğrafya²⁵ ve matematik²⁶ alanından çıkan sorulara ilişkin yapılan bir çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır.

Testlerdeki soruların %59.1'i (f=26) olgusal bilgi basamağında iken, %38.6'sı (f=17) ise kavramsal bilgi basamağındadır. Yalnız bir adet sorunun yani bütün soruların %2.3'ü işlemsel bilgi basamağında olduğu değerlendirilmiştir. Üst bilişsel bilgi basamağından ise hiç soru sorulmamıştır. Bu sonuçlar literatürdeki araştırmalar ile benzerlik göstermektedir. Türkçe paragraf sorularının incelendiği bir araştırmada da soruların tamamı kavramsal bilgi basamağında olduğu değerlendirilmiştir.²⁷

Koca, ortaöğretim DKAB öğretim programı kazanımlarını Yenilenmiş Bloom Taksonomisine göre sınıflandırdığı çalışmasında²⁸ kazanımların %96'dan fazlasının ilk seviye basamaklar olan olgusal ve kavramsal bilgi basamağında olduğunu tespit etmiştir. Bunun yanı sıra üst bilişsel basamağında ise hiçbir kazanım bulunmamaktadır. Ayrıca bütün sınıf düzeylerinde uygulama ve yaratma basamaklarında hiçbir kazanım yer almamıştır. Yıldız'ın 4-8 sınıflar DKAB öğretim programı üzerine yaptığı araştırmada da²⁹ benzer oranlar bulunmuş ve kazanımların ilk seviye basamaklarda toplandığı bulunmuştur. Bu sonuçlar

²³ Kan - Duman, "Üniversiteye Giriş Sınavlarında Yer Alan Türkçe Testlerindeki Paragraf Sorularının Çeşitli Açılardan İncelenmesi", 1015.

²⁴ Yamak vd., "2016 LYS ve YGS Fizik Sorularının Bloom Taksonomisi ve Öğretim Programında Yer Alan Kazanımlar Açısından Analizi", 804.

²⁵ Ömer Faruk Sönmez - Hakan Koç Taner Çifçi, "ÖSS, YGS VE LYS Sınavlarındaki Coğrafya Sorularının Bloom Taksonomisi Bilişsel Alan Düzeyi Açısından Analizi", *Karadeniz Araştırmaları* 36/36 (01 Haziran 2013), 273.

²⁶ Taliha Keleş - Mihraban Hacısalıhoğlu Karadeniz, "2006-2012 Yılları Arasında Yapılan ÖSS, YGS ve LYS Matematik ve Geometri Sorularının Bloom Taksonomisinin Bilişsel Süreç Boyutuna Göre İncelenmesi", *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT)* 6/3 (10 Aralık 2015), 545.

²⁷ Kan - Duman, "Üniversiteye Giriş Sınavlarında Yer Alan Türkçe Testlerindeki Paragraf Sorularının Çeşitli Açılardan İncelenmesi", 1016.

²⁸ Hüseyin Kasım Koca, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre İncelenmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (30 Haziran 2022), 310.

²⁹ Mehmet Yıldız, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (30 Haziran 2021), 339.

soruların kazanımlarla bilgi boyutunda nispeten uyum içinde olduğunu göstermektedir. Ancak bilişsel süreç boyutunda bu tam olarak söylenemez. Zira Koca'nın çalışmasında değerlendirme ve çözümlenme bilişsel süreçlerinde de kazanımların önemli bir ağırlığı bulunmaktadır.³⁰

Tartışma ve Sonuç

Türkiye'de eğitim kurumlarına giriş sınavları zaman zaman değişmektedir. Bu değişim daha çok ya sınavın adı ya da sınavın uygulama biçimine ilişkin olmaktadır. Bu tür değişimlerin mazrufa odaklanmaktan öte zarfa odaklanmaktadır. Sınavların adları değişse de sınav sorularının hala test merkezli olması, öğrencinin farklı gelişim yönlerini dikkate almaması eleştirilen bir durumdur. Zira sınav odaklı eğitim sistemi eğitimin bütün paydaşlarını olumsuz etkilemekte ve hedeflerin gerçekleşmesi önünde bir engel olmaktadır. Mesela sınav odaklı eğitim okulun öğretme kabiliyetini, kurum kültürü oluşturma ve sürdürme becerisini olumsuz etkilerken bu süreci yöneten öğretmenlerde de eğitimin organizasyon ve temellendirmesinde anlayış değişikliklerine neden olabilmektedir.³¹ Kurum ve öğretmenin tesirinin yanı sıra öğrencinin de akademik gelişim dışındaki diğer gelişim alanlarının önemini azaltmakta hatta bu gelişim alanları yok bile sayılabilmektedir. Ayrıca öğrenci kimi zaman bir yıldan daha fazlaya mal olan soru çözümüne vaktini ayırmakta, gönüllük faaliyetleri, hobiler, sportif ve sanatsal etkinlikleri ötelemektedir. Sıralamada başarıyı yakalamayan öğrenci kendine özsaygısını yitirmekte, mesleki ve akademik kariyerini doğru bir şekilde planlayamamaktadır. Zira iyi bir mesleki ve akademik kariyer için soru merkezli sınavdan iyi bir derece elde etmesi varsayılmaktadır.

Merkezi sınavlar çoğunlukla eğitime olumsuz etki etmektedir. Ancak bu durum merkezi sınavlardaki soruların analizlerini engellememelidir. YKS'deki TYT ve AYT sınavlarında DKAB dersinden çıkan sorularını ortaöğretim DKAB öğretim programı ile ilişkisini ele almayı amaçlayan bu çalışmada TYT'deki soruların sınıflara göre orantısız bir şekilde dağıldığına ulaşılmıştır. Salgın nedeniyle TYT'de 10. sınıf müfredatından gelen sorular 9. sınıf müfredatından gelen soruların iki katıdır. Bunun nedeni de Millî Eğitim Bakanlığı'nın yayınladığı YKS'deki kazanım ve açıklamalarda bulunabilir. Zira ilgili

³⁰ Koca, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre İncelenmesi", 303-309.

³¹ Arife Gümüş, "Türk Eğitim Sisteminin Sınavlarla İmtihani (Politika Notu)" (İlke Yayınları, 2018), 5.

dokümanın 2019 ve 2020 yılında yayınlanan kılavuzlarında 2019 yılında sınava girecek adayın dokuzuncu sınıftaki ‘inanç’, ‘ibadet’, ‘ahlak ve değerler’ ile ‘din kültür ve medeniyet’ öğrenme alanları olan dört üniteden sorumlu tutarken; onuncu sınıftan ‘inanç’, ‘ibadet’, ‘Hz. Muhammed’, ‘vahiy ve akıl’, ‘ahlak ve değerler’ ile ‘din, kültür ve medeniyet’ öğrenme alanları olan altı üniteden sorumlu tutmuştur.³² 2020 yılında yayınlanan kılavuzda da 2019’da olduğu gibi aday dokuzuncu sınıfta dört ünite, onuncu sınıftan ise altı üniteden sorumlu tutulmuştur.³³ Burada sorulmayan ünitelerin nasıl belirlendiği bir merak konusu olmasının yanı sıra bu türden bir sınırlandırmanın nedeni olarak salgın gösterilebilir. Ancak TYT’de soruların dağılımında görülen bu durum AYT’de sorularında bulunmamaktadır. AYT’de ise soruların sınıflara göre normal dağıldığı bulgusuna ulaşılmıştır.

Ortaöğretim DKAB öğretim programındaki iki ünite hariç tüm ünitelerden soru çıkmıştır. Bu sonuç YKS sorularının ortaöğretim DKAB öğretim programını kapsadığı şeklinde değerlendirilebilir. Sorular programın amaçlarına göre incelendiğinde ise YKS’deki sorular sadece ‘Farklı din, inanç ve yorumlara saygı duymaları’ amacı ile ilişkilendirilememiştir. Altaş’ın da 2015 ila 2019 yılları arasındaki TYT sorularının konu dağılımları ile ilgili olarak farklı din ve mezheplere ilişkin TYT’de de soru çıkmadığını bulması³⁴ araştırmanın sonuçları ile benzerdir. Ortaöğretim DKAB öğretim programının 11 amaç cümlesinden 4’ünde “tanıma”, 3’ünde “fark etme” ve diğer amaç cümlelerinde ise “analiz etme”, “kavrama”, “benimseme”, “saygı duyma” fiilleri kullanılmıştır. Saygı duyma amacına yönelik soru sorulmazken ve farkında olmaya, analiz etmeye, benimseme daha az soru ilişkilendirilmişken soruların yoğunlukla tanıma, fark etme ve kavrama amaçlarına odaklandığı görülmektedir. TYT ve AYT soruları programın belirli amaçlarına yoğunlaşmaktadır. Sorular ile amaçlar arasındaki bu kısmi uyumsuzluğa, kazanımlara ilişkin yapılan analizde Koca da dikkat çekmiş ve kazanımların programın amaçlarını karşılamadığına işaret etmiştir.³⁵ Soruların ünitelere dağılımında var olan dengenin programın amaçlarında tam olarak sağlanamaması Koca’nın da işaret ettiği gibi üniteler ile

³² Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, “(ÖSYM Tarafından 2019 Yılında Gerçekleştirilecek TYT, AYT ve YDT Sınavlarına Esas) Ortak Derslere Ait Kazanım ve Açıklamalar” (Milli Eğitim Bakanlığı, 2019).

³³ Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, “(ÖSYM Tarafından 2020 Yılında Gerçekleştirilecek TYT, AYT ve YDT Sınavlarına Esas) Ortak Derslere Ait Kazanım ve Açıklamalar”.

³⁴ Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022), 427.

³⁵ Koca, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı’nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi’ne Göre İncelenmesi”, 311.

amaçlar arasındaki uyumun tam olarak sağlanmadığı ile açıklanabilir. Bunun için programın amaçları ile ünite ve kazanımları arasındaki uyumu ele alan ek çalışmaların yapılması önerilebilir. Bu durumun bir başka nedeni ise YKS'deki soruların daha çok YBT'ndeki kavramsal ve olgusal bilgi boyutlarındaki hedeflerden ve hatırlama ve anlama basamağından gelmesi de olabilir.

YBT'ye dağılımında TYT ve AYT sorularının neredeyse tamamı kavramsal ve olgusal bilgi boyutlarında hedefler ile eşleştirilmiştir. Sadece bir soru işlemsel bilgi boyutunda değerlendirilmiştir. Bu durum soruların temel düzeyde bilgiyi ya da temel düzeydeki bilinmesi gerekenler arasındaki ilişkileri ele aldığı gerçeğine götürmektedir. İşlemsel ya da üst bilişsel boyuttan neredeyse soru sorulmaması ($f=1$) anlamlı bir sonuçtur. Bunun yanı sıra soruların yaklaşık %95'inin hatırlama ve anlama basamağından sorulması da manidardır. Zira bu basamaklar en birincil basamaklardır ve uzun süreli bellekten sorunun hatırlanmasını ve anlam çıkarmayı amaçlamaktadır. PISA ve TIMSS gibi uluslararası sınavlar üst düzey bilişsel becerilere değer verirken, Türkiye'deki YKS gibi ulusal sınavlar da mevcut yapılarıyla hâlâ klasik içeriğe sahip ve ezber bilgiye öncelik vermesi³⁶ kabul edilebilir bir durum değildir. Bunun yanı sıra ortaöğretim DKAB öğretim programı 2005 yılından günümüze kadar yapılandırmacı öğrenme yaklaşımına göre hazırlanmaktadır.³⁷ 2018 tarihli programda yapılandırmacı öğrenme modelini destekleyen çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme gibi yaklaşımlar dikkate alınmıştır.³⁸ Bu yaklaşımlar dersin değerlendirmesinde üst düzey bilişsel becerilerin kullanılmasını imlemesine rağmen YKS'deki soruların hatırlama ve anlama basamağında yığılması soruların dersin eğitim yaklaşımı ile uyumsuzluğuna işaret etmektedir. Bir diğer tabirle DKAB alanındaki sorular üst düzey düşünme becerilerini ölçmemektedir.

YKS DKAB soruları ile ilgili çıkan bu durum diğer sosyal ya da fen dersleri için de geçerlidir. Zira literatürde farklı derslere ilişkin yapılan analizlerde de benzer sonuçların çıktığı ifade edilmişti. Sorulardaki bu durumun ortaöğretimdeki DKAB öğretimine nasıl etki

³⁶ Barış Uslu, "From PISA and TIMSS to YKS: Comparing International and National Exams within Educational Policy Context", *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 2022/ (13 Ekim 2022), 1-5.

³⁷ Milli Eğitim Bakanlığı, "Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı" (Milli Eğitim Bakanlığı, 2005), 13.

³⁸ Milli Eğitim Bakanlığı, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)", 8.

ettiği çalışılmaya değer bir konudur. TYT ve AYT sorularının YBT çerçevesinde değerlendirilmesinin ortaya çıkardığı sonuçlar ters bir etki olarak öğretim sürecine de etki etmektedir. Zira sınav merkezli bir ders anlatısı sınav soruları çerçevesinde öğretim sürecine zemin hazırlamakta ve eğitimin paydaşları olan veli, öğrenci ve öğretmeni bu minvalde bir sürece itmektedir. Bu durum da farklı sorunlara neden olmaktadır. Zira öğretmenler öğretim programına ya da belirlenen ölçütlere değil de sınava göre öğretim yapması, eğitimdeki gelişmelerin önündeki en büyük engel olarak gösterilmektedir.³⁹ Bu baskı öğretim sürecinde programdaki becerileri, değerleri önemsizleştirmekte daha bilişsel ve ilk basamak hedefleri değerli hale gelmektedir. Mesela bu sonuçlar hayatın içinden olan DKAB derslerini teknik bir duruma düşürmekte, anlama, analitik ve eleştirel düşünmeyi, medya, bilgi, teknoloji gibi çeşitli okuryazarlık türlerini barındıran 21. yüzyıl becerilerini hedefleyen bir ders, böylelikle soru çözmeye odaklanan bir derse dönüşmektedir. Bu sonuç aynı zamanda öğretmenin dersteki kullanabileceği materyalleri, yöntemleri, stratejileri de değiştirmekte ve dersi amaçlarından uzaklaştırmaktadır. 12. sınıflarda diğer derslerin yanı sıra DKAB derslerinin işlenmediğine ilişkin kamuoyundan yükselen şikâyetlerde bu durumun bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Ortaöğretimden üniversiteye geçiş Türkiye için önemli bir sorun alanı olmaya devam etmektedir. Ancak özelde DKAB derslerinden YKS’de soru sorulmasının analiz edilmesi, öğretmen, öğrenci ve uzmanlara bakan taraflarıyla değerlendirilmesi ve sonuçların eğitim politikacıları ile paylaşılması gerekmektedir.

³⁹ Gümüş, “Türk Eğitim Sisteminin Sınavlarla İmtihanı (Politika Notu)”, 5.

Kaynakça / References

- Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022.
- Anderson, Lorin W. vd. *A Taxonomy for Learning, Teaching and Assessing*. Longman, 2001.
- Coşkun, Mücahit - KARTAL, Fatih. "KPSS'de Çıkan Coğrafya Alan Bilgisi Sorularının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi". *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 11/2 (28 Aralık 2020), 625-642.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015.
- Gümüş, Arife. "Türk Eğitim Sisteminin Sınavlarla İmtihanı (Politika Notu)". İlke Yayınları, 2018. https://ilke.org.tr/images/yayin/pdf/turk_egitim_sisteminin_snavlarla_imtihani.pdf
- Gürer, Banu. "Merkezi Sınav Sisteminde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi". İLKE Analiz (blog), 16 Aralık 2022. <https://www.ilkeanaliz.net/2022/12/16/merkezi-snav-sisteminde-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi/>
- Kan, Mustafa Onur - Duman, Seyran. "Üniversiteye Giriş Sınavlarında Yer Alan Türkçe Testlerindeki Paragraf Sorularının Çeşitli Açılardan İncelenmesi". *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 9/3 (2021), 1012-1021.
- Keleş, Taliha - Karadeniz, Mihriban Hacısalıhoğlu. "2006-2012 Yılları Arasında Yapılan ÖSS, YGS ve LYS Matematik ve Geometri Sorularının Bloom Taksonomisinin Bilişsel Süreç Boyutuna Göre İncelenmesi". *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT)* 6/3 (10 Aralık 2015), 532-552. <https://doi.org/10.16949/turcomat.48130>
- Koca, Hüseyin Kasım. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre İncelenmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (30 Haziran 2022), 293-313. <https://doi.org/10.33420/marife.1073909>
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003.
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)". Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı". Milli Eğitim Bakanlığı, 2005.
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı". Milli Eğitim Bakanlığı, 2010.

- Ozan, Ceyhun. Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme. Ankara: Sage Yayıncılık, 2013.
- Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi. "2022 Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) Kılavuzu". ÖSYM, 2022. https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2022/YKS/kilavuz_11022022.pdf
- Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi. "YKS çıkmış sorular". Erişim 11 Ekim 2022. <https://www.osym.gov.tr/TR,15164/yks-cikmis-sorular.html>
- Sönmez, Ömer Faruk - Çifçi, Hakan Koç Taner. "ÖSS, YGS VE LYS Sınavlarındaki Coğrafya Sorularının Bloom Taksonomisi Bilişsel Alan Düzeyi Açısından Analizi". *Karadeniz Araştırmaları* 36/36 (01 Haziran 2013), 257-275.
- Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı. "(ÖSYM Tarafından 2019 Yılında Gerçekleştirilecek TYT, AYT ve YDT Sınavlarına Esas) Ortak Derslere Ait Kazanım ve Açıklamalar". Milli Eğitim Bakanlığı, 2019. https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_10/30100127_2019_yuksekoğretim_gecis_kazanimler.pdf
- Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı. "(ÖSYM Tarafından 2020 Yılında Gerçekleştirilecek TYT, AYT ve YDT Sınavlarına Esas) Ortak Derslere Ait Kazanım ve Açıklamalar". Milli Eğitim Bakanlığı, 2020. https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2020_04/01132610_2020_yks_guncel.pdf
- Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı. "(ÖSYM Tarafından 2022 Yılında Gerçekleştirilecek TYT, AYT ve YDT Sınavlarına Esas) Ortak Derslere Ait Kazanım ve Açıklamalar". Milli Eğitim Bakanlığı, 2022. https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2021_12/22160601_2022_YKS.pdf
- Uslu, Barış. "From PISA and TIMSS to YKS: Comparing International and National Exams within Educational Policy Context". *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 2022/ (13 Ekim 2022), 1-5. <https://doi.org/10.17244/eku.1054071>
- Yamak, Suat vd. "2016 LYS ve YGS Fizik Sorularının Bloom Taksonomisi ve Öğretim Programında Yer Alan Kazanımlar Açısından Analizi". *Cukurova University Faculty of Education Journal* 47/2 (01 Ekim 2018), 798-832. <https://doi.org/10.14812/cuefd.272368>
- Yıldız, Mehmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (30 Haziran 2021), 307-342. <https://doi.org/10.51553/bozifder.898308>
- Zengin, Mahmut. *Temel Eğitimden Ortaöğretime Geçiş (TEOG) Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*. Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2017.

Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi



Şırnak University
Journal of Divinity Faculty

ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

YAZAR KATKI ORANI BEYANI (AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): Yükseköğretim Kurumları Sınavında Çıkan DKAB Sorularının Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı Çerçevesinde Analizi

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%60	%40
Veri Toplanması:	Data Collection	%55	%45
Veri Analizi	Data Analysis	%45	%55
Makalenin Yazımı	Writingup	%40	%60
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%60	%40

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur (The signed original copy of the document is available in the journal process files archive).



Endüslü Bir Usulcü; İmâm Şâtıbî'nin Tasavvufa ve Bazı Tasavvufî Meselelere Bakışı

An Andalusian Methodist; Imam Shâtîbî's Views on Sufism and Some Sufi Issues

Ahmet AZ

Orcid: [0000-0002-0893-4348](https://orcid.org/0000-0002-0893-4348) | ahmet.az@diyanet.gov.tr

Eğt. Gör. Dr., Diyanet Akademisi, Konya Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi
ed. See. Dr. Religious Academy, Konya Selcuk Religious High Specialization Center

Konya/Türkiye

ROR ID: [045hgzm75](https://ror.org/045hgzm75)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Az, Ahmet. "Endüslü Bir Usulcü; İmâm Şâtıbî'nin Tasavvufa ve Bazı Tasavvufî Meselelere Bakışı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 394-416. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1253433>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	20. 02. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	15. 06. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 09. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (Araştırma Makalesi)
Peer-Review (Değerlendirme)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin / Ithenticate.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (Etik Beyan Adresi)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (Telif Hakkı ve Lisans)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Endülüslü'te Hicrî VIII yüzyılda yetişen meşhur âlimlerden biri olan Şâtıbî, genelde fıkıh, fıkıh usulü ve makâsıd teorisi (İslâm hukuk felsefesi) yönüyle tanınsa da o aslında çok yönlü bir âlimdir. Bu büyük mütefekkir, yaşadığı dönemde sonradan ortaya çıkan bozuk dinî telakkilere karşı çıktığı için bidat ehli fırkaların sert tepkisiyle karşılaşmış, hatta bazı zamanlar Ehl-i sünnet karşıtı olmakla dahi suçlanmış. Onun, fıkıh usulü ve şeriatın zahiri hükümleri açısından değerlendirmeye aldığı olgulardan birisi de tasavvuf ve kendilerini mutasavvıf olarak tanıtan bazı çevrelerin sözde tasavvufî telakkileridir. Tasavvufun ve tasavvufî düşüncenin İslâm'ın temel dinamikleriyle ve şeriatın istinbât yöntemiyle bağdaşmayan yaklaşımlarını ciddi şekilde eleştiren Şâtıbî, bu tür bozuk anlayışların, sonradan gelen bidat ehli fırkalar tarafından tasavvufa sokuşturulduğunu ifade etmekte ve bunların, şeriat ehlinin maksadını anlamaktan aciz cahiller grubu olduklarını belirterek, bu tür uygulamaları selef-i sâlihın zamanında bulunmayan sonradan uydurulmuş bidatler kategorisinde değerlendirmektedir. Aslında Şâtıbî, tasavvufu bir bütün olarak reddetmemektedir. Onun şiddetle karşı çıktığı husus, şerî bir temele dayanmayan, şerî usullere ters düştüğü halde tasavvuf adı altında keşf ve ilhâma dayandırılan birtakım bâtnî telakki ve uygulamalardır. Bu yüzden fıkıh usulü açısından önemli bir konuma sahip olan *el-Muvâfakât* ve *el-İ'tisâm* adlı eserlerinde tasavvufa dair detaylı bilgiler vermekte ve selef tasavvuf anlayışının mahiyeti hakkında ancak tasavvuf klasiklerinde bulabileceğimiz birçok meseleye işaret etmektedir. Ayrıca yaşadığı dönemde ciddi tartışmalara konu olan manevî yolculukta mürşidin gerekliliği mevzusuna da değinen Şâtıbî, dönemin meşhur âlim ve sûfilerine mektuplar yazarak, gerek talim yönünden gerekse terbiye açısından mürşidin gerekliliği meselesine açıklık getirmiştir. Tasavvufun tanımını yaparken Ebü'l-Kâsım en-Nasrâbâdî'den alıntı yapan Şâtıbî, tasavvufu: "Kitâp ve sünnete iltizâm, bidatleri ve hevâ-i nefsi terk, bu taifenin büyüklere hürmet, insanları (eksiklik ve kusurlarında) mazur görmek, evrâda devam etmek, ruhsatlara ve tevellere tevessül etmekten uzak olmaktır, şeklinde tanımlar. Şâtıbî, bu tariften yola çıkarak tasavvuf ehlinin, şer-i şerife bağlılıkta ve bidatlerden uzak olma konusunda son derece hassas kimseler olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte o, sûfilerin ruhsatlarla amel etme konusundaki menfi tutumlarını tenkit etmekte ve bunun, nefsin rahata ve kolaycılığa kaçmasını engellemek için ehl-i tarik tarafından geliştirilen bir metod olduğuna dikkat çekerek, ruhsatları tamamen terk etmenin selefin din anlayışıyla bağdaşmadığını ifade etmektedir. Şer-i şerife ittiba noktasında sûfileri mütesâhil olmakla itham edenleri ise Şâtıbî cehaletle suçlamakta ve sünnete mugayir olan her düşüncüyü onlara atılmış bir iftira olarak değerlendirmektedir. Tevekkül ve esbâba tevessül konusunda ise Şâtıbî, esbâba tevessülün daha üstün olduğunu savunarak, tevekkülün de aslında bir tür manevî sebep olabileceğini belirtmekte ve esbâba tevessülün mutlak tevekkülden daha üstün olduğunu ifade etmektedir. Gaybî bilgilerle amel, sûfilerin masumiyeti, şeyhleri tazimde aşırıya kaçma cehrî zikir, tevâcüd, semâ ve raks gibi birçok tasavvufî konuya değinen Şâtıbî, böylece tasavvuf literatürüne olan vukuffiyetini de ortaya koymaktadır. Binaenaleyh, bu çalışmada, bir usulcü ve makâsıd teorisyeni olarak Şâtıbî'nin yaşadığı dönemde tasavvufa ve tasavvufî bazı meselelere yaklaşımı tespit edilecek, böylece o dönemde Endülüslü'nün dinî, fikrî ve tasavvufî anlayışına da bir nebze ışık tutulacaktır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Şâtıbî, Mürşid, Makâsıd Teorisi, Endülüslü.

Abstract

One of the famous scholars who grew up in Andalusia in the VIII century Hijri, Shaṭībī is known for his fiqh, fiqh method and the principle of maqasid (Islamic law principles), but he is actually a versatile scholar. This great thinker faced the harsh reaction of the sects of al-bid'ā because he opposed the corrupt religious conceptions that emerged later in his lifetime and was even accused of being anti-Ahl al-sunna at times. One of the facts that he evaluated in terms of the method of fiqh and the outward provisions of the shari'a is Sufism and the so-called Sufi conceptions of some circles who introduce themselves as Sufis. Shatibi, who severely criticizes the approaches of Sufism and Sufi thought that are incompatible with the basic dynamics of Islam and the method of istinbāṭ of the shari'a, states that such corrupt understandings were introduced into Sufism by the sects of bid'ah that came later, and that they are a group of ignorant people who are incapable of understanding the purpose of the people of shari'a, evaluates the practices in the category of inventions that were not found in the time of the salaf. In fact, Shaṭībī does not reject Sufism as a whole. What he strongly opposes are some esoteric notions and practices that are not based on a shari'a and are based on discovery and inspiration under the name of tasawwuf even though they contradict shari'a methods. For this reason, he gives detailed information on Sufism in his works *al-Muwafaqaat fi Usool al-Sharia* and *al-I'tiṣām*, which have an important position in terms of fiqh method, and points out many issues about the nature of the predecessor's understanding of Sufism that we can only find in Sufi classics. Also, mentioning the necessity of the guide in the spiritual journey, which was the subject of serious discussions during his lifetime, Shaṭībī wrote letters to the famous scholars and sufis of the period and clarified the necessity of the guide in terms of both education and upbringing. While defining Sufism, Shatibi, quoting Abu'l-Qasim al-Naṣrābādī, said: "Following the book and the sunna, abandoning innovations and cravings, respecting the elders of this group, apologizing for people (in their shortcomings and faults), evolv. It defines it as being away from making tawassul to licenses and tawils. Based on this description, Shaṭībī states that the people of Sufism are extremely sensitive about being loyal to the shari'a and staying away from bidats. However, he criticizes the negative attitudes of the Sufis towards working with licenses and points out that this is a method developed by the people of al-ṭarīq to prevent the soul from fleeing to comfort and convenience, and states that abandoning licenses completely is incompatible with the predecessor's understanding of religion. On the other hand, Shaṭībī accuses those who accuse the Sufis of being unconstrained at the point of adherence to the shari'a, as ignorance, and considers every thought contrary to the Sunnah as a slander against them. On the subject of tawakkul and tawassul to the asbāba, Shaṭībī argues that tawakkul is superior to tawassul and states that tawakkul may actually be a kind of spiritual reason, and states that tawassul to esbāb is superior to absolute tawassul. Shaṭībī, who touches on many mystical issues such as deeds with unseen knowledge, the innocence of Sufis, exaggerating ta'zim the sheikhs, tawājjud, sema and dance, thus reveals his knowledge of Sufi literature. Therefore, in this study, Shaṭībī's approach to Sufism and some mystical issues during his lifetime, as a methodist and maqāṣid theorist, will be determined, thus, he will shed some light on the religious, intellectual and mystical understanding of Andalusia at that time.

Keywords: Taṣawwuf (Sufism), al- Shaṭībī, Murshid, Maqasid Theory, Andalusia.

Giriş

Bu çalışma, tasavvufî konulara yaklaşımı bazen sorgulayıcı bazen de savunucu olan, bu sebeple de sûfî çevreler kadar tasavvuf karşıtlarının da ilgisini celbeden Şâtıbî'nin tasavvufî görüşleri hakkındadır. Usulcü olması hasebiyle daha önce fıkıh-tasavvuf ilişkisi bağlamında hakkında birtakım çalışmalar yapılmış olsa da¹ tasavvufî ile ilgili müstakil görüşlerini bir bütün olarak ortaya koyan olmamıştır. Bu çalışmada, eserlerine serpiştirmiş olduğu tasavvufî görüşleri bütüncül bir yaklaşımla ortaya konulmaya çalışılmıştır. İslâmî ilimler tarihinde müstesna bir konuma sahip olan Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî (öl. 790/1388), gerek *el-Muvâfakât*, gerekse *el-İ'tisâm* isimli eserinde, sünnet ve bidat sınırları üzerinde durarak Kur'ân'ı ve sünneti anlama ve yorumlamada büyük hizmetlere imza atmıştır.² Bunu yaparken tümevarım yöntemini kullanan Şâtıbî, önce itikadî ve amelî açıdan dinin temel ilkelerini ve aslî hükümlerini tespit etmiş, daha sonra fer'î hükümleri ele alarak yaşadığı toplumda yaygın olan dini inanç, amel ve uygulamalar üzerine yoğunlaşmıştır.³ Ancak onu ilim ve kültür tarihinde öne çıkaran husus sahih İslâm anlayışıyla bağdaşmayan bidat nitelikli uygulamalara karşı çıkmasıdır. Müslümanlar arasında bidatlerin yaygınlaşmasını, İslâm'ın başlangıçtaki garipliğine tekrar dönmesi olarak yorumlayan Şâtıbî, her bidatin bir sünneti yok ettiği inancıyla hareket etmiş ve hayatını selevin din anlayışını yeniden ihyâ etmeye adanmıştır.⁴ Onun eserlerinde ısrarla üzerinde durduğu olgulardan birisi de tasavvuf ve tasavvufa dair bazı meselelerdir. Hatta bu konu, onun usule dair eserlerini yazmadaki maksatlarından biri olarak görülebilir. Zira gerek yaşadığı dönemde gerekse öncesinde fukahâ ve sûfiler arasında zâhir-bâtın gerilimi ve çatışmasının olduğu bilinen bir husustur. Tartışmanın esasını ilhâm, keşif ve rüya gibi yollarla elde edilen bilginin delil değeri teşkil etse de⁵ Şâtıbî, tasavvufun hem tahalluk hem de tahakkuk boyutuyla ilgili birçok mesele üzerinde durmuş ve tasavvufu istismar ederek, uydurdukları bidatleri tasavvufa mal eden telakkilere karşı ciddi mücadeleler vermiştir. O

¹ Bk. Şahban Yıldırım, "Şâtıbî'nin Metodolojisinde Tasavvufun Fıkhi Temelleri", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/2, (2013), 129-138; Ahmet Yaman, "Geleneğin Unuttuğu Yeni Zamanların İstismar Ettiği Bir Âlim: Şâtıbî", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13/ 25-26, (Aralık 2017), 257-277; Nazım Büyükbaş, "Usulcü Olarak Şâtıbî'nin Tasavvuf Bilgi Teorisi Eleştirisi" *Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı-III (M. XII. - XIX. Yüzyıl Arası)*, (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2021), 581-596.

² Ali Pekcan, "et-Tasavvufu'l-İslâmiyyi İnde'l-İmâm eş-Şâtıbî", (Yayınlanmamış Makale), 1-3.

³ Ahmed er-Reysûnî, Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şâtıbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/373.

⁴ Ahmet Yaman, "Geleneğin Unuttuğu Yeni Zamanların İstismar Ettiği Bir Âlim: Şâtıbî", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13/ 25-26, (Aralık 2017), 260-262.

⁵ Nazım Büyükbaş, "Usulcü Olarak Şâtıbî'nin Tasavvuf Bilgi Teorisi Eleştirisi" *Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı-III (M. XII. - XIX. Yüzyıl Arası)*, (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2021), 28-29.

bu telakkilerle mücadele ederken bazen sünnet karşıtlığıyla, bazen tasavvuf düşmanlığıyla, bazen de kendi deyimiyle sahâbe düşmanlığıyla suçlanmıştır.⁶ Bütün olumsuzluklara rağmen tasavvufî konuları bir usulcü ve makasid teorisyeni olarak ele alan Şâtîbî, tasavvufî tecrübeyi de inkâr etmeden -tıpkı fıkıh gibi- tasavvufun sınırlarını çizmiş ve problemlerini çözmeye çalışmıştır.

1. Tasavvuf ve Bidatler

Tasavvufun ya da tasavvufa dair bazı kavramların bidat kapsamında değerlendirilmesine karşı çıkan Şâtîbî, esasında bidatin; haram, mendûb, mekruh ve mubâh diye taksimine ya da bidatin “bidat-i hasene” olarak tesmiyesine karşıdır. Bu yüzden bazılarının aksine, ribât ve medrese gibi yapıların inşa edilmesi, tasavvufun inceliklerine dair sohbet meclislerin kurulması ve tasavvufa dair bazı meselelerin konuşulup tartışıldığı toplantıların düzenlenmesi...⁷ ona göre bidat (-i hasene) değildir. Şâtîbî'nin düşüncesinde tasavvuf denilince iki şey anlaşılır; birincisi güzel ahlakla ahlaklanıp, her türlü kötü ahlaktan uzak durmak; ikincisi ise sâlikin nefsinden fenâ olup, Rabbinde bekâ bulmasıdır. Ona göre bunların ilki zâhirin, ikincisi ise bâtnın tanıtımıdır ve neticede her ikisi de tasavvuftur. Bu yaklaşıma göre Şâtîbî, tasavvufu zahirî yönden Kur'an ve sünnet temeline dayanan fıkıh olarak görmekte, bunun ise bidat olarak tesmiye edilmesini kabul etmemektedir. Tasavvufun bâtni yönünün ise ona göre birçok kısmı vardır:

Birincisi: Vecd halindeki sâliklerin hissettikleri bazı hallerdir. Bu durumda olan sâlike, şeyhi tarafından şeriata uygun bazı ödevler ve zikirlerle verilir ya da sâlikin niyet ve kastına zarar verecek bir hâl arız olmuşsa onu manevi yönden terbiye etmek suretiyle tedavi eder. Şâtîbî'ye göre bunların tamamı temelde şerî esaslara dayandığı için bidat olarak değerlendirilemez.

İkincisi: Kerametler ve olağanüstü hallerle ilgilenmek, bunların nefsanî ve şeytanî olup olmadığını araştırmaktır. Şâtîbî'ye göre, bu gibi alanlara ilgi duymak da bidat olarak değerlendirilmez, aksine usul ilminin konusuna dâhil olduğu için onun hükmünü alırlar.

Üçüncüsü: Ruhlar âlemiyle ilgili ilimler, nefsî soyutlama ile ilgili hükümler, meleklerin ve şeytanların zatî hakikatleri vb. felsefî konular üzerinde düşünmek, konuşmak ve araştırmalar yapmak... Şâtîbî'ye göre bu gibi (müteşâbih) konuların araştırılması ve

⁶ Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâfî, *el-İ'tisâm*, (Kahire: Dâru İbn Affân, 1992), 1/ 20-21.

⁷ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/245.

incelenmesi kötü bir bidattir. Çünkü gerçekte bunlar felsefî birer nazariyeden ibarettir ve bu alanda derinleşen kimseler genelde sapık fırkalardan kabul edilirler. Bununla birlikte Şâtıbî, sâlikin kendisine arız olan bu gibi halleri şeyhiyle paylaşmasında bir beis görmez.

Dördüncüsü: Fenânın hakikatinden ve sâlikî matlubtan (Cenâb-ı Hakk) uzaklaştıracak her türlü şeyden alakayı kesmek gibi şeyleri düşünmek ve konuşmaktır. Ona göre aslında bu da fıkhn nevilerindedir. Onun düşüncesinde ne kadar hassas olsa da bu gibi konular hakikatte nefislerin hevâsına taalluk ettiği için fıkhn kapsamında değerlendirilir.⁸

Buraya aktardıklarımızdan anlaşılacağı üzere; Şâtıbî'nin düşünce dünyasında temel ölçü şerîattir; şerî bir temele dayananlara bidat denilemeyeceği gibi, şerî temeli olmayan uygulamaların onun anlayışında yeri yoktur.

Sonuç olarak, Şâtıbî'nin bidatlerle ilgili yaklaşımı son derece kati ve nettir ve bidatin; "hasene" ve "seyyie" olarak taksim edilmesi de doğru değildir. Çünkü şeriatıta yeri olan herhangi bir uygulama ve amel bidat olarak değerlendirilemeyeceği gibi, şerî bir dayanağı olmayan amel ve uygulamaların "bidat-i hasene" olarak tesmiye edilmesini kabul etmemektedir. Çünkü bu, iki zıddın (şeriat-bidat) bir arada bulunması anlamına gelmektedir.⁹ Binaenaleyh, Şâtıbî'ye göre tasavvuf, gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak fıkhn kapsamına dâhil olduğundan bidat olarak değerlendirilemez, aksine o, "mâ lâ yetimmü'l-vâcibü illâ bih fehüve vâcibün"¹⁰ (vacibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey vaciptir) kabilinden fıkhn nevilerinden biri olarak değerlendirilebileceğini savunur ve bu husustaki temel ölçütün şer-i şerife uygunluk olduğunu ifade eder.

1.1. Ruhsatlarla Amel Konusunda Sûfîlerin Yaklaşımı

Şâtıbî, tasavvuf ehlinin ruhsatlar konusundaki tutumlarını Kuşeyrî'nin, müridlere tavsiyeler bölümündeki şu sözleriyle ortaya koyar: "Mürîd, fukahânın fetvalarında ihtilaflar gördüğünde en ihtiyatlı olanı almalı ve daima ihtilafın dışında kalmayı gaye edinmelidir. Çünkü şeriatıdaki ruhsatlar zayıflar, ihtiyaç sahipleri ve meşguliyeti olanlar içindir. Hâlbuki tasavvuf ehlinin, Allah Teâla'nın hakkını edâ etmekten başka bir meşguliyetleri yoktur. Bunun içindir ki şöyle denilmiştir: Fakirin (sâlikin) derecesi hakikat makamından şerî ruhsat

⁸ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/268-269.

⁹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/246.

¹⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, (Kahire: Dâru İbn Affân, 1997), 1/197.

makamına düştüğü zaman Allah ile arasındaki akdi bozmuş olur.”¹¹ Şâtübî, sûfilerin bu yaklaşımını tenkit etmekte ve tasavvuf ehlinin meşru da olsa ruhsatlardan faydalanmak gibi bir âdetlerinin olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Resulullah (s.a.v.) başta olmak üzere selef-i salihun ruhsatlardan yararlandığı halde ruhsatları tamamen terk etmek bidattir. Bu hassasiyetin, nefsin rahata ve kolaycılığa kaçmasını engellemek için sûfiler tarafından geliştirilen bir bidat olduğunu belirten Şâtübî, Hz. Peygamber (s.a.v.) hiç kimseden malını ya da sanatını terk etmesini istemediği halde, (bazılarının) tarikata girişte bu gibi şeyleri talep etmelerini¹² bu taifenin, usullerini ruhsatlardan sakınma esası üzerine bina etmeleriyle alakalı olduğunu ifade etmektedir.¹³

1.2. Tevekkül ve Esbâba Tevessül Konusu

Sebeplere tevessülü itikadi, fikhî ve tasavvufî olmak üzere farklı açılardan ele alan Şâtübî, bu husustaki kanaati şöyledir: Esbâba tevessül etse de etmese de rızkın Cenâb-ı Hakk'ın uhdesinde olduğu hakikatine ermiş kimselerin esbâba tevessül etmesi vacib değildir. Ehl-i hâl kimseler, başkaları tarafından kendilerini zora sokan kimseler olarak telakki edilebilirler. Hâlbuki bu öyle değildir. Zira bu mertebelikler için bize göre zararlı ve tehlikeli olan ile yine bizim açımızdan güvenli durumlar arasında bir fark yoktur.¹⁴ Şâtübî, bununla aslında tevekkül ya da esbâba tevessülün muktezâ-i hâle göre değerlendirilebileceğini ve bunun kişinin durumuna ve teslimiyetine göre değişebileceğini işaret etmektedir.¹⁵

Tevekkül mü? Yoksa esbâba tevessül mü daha üstündür sorusuna Şâtübî esbâba tevessülün daha üstün olduğunu savunmakta, hatta tevekkül edenlere harikulâde yollarla bahşedilen rızıkların da vesileleri farklı olsa da aslında esbâptan sayılabileceğini ifade

¹¹ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 1/273. Ayrıca bk. Ebü'l-Kâsım Zeynülsâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Kahire: Dâru'l-meârif, 1431), 2/573.

¹² Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 1/273.

¹³ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 1/270-271.

¹⁴ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/330; Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 1/337.

¹⁵ Şâtübî konuya bazı örnekler üzerinden şu şekilde açıklık getirir: İyâz, Ebü'l-Abbâs el-İbbeyânî'den naklettiğine göre, âbid bir zat olan Atiyyetü'l-Cezerî Ebü'l-Abbâs'ın huzuruna girer ve: Hem sizi ziyaret etmek hem de Mekke'ye gitmek üzere size veda için geldim, der. Ebü'l-Abbâs ona: Dualarının bereketinden bizi de unutma! der ve ağlar. Atiyye'nin yanında ne su kabı vardı ne de bir azık torbası. Sonra Atiyye arkadaşlarıyla birlikte yola çıktı. Hemen onun akabinde bir adam geldi ve Ebü'l-Abbâs'a: Allah size hayırlar ihsan etsin! Yanımda elli miskal altın ve bir de katırım var. Mekke'ye (hac için) yola çıkmamı uygun görür müsün? Dedi. Ebü'l-Abbâs kendisine: Acele etme! Biraz daha para biriktir; diye cevap verdi. Râvî diyor ki: Biz bu iki adamın hallerinin farklılığına rağmen kendilerine verilen farklı cevaplara hayret etmiştik. Bunun üzerine Ebü'l-Abbâs bu hayretimizi söyle giderdi: Atiyye bana danışmak için değil, veda etmek için gelmişti ve Allah'a tam bir güveni vardı. Bu ise bana danışmak üzere gelmişti ve yanında bulunan mallarını zikrediyordu. Anladım ki niyeti zayıf, o yüzden ona da gördüğünüz gibi, tedarikini çoğaltması için nasihatte bulundum. Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/331-332.

etmektedir. Efendimiz'in (s.a.v.), yiyecek bulamadıklarında [ya da bir sıkıntı durumunda] ailesine namaz kılmalarını emretmesini¹⁶ bu kabilden bir (esbâba) tevessül olarak değerlendiren Şâtıbî, Allah Resulü'nün (s.a.v.) ashâbına: "Deveni bağla ve tevekkül et"¹⁷ sözünü de burada delil olarak zikretmektedir.¹⁸ Binaenaleyh, Şâtıbî'nin, esbâba tevessülü zahiri ve manevi olmak üzere ikiye ayırdığını söyleyebiliriz. Ona göre esbâba tevessülü Cenâb-ı Hakk'a karşı saygısızlık olarak telakki eden bazı ehl-i hâl kimselerin tevekkül ve teslimiyetleri de aslında bir nevi (manevi) sebep olarak görülebilir. Nitekim bu zümrenin de çoğunlukla hayatlarını (zahiri) esbâba tevessül ederek idame ettirdiklerinin belirten Şâtıbî, Cenâb-ı Hakk'ın bir ikramı olarak bazı zamanlarda kendilerine bahşedilen kerametlerin ise kendi kast ve iradeleri dışında gerçekleştiğini ve bunun da hakikatte kendilerinde mevcut olan yakîn, tevekkül, salih amel ve teslimiyet olduğunu belirtir. Ona göre bunlar her ne kadar sıradan birer sebep/vesile olmasalar da nihayetinde söz konusu nimetlerin (kerametlerin) celbine sebep oldukları için bunların da (manevî) esbâbtan sayılabileceğini ifade eder.¹⁹ Bu yüzden esbâba tevessül ederek nafakasını kazanan kimse ile normal bir sebep olmaksızın nafakası kendisine hazır edilen kimse arasında neticede esbâba tevessül yönünden bir fark bulunmamaktadır. Genelde sûfilerin esbâba yönelmelerini de bu kabilden değerlendiren Şâtıbî,²⁰ "Allah Resulü (s.a.v.) eğer istemiş olsaydı Tihâme dağları onun için altına çevrilirdi, fakat O kulluğu tercih etmiş ve sünnetullah doğrultusunda hareket etmeyi yeğlemiştir" diyerek,²¹ esbâba tevessülün mutlak tevekkülden daha üstün olduğunu savunmaktadır.

1.3. Velî Muttali Olduğu Gaybî Bilgilerle Amel Edebilir mi?

Şâtıbî, sâlih rüya ile ilgili vârid olan "nübüvvetin kırk altıda biri"²² hadisine istinaden sâlih rüyanın, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra herkes için bir bilgi kaynağı olabileceğini kabul eder. Cenâb-ı Hakk'ın has kulları olarak nitelediği bazı kimselerin ilhâm ve feraset tarikiyle gaybî bilgilere de muttali olabileceğini savunur.²³ Ona göre her türlü

¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 4/518; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *el-Vasîf fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1994), 3/228.

¹⁷ Tirmizî, "Sifatü'l-kıyâme", 60.

¹⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/334.

¹⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/333-334. Ayrıca bk: Ahmet Az, *Nakşebendî-Hâlidiliğin Bir Kolu Olarak Haznevîlik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 135.

²⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/507

²¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/544-545.

²² Buhârî, "Ta'bîr", 4; İbn Mâce, "Ta'bîr", 1; Tirmizî, "Rü'yâ", 2-3.

²³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/119.

gaybî bilgi, şer-i şerifin hükümleriyle mukayyettir.²⁴ Şerî hükümler, şahadet âleminde muhtelif durumlarına göre bütün mükellefleri kapsadığı gibi, gayb ve bâtin âleminde muttali olunan bilgiler de yine şeriata irca edilmelidir. Ona göre gaybî bilgiler şer-i şerifin ne umumunu tahsis ne de mutlakını takyid etme özelliğine sahiptir. Aksi halde şeriat, hükmeden değil, kendisine hükmedilen bir pozisyona düşmüş olacak ki bu da kabul edilebilir değildir.²⁵ Örneğin bir veli, Hz. Hızır ile Hz. Mûsâ kıssasında olduğu gibi sahip olduğu gaybî bilgilere dayanarak henüz ergenlik çağına ermemiş masum bir çocuğu öldüremez. Şâtibî'ye göre velinin gaybî bilgileri, o çocuğun ezelden küfür üzere yaratıldığı yönünde dahi olsa, hatta gaybtan çocuğu öldürmeye yönelik özel izni dahi bulursa yine de bu bilgilere istinaden çocuğu öldüremez.²⁶

Şâtibî, şer-i şerife muhalif olmamak kaydıyla bir velinin keşf ve ilhâm yoluyla elde ettiği bilgilerin muktezasınca amel etmesinde herhangi bir beis görmemekte, Hz. Ebu Bekir'in, kızı Hz. Âişe'ye: "Şüphesiz onlar iki erkek iki de kız kardeşlerindir" sözünü;²⁷ Hz. Ömer'in minberde "Yâ Sâriye! Dağa! Dağa!"²⁸ diyerek, Sâriye'yi keşf yoluyla yönlendirmesini;²⁹ rüyasında ay ile güneşin birbiriyle savaştıklarını gördüğünü söyleyen adama, Hz. Ömer'in: "Sen hangisiyle beraberdin?" diye sorması üzerine, onun "Ay ile" diye cevap vermesi üzerine: "Sen mahvedilmiş âyetle beraberdin, asla bir iş üstlenemezsin" diye rüyasını tevîl etmesini³⁰ vb. selef-i sâlihinden nakledilen daha birçok örneği bu kabilden bir bilgi olarak değerlendirmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "Siz davalarınızı bana getiriyorsunuz ve huzurumda muhakeme oluyorsunuz. Belki içinizden bazıları kendisini daha iyi savunuyor ve ben de sonuçta işittiğim doğrultusunda (zahire göre) hükmediyorum..."³¹ hadisini de Şâtibî, peygamber olduğu halde şeriatın zahirine göre amel etmenin önemine işaret ettiğini belirtir. Ona göre Hz. Peygamber, kendisine arz edilen hükümlerin pek çoğunun aslına vakıf olmasına rağmen, onların haklı ya da haksız

²⁴ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/462.

²⁵ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/475

²⁶ Şâtibî'ye göre Hz. Hızır-Mûsâ kıssasında geçen olay, velinin muttali olduğu her gaybi bilgiyle amel edebileceğine delil teşkil etmez. Çünkü bu kıssa "şer-u men kablene" bağlamında değerlendirilebileceği gibi, birçok âlimin kabul ettiği gibi; Hz. Hızır'ın peygamberliğine de işaret eder. Bu da Hz. Hızır'ın bilgisinin velilerinki gibi zan değil, vahiy olabileceğini gösterir. Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/508.

²⁷ İmam Mâlik, "Kitâbü'l-Akziye", 33.

²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1967), IV/179; İbnü'l-Esir Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), II/381.

²⁹ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 4/468-469.

³⁰ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/454. Ayrıca bk. Bahadır Opus, *İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerhçiliği*, (İstanbul: Kitâbi, 2022), 269.

³¹ Buhârî, "Sehâdât", 27; Müslim, "Akdiye", 4; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 7.

olduklarına bakmayıp, ancak duyduğuna göre hüküm vermesi zahirle amel etmenin önemine işarettir.³² Şâtıbî'ye göre keşif, ilhâm vb. yollarla elde edilen bilgilere istinaden birtakım hususların dikkate alınıp, onlarla amel edilebilmesi için, söz konusu keşfin ya da ilhamın şerî bir hüküm ya da dînî bir kaideye ters düşmemesi gerekir. Aksi halde o ya hayaldir ya vehimdir ya da şeytanın telkininin bir neticesidir. Bunun yanında Şâtıbî, mubah kategorisinde bulunan birtakım işler hakkında mükâşefe sahibi kimselerin ulaştıkları bilginin gereğince amel etmelerinde ve bir takım tedbirler almalarında aslında bir sakınca görmez. O -bazılarının iddia ettiği gibi- veli kullara has olmak üzere "medârik" denilen bir tür bilgi vasıtasını kabul etmez ve bu yoldan elde edilen bilgiler için şeriata müracaat etmenin gerekli olmadığı yönündeki iddiaların tamamını reddeder.³³

Şâtıbî, velilerin muttali olduğu gaybî bilgilerin şeriata arz edilmesinin ölçü ve kriterlerini ise şu şekilde tarif eder: Medârik, keşf ve ilhâm gibi harikuladelikler normal hallerde meydana gelmiş şeyler olarak farz edildiklerinde caiz olan şeyler ise, bunlarla amel etmek caizdir; aksi takdirde caiz değildir. Şâtıbî bu ölçü için bazı örnekler zikrederek şöyle der: Mükâşefe yoluyla bir kadının durumuna ya da mahrem bir haline vâkıf olan bir kimse, kendi kastıyla olmasa bile; yabancı bir kadının karnındaki bir çocuğa mükâşefe yoluyla vâkıf olmuşsa, ancak bu esnada normal his/şehâdet âleminde kadının kendisine bakması haram olan cildine ya da başka bir yerine gözü temas etmişse; "Ben senin Rabbinim" diye ses ve harflerini hissettiği bir nida işitmişse yahut "Ben Rabbinim!" diyen mücessem bir suret görmüşse veyahut: "Sana haram olan şeyleri helâl kıldım" diye bir ses işitmiş ve görmüşse... bütün bunlar, şeriata hiçbir şekilde kabul etmeyeceği harikuladelikler oldukları için hiçbir kıymeti yoktur ve benzeri diğer durumlar da bunlara kıyas edilir.³⁴

Şâtıbî, mutasavvıfların suretine bürünerek "rüyada falanca sâlih zatı gördüm, o bana şununla amel et, bunu terk et, şeklinde telkinlerde bulundu" diyen ve bazen de "Resulullah'ı rüyada gördüm, bana şöyle dedi veya şunu emretti" gibi sözlerle şeriata sınırlarının dışına çıkan kimseleri de şiddetle tenkit eder ve bunların bidat ehli kimseler olduğuna dikkat çeker. Ona göre peygamberler dışında hiç kimsenin rüyası bağlayıcı değildir ve bütün rüyalar şer-i şerifle mukayyettir. Dolayısıyla, -yukarıda ifade edildiği gibi- peygamberler dışında her rüya şerî hükümlere arz edilir; şayet şeriata uygunsa gereğiyle amel edilebilir, aksi halde terk edilmeleri gerekir. Şâtıbî'ye göre bu tür rüyaların faydası, şerî hüküm koymak değil de

³² Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, 4/469-473.

³³ Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, 2/477.

³⁴ Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, 2/482.

sahibini müjdelemek ya da uyarmak kabilinden görülebilir.³⁵ Kettânî'nin: "Hz. Peygamber'i (s.a.v.) rüyamda gördüm, ona: Kalbimi öldürmemesi için Allah'a dua et, dedim. Bana şöyle buyurdu: 'Her gün kırk defa: Ya Hayyü ya Kayyûm Lâ ilahe illa Ente de' dedi" sözünü bu kabilden değerlendiren Şâtıbî, bunun doğruluğundan ve güzel bir söz olduğundan şüphe duymadığını, zira zikrin kalbi diri tutmasının şerî bir konu olduğunu söyler.³⁶ Netice itibariyle, Şâtıbî'ye göre rüya peygamberliğin bölümlerinden bir bölüm (46/1) olsa bile, hatta rüyada haber veren kişi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dahi olsa yine de rüyanın şer-i şerife uygunluğu aranır ve bu rüyanın şerî bir hüküm koyma ya da kaldırma yetkisi olmaz.³⁷

2. Ehl-i Tasavvufa Bazı Eleştiriler

Şâtıbî, bazen sûfilere selef yolundan giden, sözlerinde ve fiillerinde sünnete bağlı olan ve ona aykırı şeylerden kaçınmayı adet haline getiren kişiler olarak tanımlar. Bazen de Kur'ân ve sünnette olmayan ve selef-i sâlihinin yapmadığı pek çok şeyi kendilerince hoş gördüklerini, hatta bazı zamanlar birtakım amelleri kendilerine vacip kıldıklarını söyleyerek tenkit eder. Mesela, keşfe, müşahede ve kerametler gibi gaybî bilgilere itimat ettiklerini ve bununla bir şeyin haramlığına veya helalliğine hükmetmelerini belirten Şâtıbî,³⁸ bu konuya makâsıt açısından yaklaşarak keşif ve kerametler gibi harikuladeliğe üzerine şerî bir hükmün bina edilemeyeceğini vurgular.³⁹

2.1. Sûfilerin/Velilerin Masumiyeti Meselesi

Şâtıbî'ye göre her konuda olduğu gibi masumiyet konusunda da tek ölçü şeriattır ve sûfilerin her türlü eylem ve söylemleri bu ölçüye tabidir. Sûfilerin davranışlarının, usullerinin, söylem ve eylemlerinin şeriatta bir aslı, delili ve kaynağı yoksa onunla amel

³⁵ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/332.

³⁶ Ayrıca Şâtıbî Ebû Yezid el-Bistâmî'nin: Rabbimi rüyamda gördüm. Sana hangi yolla ulaşılır? Dedim. "Nefsini terk et ve gel" buyurdu, sözünü naklederek, bu sözün manasının şeri ölçülere uygun olduğunu, zira nefsi terk etmenin onun hevâ ve arzularının terk edilmesi ve kulluk bilincine sahip olması anlamına geldiğini belirtir. Bk. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/332.

³⁷ Şâtıbî, Hz. Resulullah'ın (s.a.v.): "Kim rüyasında beni görmüşse gerçekten görmüştür. Zira şeytan benim suretime giremez" (Buhârî, "Ta'bir", 10) hadisine istinaden, "O'nun uykuda iken haber vermesi uyanıkken haber vermesi gibidir" sözüne de cevap verir ve rüyanın, peygamberliğin bölümlerinden bir bölüm olsa bile, bizim için vahyin tamamı değil, onun bir cüzü olduğunu ve cüzün, her yönüyle bütün gibi değerlendirilemeyeceğini belirtir. Bk. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/333.

³⁸ Şâtıbî selef sûfilerden buna dair pek çok örnek zikreder. Muhasibî'nin süpheli bir yiyeceği eline aldığı zaman parmağındaki damarın hızlı atmaya başlaması ve bu işaret üzerine onu yemekten vazgeçmesi; Şiblî'nin helalden başka bir şey yemeyeceğine dair söz vermesi ve çölleri dolaştığı bir esnada bir incir ağacından yemek isterken, ağacın ona: Verdiğin sözde dur ve benden yeme, çünkü ben bir Yahudi'ye aitim diye seslenmesi, bunlardan yalnızca bazılarıdır. Bk. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/271.

³⁹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/272.

edilemez. Şâtıbî'nin düşüncesinde ümmetin diğer fertleri gibi tasavvuf ehli de yanılmaz değildirler, her an hata edebilir ve her insan gibi büyük-küçük günah işleme potansiyeline sahiptirler.⁴⁰ Aslolanın, insanların günahsız kimselere (peygamberlere) uymak olduğunu belirten Şâtıbî, bunların dışında bir kimseye tabi olunacaksa da şerî yönden şüphe uyandıracak bir durum ortaya çıktığında bunun araştırılıp incelenmesi gerektiğini belirtir. Ona göre selef-i sâlihinin ve meşâyihin önde gelenlerinin amelleri, tavsiyeleri ve gösterdikleri yol da bu yöndedir.⁴¹

Şâtıbî, kendilerine iktida edilecek kimseleri ise iki kısma ayırır:

Birincisi, Hz. Peygamber (s.a.v.) gibi masum olan ve masumluğuna dair hakkında delil bulunan birine uymak veyahut -icmâ ehli gibi- âdeten veya şeran hata üzerinde görüş birliği etmeyecekleri bilinen kimselere -İmâm Mâlik'e göre Medine ehlinin ameli gibi- iktida etmek.

İkincisi ise birinci kısmın dışında kalanlardır. Şâtıbî bunları da iki kısımda ele alır: Birincisi, hâkim ve kadı gibi kararları bağlayıcı olan atanmışların ya da dinine ve emanetine güvenilirliği karinelerle sabit olan birine taabbud maksadıyla iktida etmek; ikincisi ise bunların dışında kalanlara uymaktır.⁴²

Şâtıbî'ye göre birinci kısımdakilere (masum) uyan kimselerin, -manasını, anlam ve önemini kavrasın ya da kavramasın- uyduğu kimsenin isteğine uygun hareket etmesi sahihtir. Sahâbenin Hz. Peygamber'e uyararak parmaklarından altın yüzüğü atmaları, namazda ayakkabılarını çıkarmaları, yolculuk esnasında iftar etmeleri, Hudeybiye senesinde umre ihramından çıkmaları... vb. uygulamaları buna örnektir. Keza hakkında sahâbe icmâ bulunan hükümler de bu kabildendir. Yani illetini, hikmetini, anlam ve önemini bilmeden de bunlarla amel edil(ebil)ir.⁴³

İkinci kısma gelince (yani masum olmayan ve masumluğuna dair hakkında delil bulunmayanlara iktida etmek); Şâtıbî, kendisine uyulacak kişinin o ameldeki maksadı açık olsa bile, ona uymanın hükmüyle ilgili görüş ayrılığı olduğunu belirterek, kendi kanaatinin

⁴⁰ Şâtıbî, Kuşeyrî'nin şöyle dediğini nakleder: Bir veli günahlarında ısrar etmediği için masum olur mu? diye sorulursa şöyle denilir: Peygamberlerde olduğu gibi onların da masum olmaları vaciptir, denilecek olursa bu doğru değildir. Ancak -ufak tefek kusurları olsa da günahlarda ısrar etmediği için veli günah işlemekten mahfuzdur korunmuştur, denilirse bu manada vasıflandırılmaları, caizdir. Bk. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/276-277.

⁴¹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/277.

⁴² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5/302-303.

⁴³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5/302-303.

ise hüsn-ü zanna dayanarak birine iktida etmenin şeran muteber sayılamayacağını işaret etmektedir.⁴⁴

Sonuç itibariyle; Şâtıbî'ye göre peygamberler dışında hiç kimse ismet sıfatına sahip değildir ve veliler de her kul gibi büyük-küçük günah işlemeye müsaittirler. Bu yüzden sözleri ve fiilleri peygamberlerinki gibi bağlayıcı değildir.⁴⁵ Şâtıbî, bu konuda Kuşeyrî'den alıntı yaparak⁴⁶ peygamberler dışında herkesin günah işleyebilme potansiyeline sahip olduğunu ve mutasavvıfların da günah işlemelerinin mümkün olduğunu belirtir.⁴⁷ Bu minvalde mutasavvıfların sözlerinin ve fiillerinin Kur'an ve sünnete arz edilmesinin gerekli olduğunu savunan Şâtıbî, selef şeyhlerinin tavsiyelerinin de bu yönde olduğunu ifade eder.⁴⁸

2.2. Şeyhleri Tazimde Aşırıya Kaçmak

Şâtıbî'nin tasavvuf ehline eleştirilerinden biri de bazılarının şeyhlerine gösterdikleri tazim ve saygıda aşırı gitmeleri ve onları hak etmedikleri mertebeye yükseltmeleridir. Şâtıbî, kimilerinin, şeyhleri hakkında ondan daha büyük bir veli bulunmadığını, bazılarının ise velâyet kapısını istisna ettikleri kişiler dışında ümmetin diğer fertlerine kapattıklarını belirterek, bunun kesinlikle bâtil bir yaklaşım olduğunu vurgular ve bu tür yaklaşımları bidat olarak niteler. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "İnsanların en hayırlıları benim asrında yaşayanlardır, sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir"⁴⁹ hadisine dayanarak, bu sıralamanın kıyamete kadar geçerli olduğunu, dolayısıyla sonrakilerin hiçbir zaman öncekilerin derecesine ulaşamayacağını savunur. Bu gibi düşüncelerin ve iddiaların temelinde cehalet, saygıda aşırılık, inanç taassubu vb. sebepler yattığını belirten Şâtıbî, Hallâc'a tabi olduğunu iddia eden bazı kimselerin şeyhleri hakkında ileri sürdükleri aşırılıkları bu kabilden sapmalar olarak değerlendirmektedir.⁵⁰

Şâtıbî'nin yaşadığı asırda tenkit ettiği aşırılıkların biri de Kur'an ve sünnete veya selef-i sâlihinden nakledilen haberlere aykırı da olsa bazılarının şeyhlerinin sözlerini din ve

⁴⁴ Zira mukteda bihin maksadı, mukedinin zannettiğinden farklı bir illet içerebilir. Bu da kendisine uyulann muhtemel kastını delilsiz ilgası anlamına gelir. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5/304.

⁴⁵ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/276-277.

⁴⁶ Bk. Şâtıbî bu konuda Kuşeyrî'den alıntı yaparak şöyle der: Bir veli günahlarında ısrar etmediği için masum olur mu? diye sorulursa, buna şöyle denilir: "Peygamberler gibi onların da masum olmaları vaciptir" denilecek olursa bu doğru değildir. Ancak "ufak tefek kusurları olsa da günahlarda ısrar etmediği için veli günah işlemekten mahfuzdur/korunmuştur" denilirse bu manada vasıflandırılmaları caizdir. Cüneyd'e: Arif olan kişi hata eder mi? diye sorulunca, o bir müddet susmuş, sonra başını kaldırıp şöyle demiştir: "Allah'ın emri mutlaka yerine gelecek yazılmış bir kaderdir." Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2/524; Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/276-277.

⁴⁷ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/276.

⁴⁸ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/276-277.

⁴⁹ Buhârî, "Şehâdât", 9; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 212; Tirmizî, "Fiten", 45.

⁵⁰ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/330.

şeriat gibi telakki etmeleridir. Bunların, fıkhı umum için, tarikatlarını ise (kendilerine has) özel bir konumda değerlendirdiklerini belirten Şâtîbî, asıl ölçünün din olduğunu belirterek, kişilerin eylem ve söylemlerinin şeriatla mukayyet olduğunu belirtir.⁵¹

2.3. Cehrî Zikir, Tevâcüd, Semâ ve Raks

Şâtîbî, yaşadığı sırada mutasavvıfların yolundan gittiğini iddia eden ve kendilerine “fakirler” denilen kimseler hakkında kendisine iletilen bir soru üzerinden konuya açıklık getirerek şöyle der:⁵²

“Bazıları, cehrî zikir, raks ve benzeri uygulamaların Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde ya da onun yolunu takip eden selef-i sâlihîn döneminde mevcut olmayan ve sonradan uydurulan bidatler olduğu yönünde fetva vermişler; söz konusu taife ise tasavvuf şeyhlerine tabi olduklarını iddia ederek kendilerini savunmuşlardır... Bu iddianın hiçbir geçerliliği yoktur. Çünkü tasavvuf ehlinin yolu üç temel esas üzerine mebnidir: Ahlak ve davranışta Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ittiba; helâl lokma yemek ve bütün amellerinde samimi bir niyet taşımak. Bunlar, bu üç temel esasta tasavvuf şeyhlerine muhalefet ettikleri için onların yoluna dâhil olmaları mümkün değildir.⁵³

Bazı şeyhlerden olumlu yönde fetva almalarını ise Şâtîbî, meselenin iç yüzünü kavramadan yalnızca dış görünüşüne itibar ederek verilmiş fetva olarak değerlendirir. Daha sonra bu taife fetvayı (biraz da saptırarak) farklı yerlerde dillendirip yayılmasına sağlamıştır. Nitekim fetvanın mahiyetinin bunların bidatlerine delil olmaktan ziyade, hakikatte Allah’a nasıl itaat edileceğine dair nasihatlerden ibaret olduğu görülmektedir.⁵⁴ Bu taifenin pek çoğunun ise kendileri gibi cahillerin peşinden gittikleri için namazda Fatihâ’yı bile hatasız okuyamamakta, hatta nasıl kulluk edeceklerini, nasıl istinca yapacaklarını veya nasıl abdest alacaklarını ya da cenabetten nasıl temizleneceklerini dahi bilmemekteler.⁵⁵ Bunların, âyet ve hadisleri ilmi olmaktan ziyade nefislerinin hevasına göre yorumladığını belirten Şâtîbî, yüksek sesle koro halinde zikir çekmenin ya da bunun için bir araya gelmenin Kur’an ve sünnette yeri olmadığını belirterek, aslolan farz ibadetlerin açıktan, nafilelerin ise gizli edâ

⁵¹ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2/865-866.

⁵² Sorunun mahiyeti özetle şöyledir: “Söz konusu taifenin bazı geceler toplanıp koro halinde cehrî zikir yaptıkları, gecenin sonlarına doğru musiki eşliğinde raks ettikleri, hatta bazı fakihlerin de onlara eşlik ettiği ve bunun şeran caiz olup olmadığı sorulmuştur. Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/337.

⁵³ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/338.

⁵⁴ Şeyhe sorulan soru ve şeyhin cevabı için bk. Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/337.

⁵⁵ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/342.

edilmesi olduğunu belirtir. Bu kuralı ihlal edenleri ise Şâtıbî, tarikatı istismar edenler olarak görmektedir.⁵⁶

Aslında Şâtıbî'nin tepkisi, sûfiyyeden olmadığı halde kendilerini onlara nisbet eden, Kur'an ve sünnet bilgisinden uzak olan, tasavvufu ve selef-i sâlihini istismar eden cahil kimselere yönelik olduğunu belirtmekte yarar var. Zira sözlerinin devamında, -tarabdan⁵⁷ (çoşkudan) değil de-kalpplerinin rikkatinden⁵⁸ ve duygularının yoğunluğundan dolayı vaaz ve nasihatlerden etkilenip gerçekten kendinden geçen, bayılan ya da ölen kimselerin olabileceğini ve bu gibi hallerin vecdin mazereti olarak görülebileceğini kabul eder.⁵⁹ Sahih bir vecd hâli için de selefi örnek gösteren Şâtıbî⁶⁰ aslında hâlin galebe çalmasından ötürü kendine hâkim olamayan kimselere itirazının olmadığını açıkça ifade eder. Onun asıl tepkisi, "erdemli kişilerin niteliklerinin kokusunu dahi almamış" diye nitelendirdiği ve onlardan olmadığı halde kendilerini sûfiyyeden addeden sahtekârlara yöneliktir. Vecd hâli kendilerine galip gelmediği halde sayhalar atarak taşkınlık yapan ve raks ederek yerlere kapaklanan bu kimseleri, şeytanın kendileriyle oynadığı bidat ehli ve sapık kimseler diye niteleyen Şâtıbî,⁶¹ bir hâlin kalp rikkatinden kaynaklı vecd hâli mi yoksa nefisten gelen tarab ve coşku hâli mi olduğunu anlamak için de şöyle bir ölçü koyar; bu hâli doğuran semâ Kur'an'a, sünnete ya da hikmete dair vaaz veya nasihate dayanıyorsa bu bir rikkattir, vecdin başlangıcıdır ve Şâtıbî'nin buna hiçbir itirazı yoktur.⁶² Ancak, bir kimse Kur'an'dan,

⁵⁶ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/343-344.

⁵⁷ Şâtıbî, tarab (çoşku) halini, kalb rikkatının bir tezahürü olan vecdden ayırır. Ona göre tarab (çoşku) hali, Kur'an, sünnet ya da bir hikmetten ziyade, yaldızlı şiirlerin ve coşkulu şarkıların sonucudur ki ayağa kalkmak, dönmek, taşkınlık yapmak veya bağırarak suretinde tezahür eder, bu kalp rikkati değil, mûsikinin sebep olduğu coşku halidir. Coşkuda insanlarla birlikte deve ve arı gibi hayvanlar ve âkil olmayan çocuklar müşterektirler. Hâlbuki huşu bunun zıddıdır. Bk. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/357-358.

⁵⁸ Şâtıbî rikkati şu şekilde açıklar: Rikkat, sertliğin ve kabalığın zıddıdır. İnsanın zahirini harekete geçiren şeydir. Bir kalp onunla vasıflandırıldığında bu, onun yumuşaklığını ifade eder. Şu âyetler bu durumu haber verir: "Sonra onların hem derileri hem de gönülleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar" [Zümer, 39/23] "Müminler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri titrer." [Enfâl, 8/2]) İnsanın bîatını olan kalbe yumuşama hali gelince, bu insanın tüm bedeninde bir infiale sebep olur ve deri de ürpererek aynı halle hâllenir. Bu durum hareketi değil, sükûneti gerektirir. Bu yüzden herhangi bir nasihatten dolayı üzerinde selef-i sâlihde meydana gelen etkinin bir benzerinin meydana geldiği bir kişiyi görürsen bil ki bu bir rikkattir ki o da vecdin başlangıcıdır. Bk. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/358.

⁵⁹ Seleften bazı örnekler için bk. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/354.

⁶⁰ Rivayete göre bir genç, zamanının imamı Cüneyd el-Bağdâdî'nin sohbetinde bulunuyordu. Genç, zikre dair bir şey işitince hemen çılgık atıyordu. Cüneyd bir gün ona: "Bir daha böyle yaparsan benim sohbetime gelme" dedi. Genç daha sonra (ibretlik) bir şey işitince halden hale giriyor, kendisini sıkıyor hatta vücudundan damla damla ter boşanıyordu. Sonra bir gün öyle bir çılgık attı ki oracıkta ruhunu teslim etti. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/355.

⁶¹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/356.

⁶² Aslında Şâtıbî'nin sûfilerin semâ'ına itirazı yoktur. Onun kabul etmediği semâ', coşturucu tegannilerle yapmacık tavırlar sergilemeyi adet haline getiren taifenin semâ'ıdır. Nitekim sûfiler semâ' kelimesini, kalbi itaate sevk eden ve hikmeti ifade eden her ses anlamında kullanmışlardır. Onlara göre semâ', Kur'an'dan, sünnetten ya da hikmet ve fazilet sahiplerinin sözlerinden bir şeyler dinlemektir. Hatta (ibret veriyorsa) kuş

sünnetten ya da hikmetten etkilenmediği halde şiir veya şarkıdan etkileniyorsa, bu sükûnet ve rikkat hali değil, mûsikinin sebep olduğu coşku ve tarab halidir.⁶³ Şâtıbî'ye göre, her amelde olduğu gibi sûfilerin hâlleri de şeriat ölçüsüyle değerlendirilmekte ve bu hususta kişilerin mübtedî' ya da mukallit olmaları arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁶⁴ Ona göre semâ' ve benzeri uygulamalar ne aslen ne de tabeen tasavvufun konusu olmadığı gibi, bu yolda yürüyenlerin amellerine de uygun değildirlir.⁶⁵

3. Mürşide İhtiyaç var mı?

İlim tahsilinde gayeye ulaştırıcı en kestirme ve en sağlıklı yolun onu ehlinden almak olduğunu belirten Şâtıbî, muallim unsurunun ilim tahsilinde anahtar rol oynadığını söyler.⁶⁶ Ancak ona göre (insanları terbiye edecek olan) gerçek âlimde aranan birtakım şartlar vardır. Bunlar: İlmiyle âmil olması, ehil şeyhlerin terbiyesinde yetişmiş olması ve ilmi aldığı kimselere iktidâ edip, onların âdâbıyla âdaplanmasıdır.⁶⁷ Ona göre ilim tahsilinin ise iki yolu vardır; birincisi, muşâfehe (yani bizzat hocanın huzuruna vararak ağzından duymak). Zira hoca ile öğrenci arasında Cenâb-ı Hakk'ın vaz ettiği bazı hususiyetler vardır ve bu hususiyetler kitaptan okumakla ya da ezberlemekle elde edilemez. İkincisi ise mütalaa (yani alanda yazılmış eserleri okuyup mütalaa etmektir). Ancak Şâtıbî, bunun için de birinci yolla, yani şifâhi olarak bir üstattan talim etmiş olmayı gerekli görür ve kitapların tek başına talip için yeterli olmayacağını belirterek, sert bir dille tenkit ettiği İbn Hazm'ın tahsilini bu kabilden değerlendirir.⁶⁸ Hâsılı, Şâtıbî, ilim tahsilinde talim şeyhinin herkes için gerekli olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Şâtıbî'nin yaşadığı VIII/XIV. asırlarda tasavvuf terbiyesi açısından bir mürşide intisap etmenin gerekliliği tartışmalarının daha da şiddetlendiğini görüyoruz. Endülüs âlimleri bu tartışmalarla ilgili Şâtıbî'ye müracaat etmiş, o da itimat ettiği bazı Mağrîlî şeyhlerin bilgisine

seslerini, su şırıltısını, kapı gıcırıtısını ve şayet hikmet manası veriyorsa şiir dinlemek dahi onlara göre bir semâ'dır. Bk. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/360.

⁶³ Şâtıbî semâ'da işitilenleri ikiye ayırır: Birincisi, hikmetler ve öğütler ki bunlar, kalplerle ilgili oldukları için bunları semâ' etmek ruhlar için uygundur. İkincisi, musikiyle bağlantılı olan nağmelerdir ki mizaçlar üzerinde etkilidir ve mizaçları, farklılığına göre farklı şekillerde harekete geçirir. Sûfilere göre bu makbul bir şey değildir. Şâtıbî'nin eleştirdiği derviş diye geçinen bu kimselerde yalnızca yerilen ikinci durum vardır. Bk. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/357-359.

⁶⁴ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/548.

⁶⁵ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/275.

⁶⁶ Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, 1/139-140.

⁶⁷ Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, 1/141-144.

⁶⁸ Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, 1/144-147.

müracaat ederek konuya açıklık getirmiştir.⁶⁹ Bu şeyhler Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Abbâd er-Rundî (öl. 792/1376) ve Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım b. Abdirrahman el-Kabbâb'dır (öl. 778/1376).⁷⁰ Aslında onun yukarıda zikrettiğimiz zahiri ilimlerle ilgili yaklaşımı, bir hâl ilmi ve karakter transferi olarak telakki edilen tasavvufta mürşidin gerekliliği mevzusundaki düşüncesini de ortaya koymaktadır. Nitekim zahiri ilimlerde dahi üstat aranıyorsa, hâl ilmi olarak tanımlanan tasavvufta mürşidin gerekliliği evleviyetle kabul edilmesi gerekir. Şâtıbî, söz konusu mevzuyu ehline havale etmekle aslında bir nevi sorumluluktan kurtulmuş ve yine kendi deyimiyle bidat ehline hedef olmanın önüne geçmeyi amaçlamıştır.⁷¹

er-Rundî ve İbn Kabbâb'ın Şâtıbî'nin mektubuna cevabı⁷² ve tasavvufta mürşidin gerekli olup olmadığı ile ilgili açıklamaları son derece teferruatlıdır. Bu iki şeyhin konuya dair yaklaşımları Şâtıbî'nin kanaatini de yansıtmaktadır. Şerî konularda son derece hassas bir usulcü olan Şâtıbî'nin itimat ettiği bu iki âlim sûfînin değerlendirmelerini özetle aktarmayı uygun görüyoruz.

3.1. Muhammed b. İbrahim er-Rundî'nin Şâtıbî'nin Mektubuna Cevabı

Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Abbâd er-Rundî'nin, hamdele, salvele ve bu alanda yetersizliğini ve bu meyanda söz söyleme ehliyetine sahip olmadığını ifade eden mütevazı mukaddimesinden sonra Şâtıbî'nin mektubuna cevabı özetle şöyledir:

1. Tasavvuf yolunda şeyh, hiç kimsenin inkâr edemeyeceği zaruri bir unsurdur. Ancak şeyhler ikiye ayrılır: Birincisi, talim ve terbiye (öğretim ve eğitim) şeyhi; ikincisi ise yalnızca talim (eğitim) şeyhi. Terbiye şeyhi ancak akli sönük, nefsi inatçı olanlara lâzımdır. Akli tam ve nefsi teslim olan kimselere ise terbiye şeyhi farz değildir, bununla birlikte bunların da bir terbiye şeyhine teslim olmaları evla olandır. Talim şeyhi ise herkes için gereklidir.
2. Ehl-i tasavvufun kitaplarından istifade edebilmek için de talim şeyhi zorunludur. Çünkü talibin bu tür eserlerden istifade edebilmesi için, yazarın ilim ve marifet ehlinde biri olduğuna kanaat getirmelidir. Bu da ancak bütün

⁶⁹ Hülya Küçük, "İbn Haldun ve Tasavvuf: Şeyh ve İlgili Diğer Kavramlara Farklı Bir Yaklaşım", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 1/2, (Temmuz 2016), 219.

⁷⁰ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Veşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmiu'l muğrib an fetâva ehli ifrikyâ ve'l-endülüs ve'l-mağrib*, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1981), 12/293-307; İbn Hâldûn, *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 174.

⁷¹ Şâtıbî'nin o dönemde yaşadığı sıkıntılarla ilgili açıklamaları için bk. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/35.

⁷² Şâtıbî'nin mektubunun içeriği dair bk. Veşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib*, 12/293.

bunları kendisine beyan edecek bir şeyhin rehberliğiyle mümkündür. O halde her hâlükarda; şeyh olmazsa olmazdır... “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır”⁷³ sözü de bu manadadır.

3. Bir şeyhin terbiyesi altına girmeleri gerekli olanlara gelince, bunun nedeni açıktır, çünkü bu gibi kimselerin nefislerinin önündeki engeller kesiftir ve bu kesafet ancak bir terbiye şeyhinin yardımıyla giderilebilir. Şeyhin gerekliliğini savunanların gerekçesi de çoğunlukla bu yöndedir. Akli tam ve nefsi teslim olanların öncekiler gibi terbiye şeyhine ihtiyaç duymamaları; bunların, talim şeyhinden ya da kitaplardan aldıklarını diğerlerine nazaran hayatlarına daha kolay yansıtılabilmelerinden dolayıdır. Ancak bu kesim, terbiye şeyhinin gözetimi altında yetişen salıkların ulaştığı kemâlâta ulaşamayabilirler. Zira nefsin kesafeti, engelleri ve bağları çok olduğundan, bir mürşidin terbiyesi altına girmeden bütün bunlardan kurtulmak gayet zordur. Şayet bu kimseler bir terbiye şeyhinin gözetimine girerlerse, talim şeyhinden ya da kitaplardan öğrendiklerini ona arz etmeli ve diğerleri gibi bütün hallerini onunla paylaşmaları icap eder.⁷⁴
4. Terbiye şeyhine teslim olmanın bir takım şartları vardır ki; sâliki eğitecek olan mürşidin münferit, yani tek bir kişi olması bunların başında gelir. Oysa talim şeyhinde böyle bir şart aranmaz. Zira selevin yaşantısına bakıldığında, ilim tahsilinde belli bir kişiye bağlanmadıkları, birçok kişiyle iltika ettikleri ve birbirlerinden nakiller yaptıkları görülür. Terbiye şeyhini bulmak kırmızı kibrite ulaşmak kadar zor ve nadir olsa da⁷⁵ bu zamanda bir zarurettir.⁷⁶ Ayrıca sâlik, selevin eserlerinden de istifade ederek kast ve niyetini tashih etmeli ve tasavvuf yolunda samimiyetini ortaya koymalıdır. Daha sonra seyr u sülük amellerinden yalnızca tek bir amel üzerinde durmalı, farklı ameller

⁷³ Bu söz, Bâyezîd Bistâmî'ye aittir. Sözü Kuşeyrî “men lem yekün lehü üstâzün, fe imâmühü eş-Şeytan” (üstadı olmayanın imamı/önderi şeytandır) şeklinde nakletmektedir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2/574.

⁷⁴ İbn Hâldûn, *Şifâu's-Sâil*, 174-178; Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib*, 12/293-307.

⁷⁵ Burada şunu belirtmek gerekir: Gerek Şâtîbî'nin gerekse İbn Abbâd er-Rundî'nin yaşadığı sırada Dâvud-ı Kayserî (öl. 751/1350), Bahâeddîn Nakşebend (öl. 791/1389), Bedreddîn Simâvî (öl. 823/1420) ve Hacı Bayram Veli (öl. 833/1430) gibi birçok ünlü sûfî mevcuttu. Bunların Mağrib bölgesinde isimlerinin duyulmamış ve tanınmamış olmaları zor gözükmektedir. Sanırım İbn Abbâd hem terbiye şeyhinin hem de böyle bir şeyhin terbiyesi altında sabır ve sebât gösterecek sâliklerin azlığına dikkat çekmek istemiştir. Nitekim sözlerinin devamında, terbiye şeyhine ihtiyaç duyan kimselerin izlemesi gereken yol ve usulü açıklarken; talibin salihlerle birlikte bulunmasını, bu yolun yolcularının eserlerinde müttali olduğu tavsiyeleri hayatında tatbik etmesini ve onların ahlakıyla ahlaklanmaya gayret etmesini önermekte, böyle yapması halinde Cenâb-ı Hakk'ın, karşısına kendisini terbiye edecek mürşidleri müyesser kılacağını haber vermektedir. Bk. İbn Hâldûn, *Şifâu's-Sâil*, 180.

⁷⁶ İbn Hâldûn, *Şifâu's-Sâil*, 178-181.

arasında mekik dokumamalıdır.⁷⁷ Şayet talib bu samimiyetle yola koyulursa, Cenâb-ı Hakk onu nefsinin eline bırakmayacak, ona halini ıslah edecek birilerini mutlaka musahhar kılacaktır. Bidayet kuldân; nihâyet Allah'tandır.⁷⁸

5. Terbiye şeyhini devre dışı bırakarak, selevin kitaplarını talim ve terbiye için yeterli görenler iki yönden hata etmişlerdir: Birincisi, henüz yolun başında olan bu kimseler, her şeyden önce sülûk için gerekli olan kast ve niyetlerini tashih etmeyi ihmal etmişlerdir. İkincisi ise bu taife, terbiye şeyhi olmadan yol alan bu yolun yolcularının âdâbına aykırı davranarak, şeriatın sınırlarına riayet etmeyi de ihmal etmişlerdir.
6. Yalnızca terbiye şeyhine itimat ederek talim şeyhini gereksiz görenler de aynı şekilde iki açıdan hata etmişlerdir: Birincisi, bunlar bu yaklaşımla sülûk yollarını daraltmışlardır, oysa seyr u sülûk tariki bunların düşündüğünden çok daha geniştir. İkincisi ise bu grup, hasımlarını bu yola ilzam ederek, yani yalnızca terbiye şeyhine bağlanmalarına şart koşarak insanların, böyle bir arayışta ömürlerini heba etmelerine sebep olmuşlardır. Hâlbuki yukarıda ifade ettiğimiz gibi; talib, bidayette hiç zaman kaybetmemeli, selevin sözlerinden ve eserlerinden yararlanmalı ve samimiyetle yola koyulmalıdır. Böyle yapması halinde Cenâb-ı Hakk, işlerini ıslah edecek, ahvâlini kemâle erdirecek bir mürşidi mutlaka karşısına çıkaracaktır.⁷⁹

3.2. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım el-Kabbâb'ın Şâtıbî'nin Mektubuna Cevabı

Şâtıbî'nin, tasavvufa dair ilminden istifade ettiği bir diğer şeyhi ise Mağribli âlim Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım b. Abdirrahman el-Kabbâb'dır. el-Kabbâb da er-Rundî gibi mektubuna hamdele ve salveyleyle başlar, daha sonra bu alanda söz söyleme ehliyetinin olmadığını, ancak sual sahibinin (Şâtıbî) hüsn-ü zannı ve Hakk'ın hatırını öne sürmesi sebebiyle buna mecbur kaldığını ifade ederek sözlerine tevazu ile başlar. İbn Kabbâb'ın konuyla ilgili görüşlerinin hulasası şöyledir:

1. Bu yolda seyr edenler için mürşid, tehlikeli çöllerde yol alan birinin kendisine rehber edinmesine benzer. Aksini iddia edenlerin: "Mürşide gerek kalmadan, yolun mahiyetini ve vasfını bilmek (yani kitaplardan öğrenmek) yeterlidir"

⁷⁷ İbn Hâldûn, *Şifâu's-Sâil*, 184.

⁷⁸ İbn Hâldûn, *Şifâu's-Sâil*, 188.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Abbâd er-Rundî, *er-Resâilü's-Suğrâ, li's-Şeyh İbn Abbâd er-Rundî*, (b.y.: y.y. ts.), 91-101; İbn Hâldûn, *Şifâu's-Sâil*, 189-190.

sözleri ise isabetli değildir. Zira tıp, usul, gramer vb. ilimleri ihtiva eden kitapları okumakla o alanda uzman olunamayacağı gibi, bir şeyhin terbiyesinden geçmeden bu yolda mesafe kat etmek mümkün değildir. Âlimlerin dediği gibi: "İlim, erlerin sadrında idi, sonradan kitaplara intikal etmiş olsa da anahtarı hala erbabının elindedir." Ayrıca bu alanın ıstılahları zahiri ilimlere nisbetle daha kapalı ve sembollerle ifade edildiği için, müşid olmadığında hataya düşmek daha tehlikelidir.⁸⁰

2. Selefin tasavvufa ve ahlaka dair eserleri içerik ve kapsam açısından ikiye ayrılırlar: Birincisi, tasavvufta makamlar, haller, havâtır,⁸¹ nefsin tehlikeleri ve bunlara karşı yapılması gerekenler... İkincisi ise nefsi ifsat eden hata ve kusurların tespitini yapmak, hastalıklarını tedavi etmek vb. nefis tezkiyesi ile ilgili hususlardır ki bunlardan hiç kimse müstağni değildir. Bu yüzden kendisine yol gösterecek bir müşid bulan kimsenin ona bağlanması, bulamayanların ise selefin kitaplarından istifade etmesi gerekir.⁸²
3. Nefsi mâlî ve arazî taallukattan kurtarmadan, bütün söz ve fiillerinin şerî hükümlerini bilmeden hâl ve makamların ardına düşmek ve ömrünü bu arayış içerisinde heba etmek de doğru değildir. Bu yüzden talib, öncelikle inancını ehl-i hakkın akidesine göre tashih etmeli, taklitten kurtulup tahkik derecesinde iman etmeli, sonra iç dünyasını tanzim ederek kalbini suizan, haset, kibir ve riya gibi manevi hastalıklardan arındırmalı, daha sonra şerî kuralları gözeterek dilini yalan, gıybet ve nemime gibi yasaklardan muhafaza etmeli ve her lahzada Cenâb-ı Hakk'ın murakabesi altında olduğunu düşünerek nefsini hesaba çekmelidir. Zahiri ve batni yönüyle bu denli meşgul olan bir talibin, zaten başka bir meşguliyeti kalmayacaktır.⁸³
4. Rivayete göre, büyük âlim Şeyh Ebû Muhammed el-Feşâlî, huzurunda tövbe etmek isteyenlere fakîh Ebû Muhammed Sâlih'i tavsiye eder ve tövbeden sonra başka herhangi bir şeyhe yönlendirmeye gerek duymazdı. Çünkü tövbenin ötesindeki alan (tasavvufun tahakkuk alanı) tehlikeli, öncüler/rehberleri ise pek azdır. Bu yüzden yeni tövbe edenlerin, fakihlere ve

⁸⁰ İbn Hâldûn, *Şifâu's-Sâil*, 197-199.

⁸¹ İbn Hâldûn, *Şifâu's-Sâil*, 200.

⁸² Venşerîsî, *el-Miyâru'l-mu'rib*, 12/293-307; İbn Hâldûn, *Şifâu's-Sâil*, 200-201.

⁸³ İbn Hâldûn, *Şifâu's-Sâil*, 200-202.

fıkhın zahiri hükümlerine taalluk etmeleri daha sağlıklıdır. Kaldı ki aslı ve temeli (yani itikadı ve fıkhı) tesis etmeden furuun inşa edilmesi sahih değildir. Bu yüzden talib, evvelemerde tasavvufun tahakkuk boyutuyla alakalı rivayetlerden uzak durmalı, Kuşeyrî ve Gazâlî gibi Ehl-i sünnet âlimlerinin gayb âlemine dair muğlak sözlerine kulak tıkamalı, zahidlerin bu alana dair eserlerini mütalaa edecekse de Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin eserleri gibi (tasavvufun tahalluk alanıyla ilgili) eserlerle iktifa etmelidir. Bütün bunlar, ulemanın hassasiyetlerinin bir tezahürüdür. Zira sûfilerin eserlerindeki gaybî bilgiler hafî ve muğlak olduğu için, mahiyetini ve hakikatini kavramaktan uzak olan avamın bunlarla ilgilenmesi kendilerine faydadan çok zarar verecektir.⁸⁴

Sonuç

Şâtibî'nin, tasavvufa, sûfilerin görüş ve uygulamalarına dair düşünceleri hakkında şunları söyleyebiliriz:

1. Şâtibî, tasavvufi konulara mesafeli duran fakihlerin aksine, birçok mesele hakkında yorum yapmıştır. Onun tasavvufa yaklaşımı toptan kabul ya da inkâr yönünde değil, yeri geldiğinde sorgulayıcı, yerine göre de savunucu bir pozisyonadadır.
2. Şâtibî, tasavvufî tecrübeyi, yani keşf ve ilhâmı külliyen inkâra gitmez, onun şiddetle karşı çıktığı husus, usule ve şerî delillere muhalif olduğu halde, keşf, ilhâm ve rüya gibi zanna dayalı bilgilerin dinin kendisiymiş gibi telakki edilmesidir. Onun düşüncesinde bu tür bilgilerin dini mükellefiyetle hiçbir ilgisi olmadığı gibi, bunların tamamı şeriat ölçüsüyle mukayyetirler ve bu ölçüye göre değerlendirilmeleri gerekir. Mubah kategorisinde bulunan bir takım işler hakkında ise mükâşefe sahibi kimselerin ulaştıkları bilginin gereğince amel etmeleri ve bir takım tedbirler almalarında bir sakınca görmez.
3. Şâtibî, tasavvufa ve sûfilere olan derin muhabbetine rağmen şeyhleri ve sûfileri masum görmez. Ona göre peygamberler dışında hiç kimse hatasız ve günahsız değildir.

⁸⁴ İbn Hâldûn, *Şifâu's-Sâil*, 200-203.

4. Ona göre kerametler tasavvufta azimet değil, ruhsattır, çünkü aslolan keramet değil, istikamettir. Bu yüzden yaşadığı dönemde istikametten ayrılmış, fakat kendilerini sûfîlere nispet eden kesimlere şiddetle karşı çıkmış ve maruz kaldığı bütün baskı ne tenkitlere rağmen onlarla mücadele etmekten geri durmamıştır.
5. Şâtıbî, manevi yolda kâmil bir mürşidin gerekliliği üzerinde dururken, şeyh bulmanın güç olduğu zamanlarda, kendisine yol gösterecek bir mürşid bulan kimsenin ona bağlanması, bulamayanların ise buluncaya kadar selevin kitaplarından istifade etmesini gerekli görür.

Kaynakça

- Az, Ahmet. *Nakşebendî-Hâlidiliğin Bir Kolu Olarak Haznevîlik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Şu 'abü'l-îmân*, 13 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîh*, 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Büyükbaş, Nazım. "Usulcü Olarak Şâtıbî'nin Tasavvuf Bilgi Teorisi Eleştirisi" *Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı-III (M. XII. - XIX. Yüzyıl Arası)*, ed. Teceli Karasu, Mahsum AYTEPE, 581-596, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2021.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Abbâd er-Rundî, *er-Resâilü's-Suğrâ, li's-Şeyh İbn Abbâd er-Rundî*, b.y.: y.y. ts.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*, 4 Cilt, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- er-Reysûnî, Ahmed-Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şâtıbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38/373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Hâldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*, 2 Cilt, Kahire: Dâru İhyâü'l-Kütübî'l Arabiyye, 1952.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe*, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Küçük, Hülya. "İbn Haldun ve Tasavvuf: Şeyh ve İlgili Diğer Kavramlara Farklı Bir Yaklaşım", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 1/2 (Temmuz 2016), 219-234.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şahîh*, 4Cilt, Kahire: Mektebetü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Nisâbü'rî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vasîf fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- Opus, Bahadır. *İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerhçiliği*, İstanbul: Kitâbi, 2022.
- Pekcan, Ali. "et-Tasavvufu'l-İslâmiyyi İnde'l-İmâm eş-Şâtıbî", (Yayınlanmamış Makale), 1-3.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-İ'tisâm*, 2 Cilt, Kahire: Dâru İbn Affân, 1992.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*, 6 Cilt, Kahire: Dâru İbn Affân, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1967.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmiü'l-Kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Venşerîsî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *el-Miyâru'l-Mu'rib ve'l-Câmiu'l Muğrib an Fetâva Ehli İfrikâyâ ve'l-Endülüs ve'l-Mağrib*, 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1981.
- Yaman, Ahmet. "Geleneğin Unuttuğu Yeni Zamanların İstismar Ettiği Bir Âlim: Şâtıbî", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13/ 25-26, (Aralık 2017), 257-277.