



**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHIYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

**Hakemli Dergi**

**Review of the Faculty of Divinity**

**Atatürk University**

**Yıl: 2003**

**Sayı: 19**

**Atatürk Üniversitesi**  
**İlahiyat Fakültesi - 25240/ERZURUM**

**Tel: 0442.2360951**

**Fax: 0442.2360953**

**e-mail: erilfak@atauni.edu.tr**

**Atatürk Üniversitesi**  
**İlâhiyat Fakültesi Dergisi**

**19/2003**

**DERGİNİN SAHİBİ VE EDITÖRÜ**

**Prof. Dr. Bahattin KÖK (Dekan)**

**YAYIN KURULU**

**Prof. Dr. Bahattin KÖK**

**Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ**

**Prof. Dr. Niyazi USTA**

**Doç. Dr. Ali Rafet ÖZKAN**

**Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK**

**Dizgi ve Tasarım**

**Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ**

**Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK**

**Kapak ve Baskı**

**Yılmaz GÜZELBOYACI**

**Hikmet ÖZDEMİR**

**Baskı Tarihi: Haziran 2003**

## **SAYI HAKEMLERİ**

Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI

Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN

Prof. Dr. Ahmet COŞKUN

Prof. Dr. Ali TOKSARI

Prof. Dr. Ali EROĞLU

Prof. Dr. Celal KIRCA

Prof. Dr. Davut YAYLALI

Prof. Dr. Hamza GÜNDOĞDU

Prof. Dr. Hüsrev SUBAŞI

Prof. Dr. İbrahim BAYRAKTAR

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ

Prof. Dr. M. Kemal ATİK

Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR

Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER

Prof. Dr. Mustafa BAKTIR

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Prof. Dr. Naci OKCU

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ

Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK

Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI

Doç. Dr. H. Ömer ÖZDEN

Doç. Dr. Orhan ATALAY

## İÇİNDEKİLER

**SAMERRA’NIN KURULUŞU..... 7**

PROF. DR. BAHATTİN KÖK

**HAT SANATINDA HAREKE VE NOKTALAMANIN TARİHİ  
SEYRİ..... 49**

YRD. DOÇ. DR. ABDULKADİR YILMAZ

**KUR’ÂN’DA PEYGAMBERLERİN İSMETİ..... 87**

YRD. DOÇ. DR. ZEKİ YILDIRIM

**EBÛ BEKR İBN EBÎ ŞEYBE VE BUHÂRÎ İLE İLİŞKİSİ: .... 119**

YRD. DOÇ. DR. NİHAT YATKIN

**İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE “HER YENİLİK  
BİD’ATTİR” HADİSİNE YAKLAŞIMLAR..... 141**

YRD. DOÇ. DR. MUHAMMED YAZICI

**KUR’ÂN ÖĞRETİM METOTLARI VE ÖĞRETİCİLİK  
VASIFLARI..... 193**

YRD. DOÇ. DR. MEHMET ADIGÜZEL

**TABERÎ TEFSİRİNDE ABDEST AYETİNİN YORUMU VE  
TABERÎ’NİN KONUYLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE  
BAZI MÛLÂHAZALAR..... 219**

YRD. DOÇ. DR. ABDÛLMECİT OKCU

<b>TANZİMAT'TAN CUMHURİYETE OSMANLI'DA FELSEFE ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>249</b>
<b>ARŞ. GÖR. EYÜP BEKİRYAZICI</b>	
<b>BELÂGAT'TA ER-RUMMÂNÎ .....</b>	<b>279</b>
<b>LÁSZLÓ TÛSKE- BUDAPEŞTE</b>	
<b>ÇEV.: OKT. DR. İSMAİL DEMİR-OKT. MUSTAFA KAYA</b>	

## SAMERRA'NIN KURULUŞU

Prof. Dr. Bahattin KÖK\*

### ÖZET

*Bu makalede, Samerra isminin kökeninden kısaca söz edildikten sonra Abbaslı halifelerinden, özellikle el-Mu'tasım döneminde Türk askerlerinden yeni bir ordu oluşturulmasıyla bağlantılı olarak Samerra kentinin kuruluş nedenleri konu edilmektedir. Öte yandan yeni bir başkent olarak kurulan kente verilen değer ve zaman içinde yapılan eserler hakkında kısa bilgiler verilmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** El-Mu'tasım, Samerra, Türk Askerleri.

### ABSTRACT

#### ***The Establishment of Sāmarrā***

*In this article, after giving a brief information about the origin of the name "Sāmarrā", the reasons of establishing the city of Sāmarrā will be explained, related to the construction of an army consisted of Turkish soldiers, particularly during the reign of al-Mu'tasım, one of the Abbasid caliphs. On the other hand, the value given to it as a capital and the constructions built there from that time will be explained, too.*

**Key Words:** Al-Mu'tasım, Sāmarrā, Turkish Soldiers.

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı.

Samerra, Bağdat'ın yaklaşık olarak 100 km. kuzeyinde, Dicle nehrinin doğu (sol) yakasında yer alan, çok kıymetli tarihi eserlerin bulunduğu bir yerleşim birimidir. Kimi kaynaklarda, Samerra ile Bağdat arasındaki mesafe 30 fersah olarak belirtilmekte ise de<sup>1</sup>, bu bilginin yanlış olduğu hususunda kuşku yoktur. Samerra, Bağdat'la Tikrit arasındaki yolun tam ortasında bulunan bir şehir olup<sup>2</sup> bugün idarî yönden Bağdat iline bağlı bir ilçe olarak eski görkemini bütünüyle geride bırakmış sönük bir yerleşim merkezidir. Günümüzde Samerra'ya, Bağdat'tan trenle iki, otobüs ve diğer kara araçlarıyla ise bir buçuk saatten daha az zamanda gidilmektedir.

Samerra'da, günümüze değin gelebilen tarih kalıntıları, burasının, Abbasîler döneminin altın çağının sonlarına doğru en zengin ve parlak bir şehir olarak kurulduğunu ve çok pahalıya mal olduğunu ortaya koymaktadır<sup>3</sup>.

Yâkût el-Hamevî, özellikle birtakım şairlerin şiirlerinden de örnekler vererek Samerra adının değişik şekilleriyle ilgili bilgiler vermektedir. Adı geçen yazar, kaydettiği bu örneklerle söz konusu şehrin adının, "Sâmerrâ", Sâmerâ, Surre Men Ree, Surre Men Râ, Surre Men Râ', Surre Men Reâ" ve "Sâe Men Reâ"<sup>4</sup> tarzında değişik söylenişlerini kaydetmiştir. Yine onun belirttiğine göre Samerra, Hz.

---

<sup>1</sup> Yâkût el-Hamevî, Yâkût b. 'Abdillâh Ebû 'Abdillâh Şihâbuddîn, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, 1957, III, 173.

<sup>2</sup> İbnu Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut, 1968/1972, I, 42, 174; el-Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd, *Âsâru'l-Bilâd ve Ehbâru'l-'Ibâd*, Dâru Sâdir, Beyrut, tsz., s. 385; H.Viollet, "Samerra" md., *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1976, X, 144.

<sup>3</sup> H.Viollet, a.g.md., X, 145.

<sup>4</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 173.

Nuh'un oğlu Sam adına kurulan bir yerleşim merkezi olup Farsça olarak "Sam Rah" adıyla söylenerek ona nisbet edilmiştir<sup>5</sup>. Yâkût, bu konuda İbrahim el-Cüneydî adındaki bir kişiden, bu şehri, Hz. Nuh'un oğlu Sam'ın kurduğunu ve orada yaşayanlara bir kötülük gelmemesi için Yüce Allah'a yakarıştaki bulunduğunu ifade etmektedir<sup>6</sup>. El-Mes'ûdî'nin aşağıdaki rivayeti, bu hususa, göz ardı edilmeyecek ölçüde bir açıklık getirmektedir:

Abbasî Halifesi el-Mu'tasım billah, şehir kuracağı bir yer aramak üzere Bağdat'tan çıkarak Samerra denilen yerleşim merkezine gelince orada Hıristiyanlara ait basit bir manastır görür ve oradaki görevlilerden birine bulunduğu bu yerin adını sorar. Sorulan kişi, adı geçen halifeye, burasının, "Samerra" diye bilinen bir yer olduğunu söyler. El-Mu'tasım, "Samerra ne demektir?" diye bir soru yöneltince, manastır görevlisi kişi, "Biz burasını, öncekilerin kitaplarında ve eski milletlerin bize değin ulaşan bilgilerinde Hz Nuh'un oğlu Sam'ın kenti olduğunu görüyoruz" anlamında cevap verir. El-Mu'tasım yine bu kişiye, "Burası hangi bölgeye bağlı ve nereye nisbet edilir?" diye bir soru daha yöneltince, o zat, burasının Taberhan kesiminden olduğunu ve oraya dayandırıldığını belirtir<sup>7</sup>.

Yâkût, birtakım yazarların eserlerinden derlediği kıymetli bilgilerle Samerra adının nereden geldiği konusunda daha açıklayıcı bilgiler vermektedir. Onun verdiği bu bilgiler arasında, söz konusu şehre, Farsça olarak "Sâ-i Mürre" denildiği, bu tamlamanın ise, "hesap yeri", "üzerinde haraç bulunan" bir mekan anlamına geldiğini belirten

---

<sup>5</sup> Aynı k., III, 173.

<sup>6</sup> Aynı k., III, 174.

<sup>7</sup> El-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen 'Ali b. Hüseyin b. 'Ali, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1368/1984, IV, 54.

değerlendirmede bulunmaktadır<sup>8</sup>. Adı geçen müellif, bu konuyu Sasanlılar dönemine değin götürerek yine çeşitli rivayetlerden yararlanıp açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre Samerra, Rum hükümdarının, İran kırsasına vermekle yükümlü olduğu haracın getirildiği eski bir Fars kenti idi. Bunun kanıtı ise, söz konusu şehrin adını oluşturan kelimelerdir. Nitekim, “sâ”, haraç (el-itâve), “mürre” ise sayı adı anlamına gelmektedir ki, bunun daha açık olarak anlattığı mana, “Rum cizyesinin miktarının alındığı yer” demektir<sup>9</sup>.

Yine adı geçen müellifin eş-Şa’bî’den aktardığına göre, Hz.Nuh’un oğlu Sam, güzel ve görkemli bir görünüşe sahipti. O, Hz.Nuh’un gemiden karaya çıktıktan sonra Bâzebdâ’da kurup adına, “Semânîn” dediği bir köyde yazlar ve “Cühâ” denilen bir kesimde de kışlardı. Sam’ın Cühâ’dan Bâzebdâ’ya gidiş ve dönüş yolu Dicle nehrinin doğusundan geçmekteydi. İşte burası, bugün, “Sam’ın yolu” anlamına gelen “Sam Râh” olarak adlandırılmaktadır<sup>10</sup>. Öte yandan bu yazarın, yukarıda adı geçen İbrahim el-Cüneydî adındaki bir kişiden rivayet ettiği bir kayıta ise, Samerra’nın, Sam’a dayandırılan bir şehir olmayıp Hz. Nuh’un kurduğu ve halkına bir kötülük gelmemesi için dua ettiği bir yerleşim merkezi olduğu belirtilmektedir<sup>11</sup>.

Yâkût el-Hamevî, Samerra adının tarih içinde ortaya çıkan yukarıdaki değişik şekilleriyle ilgili, Muhammed b. Ahmed adındaki bir kişinin, nükte olarak nitelendirdiği aşağıdaki yorumuna yer vermektedir:

Bu şehir bayındır duruma gelince ona, “görenlerin sevinç

---

<sup>8</sup> Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 173.

<sup>9</sup> A.k., III, 173-174.

<sup>10</sup> A.k., III, 174; H.Viollet, a.g.md., X, 144.

<sup>11</sup> Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 174.

kaynağı” anlamında,“ سرورمن رأى “ adı verilmiş, daha sonra kısaltılarak “görenleri sevindirir” manasında “سرمن رأى” denilmiş, yıkılıp sönükleşince de , “onu görenler kötü bulur” ifadesini yansıtan, “سء من رأى” tarzında söylenmiş ve en sonunda kısaltılarak “Samerra” şekline dönüşmüştür<sup>12</sup>.

Samerra’yı başkent edinen Abbaslı halifelerinin sikkelerinde ise, Samerra’nın adının, yukarıdaki şekillerden biri olan, “Surre Men Reâ-  
onu görenler sevinir” biçiminde yazıldığı görülmektedir<sup>13</sup>.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız açıklamalar iyice incelendiğinde, Samerra adının nereden geldiğini kesin olarak ortaya koymanın güçlüğü açıkça görülmektedir. Gerçekten de, gerek Abbasîlerden önceki dönemlerde ortaya konulan şekilleri ve gerekse o sıralarda kullanılan biçimleri, bu isimlerden hemen hepsinin Samerra kelimesine dönüşebilecek bir benzerlikte olduğu görülmektedir. Bu bakımdan özellikle Yâkût el-Hamevî’nin üzerinde çokça durduğu Samerra ismiyle ilgili rivayet ve yorumlardan hareket ederek bu konuda kesin ve mantıklı bir sonuca ulaşılması gerçekten çok güçtür. Bununla birlikte es-Samerrâî, bu konudaki tarihi rivayetler çok değişik olsa da, Samerra adının, Abbasî halifesi el-Mu’tasım’ın, burada bir kent kurmasından önce de bulunduğunu, “Surre Men Reâ” ve benzeri isimlerin, eskilerinin şekillerine dayanılarak Abbasilerce verilmiş olabileceğini ileri sürmektedir<sup>14</sup>.

Biraz önce adı geçen yazarın belirttiğine göre, Samerra’nın kalıntılarıyla ilgili olarak yapılan ilmî ve arkeolojik araştırmalar, bu

---

<sup>12</sup> Bu konuyla ilgili olarak bkz. a.k., III, 174.

<sup>13</sup> H.Viollet, a.g.md., X, 144.

<sup>14</sup> Es-Sâmerrâî, Yûnus eş-Şeyh İbrahim, *Delîlu Sâmerrâ*, Matba’atu Dâri Menşûrâti’l-Basrî, Bağdat, tsz., s. 9.

kentin tarih öncesi dönemlerden beri bir yerleşim birimi bulunduğunu göstermektedir. Asrımızda, burada yapılan kazılar sonucu ortaya çıkarılan bir kabristandaki sırlı çanak-çömlekler, bu mezarların geç ya da Yeni Taş dönemlerine değin çıktığını ortaya koymaktadır. Bu çanak-çömleklerin bir çeşidi, belki de tarih öncesi dönemlerde yaşayan İnan asıllı insanlara dayanmaktadır. M.Ö. 5000-4500 yıllarına kadar çıkan bir kabristan bize, o dönemin, Yeni Taş devrini izleyen bir çağa denk geldiğini göstermektedir. Söz konusu bu şehirde ortaya çıkarılan tarihi eserler bunlardan ibaret olmayıp dikkat çekici, çeşitli desenlerle süslü, pişmiş topraktan yapılmış bir oyuncak, geniş ve yayvan yüzüklerin ilk örnekleri gibi birtakım nesnelere de yine bu kazılar sonucu gün yüzüne çıkarılanlar arasında yer almaktadır<sup>15</sup>.

Ahmed Sûse de Samerra'da yapmış olduğu kazı çalışmaları sonunda, burada yine tarih öncesi dönemlere değin çıkan birtakım çanak-çömlekler bulmuştur. Elde edilen bu tarihi eserler de el-Melviyye adıyla tanınan minarenin yakınlarında bulunan aynı cinsteki eserlerin tıpkısını yansıtmaktadır. Burası Samerra'nın güneyine düşen, Dicle nehri üzerindeki bir tepe olup Asur kitabelerinde ve Babillilerce değişik adlarla anılan bir yerdir<sup>16</sup>.

Yalnız el-Mu'tasım ve onun yakın devlet adamları Samerra'nın özellik ve güzelliklerini keşfetmiş değillerdi. Bu tarihten çok önceki dönemlerde Sasanlılar Devleti, söz konusu kentin değerini anlayarak orada Sûmîr adıyla anılan bir korunak yaptırmıştı. Bu konuda onların özellikle Romalılarla yaptıkları çok sayıdaki savaşlarda, Kisraların el-Kâtûl'una da yakın oluşu dolayısıyla Samerra büyük bir değer

---

<sup>15</sup> A.k., s. 8.

<sup>16</sup> A.k., s. 8.

taşıymaktaydı<sup>17</sup>. Es-Sâmerrâî, Yâkût'un ve öteki yazarların görüşlerine katılmayarak Samerra adının belki de biraz önce geçen isimle ilgisi olduğunu ve günümüzdeki de ondan türemiş bulunduğunu yeğlediğini ileri sürüyorsa da<sup>18</sup>, onun bu kanaati uzak bir ihtimalden öteye geçmez.

Büyük Abbasî halifesi el-Mu'tasım'ın en mühim etkinliklerinden ve hizmetlerinden biri Samerra kentini kurmuş olmasıdır. Samerra'nın kuruluş sebep ya da sebeplerinin özünü Müslüman Arap tarihçileri, genellikle Türk askerlerinin Bağdat'ın cadde ve sokaklarında at koşturup yaşlı, kadın, çocuk ve özürlü kimselere çarparak onların yaralanmalarına, belki de ölmelerine yol açmalarından dolayı halkın gittikçe artan yakınmalarına bağlamaktadırlar. Bununla birlikte konu derinlemesine araştırılıp incelendiğinde, el-Mu'tasım döneminde, Abbaslı Devleti'nin başkentinin değiştirilmesiyle ilgili birden çok sebebin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Samerra kentinin kurulmasında etken olan olayları ayrı ayrı incelemenin konuya daha sağlıklı bir açıklık getireceğini düşünmekteyim.

Ünlü Abbasî halifesi Harun er-Reşîd (170-193/786-809)'in oğlu el-Mu'tasım Ebû İshak Muhammed, h.178 ya da 179 yılında Bağdat'ta dünyaya geldi. Annesi, Kûfe halkından Şebib'in kızı Mârîde adında bir Türktü. Ağabeyi el-Me'mûn (198-218/813-833)'un Tarsus'ta vefat etmesi ve yine onun veliaht tayin etmesi üzerine kendisine, 12 Recep 218/3 Ağustos 833 yılı Cuma günü bey'at edilerek halife oldu. Bu tarihten yedi hafta sonra başkent Bağdat'a

---

<sup>17</sup> A.k., s. 9.

<sup>18</sup> A.k., s. 9.

geldi<sup>19</sup>. Allah'ın adını kendi adına ekleyen ilk halife odur. Mühürünün üzerinde “الله ثقة أبي إسحاق بن الرشيد و به يؤمن” (Allah, er-Reşid'in oğlu Ebû İshak'ın güvencesidir ve ona inanmaktadır)” cümlesi yazılı bulunmaktaydı<sup>20</sup>.

İşte sözü edilen büyük Abbasî Halifesi el-Mu'tasım'ın Samerra şehrini kurup başkent edinmesinde, aşağıda belirtmeye çalışacağımız sebeplerin yol açtığı anlaşılmaktadır.

### **1. Sayıları Gittikçe Artan Türklerden ve Öteki Unsurlardan Oluşan Askerlere Bağdat'ın Dar Gelmesi ve Bu Yüzden Halkın Yakınması:**

El-Mes'ûdî'nin belirttiğine göre Abbasî halifesi Ebû İshak Muhammed el-Mu'tasım, Türklerden oluşturduğu ordu birliğini ileri gelen tüm dostlarına, yakın adamlarına ve danışmanlarına karşı yeğlemektedir<sup>21</sup>. Bu konuyla ilgili olarak Abdulaziz ed-Dûrî de, söz konusu hükümdarın Türk askerlerine büyük çapta yer verip en çok onlara güvendiğini belirtmektedir<sup>22</sup>. Bununla birlikte Abbâsî

<sup>19</sup> Bkz. el-Ya'kûbî, Ahmed b. İshak b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Dâru Sâdir-Dâru Beyrut, Beyrut, 1379/1960, II, 471; İbnu 'Abdî Rabbihi, Ebû 'Umer Ahmed b. Muhammed el-Endelusî, *Kitâbu'l-'İkdî'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn ve İbrahim el-Ebyârî, el-Kahire, 1385/1965, V, 120-121; es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Târîhu'l-Hulefâ*, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Mısır, 1371/1952, s. 333-340; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut, 1390/1970, VII, 351; Zeki Muhammed Gays, *et-Târîhu's-Siyâsî li'd-Devleti'l-'Abbâsiyye*, Bağdat, 1385/1965, s. 55-57 (Basılmamış ders notları).

El-Me'mûn'un, ölmeden önce oğlu Abbâs'ın yanında, kardeşi el-Mu'tasım'ın halife olmasını salık verdiği belirtilmektedir. Bkz. İbnu'l-Verdî, Zeynuddîn 'Umer, *Tetimmetu'l-Muhtasar fî Ehbâri'l-Beşer*, nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî, Beyrut, 1389/1970, I, 330; Mahmûd Şâkir, *et-Târîhu'l-İslâmî*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1407/1987, V, 219.

<sup>20</sup> İbnu Abdî Rabbihi, a.g.k., V, 121. Es-Suyûtî ise mühürünün üzerinde أحمد الله الذي ليس كمثلته شيء cümlesinin yazılı olduğu belirtilmektedir. Bkz. es-Suyûtî, a.g.k., s. 337.

<sup>21</sup> Bkz. el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 52.

<sup>22</sup> Ed-Dûrî, 'Abdulaziz, *el-'Asru'l-Abbâsî el-Evvel*, Matba'atu't-Tefeyyud el Ehliyye, Bağdat,

ordusunda Türk askerlerinin varlığı el-Mu'tasım'dan önceki dönemlere değin çıkmaktadır. İkinci Abbasî Halifesi el-Mansur'dan başlamak üzere görülen Türk varlığı, ondan sonraki dönemlerde daha da kendini göstermeye başlamıştır. Nitekim et-Taberî'nin, h.170 yılı olaylarından söz ederken belirttiğine göre ülkemizdeki Tarsus kenti, bir Türk komutanı olduğu anlaşılan Ebû Suleym Ferec'in eliyle bayındır bir duruma getirilmiş bulunmaktaydı<sup>23</sup>. Yine adı geçen müellif, h.202 yıllarıyla ilgili bilgi verirken Haricilerden Mehdî b. 'Alvân el-Harûrî, aynı yılın şevval ayında ayaklanınca, İbrahim b. el-Mehdî, onun üzerine Ebû İshak b. er-Reşîd'i gönderdiği sırada, bu komutanın birliği içinde Türk askerlerinin bulunduğunu kaydetmektedir<sup>24</sup>. Ayrıca o, Haricilerle yapılan bu savaş sırasında, onlardan bir Arab'ın el-Mu'tasım'a yaptığı saldırıyı, bu araştırmamızda adı epeyce geçecek olan Türk emiri Ebû Ca'fer Eşnas'ın önleyerek efendisini kurtarmış olduğunu belirtmektedir<sup>25</sup>.

El-Mu'tasım'ın Türklere karşı beslediği, gösterişten uzak bu sevgi ve güvenin, kendisini gerçekten haklı çıkaran birtakım tutarlı sebepleri vardı. Bu konuyla ilgili olarak büyük İslam düşünürü ve yazarı el-Câhız, şu satırlara yer vermektedir:

Şunu söyleyeyim ki, ben de onların çok şaşılacak ve insanı hayrette bırakacak birtakım durumlarını gördüm. El-Me'mûn'un savaşlarından birinde, karargâhı yakınında, sağ yanda Türklere yüz kişi ve sol yanda başka askerlerden yüz kişi olmak üzere yolun iki

---

1363/1945, s. 228.

<sup>23</sup> Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, nşr. M. J. de Goeje, Brill, 1879-1880, İntişârât-ı Cihân, Tahrân, tsz., X, 604.

<sup>24</sup> A.k., XI, 1017.

<sup>25</sup> A.k., XI, 1017.

tarafına sıralanmış atlılar gördüm. Bunlar, öğle vakti olduğu ve sıcak şiddetlendiği halde yine sıra durumunda dizilmiş el-Me'mûn'un gelmesini bekliyorlardı. Biraz sonra el-Me'mûn geldi. Bu sırada üçü ya da dördü dışında Türkler atlarının üzerindeydiler. Başka unsurlardan oluşturulan askerlerin ise, üçü ya da dördü dışındakiler yere serilmişlerdi. Bunun üzerine ben, bir arkadaşıma, "Bak başımıza gelene, ne şaşılacak iş! El-Mu'tasım'ın, onları iyi tanıdığı için çevresinde toplayıp ihsanda bulunduğundan şüphe etmiyorum" dedim<sup>26</sup>.

İşte bu disiplin ve anlayışlardır ki, Emevîlerin son dönemlerinden başlamak üzere Abbasiler zamanında, Türklerin gittikçe artan oranda İslam ordularında görev aldıklarını görüyoruz. Bir kısmı mevsuk sayılmasa da, Hz.Peygamber'in Türkler hakkındaki hadisleri<sup>27</sup>, bu konuda pek çok Arap düşünürünün kanaatleri ve ilerideki sayfalarda belirtmeye çalışacağımız daha başka sebepler, büyük Abbasi halifesi el-Mu'tasım'ı, orduya yeni bir kan, yeni bir ruh ve yeni bir heyecan kazandırmak için Türklerle sarılmaya yöneltmiştir. Öte yandan, kendisini bekleyen içte ve dıştaki büyük olaylar, ancak güçlü ve o nispette düzenli bir ordu sayesinde göğüslenebilirdi.

El-Mu'tasım dönemine değin Abbaslı ordusunda görev yapan bu Türk askerlerinin sayısı henüz çok azdı. Onların söz konusu devletin güvenlik güçleri arasında hatırı sayılır bir duruma gelmeleri bu halife ile başlamıştır. Ebû İshak Muhammed, yiğit, atılgan, güzel huylu, ileri

---

<sup>26</sup> El-Câhız, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988, s. 76. Ayrıca bkz., Zekeriya Kitapçı, *Ortadoğu'da Türk Askerî Varlığının İlk Zuhuru*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987, s. 52.

<sup>27</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Zekeriya Kitapçı, *Hz.Peygamber'in Hadislerinde Türk Varlığı*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 8, 42, 88-99 vd.

görüŖlü, ağır baŖlı ve cömert bir hükümdar olarak tanınmaktaydı. İslâm'ı ve Müslümanları korumak hususunda büyük gayretler gösterirdi. Onun döneminde devletin bütün yolları güvenli bulunuyordu<sup>28</sup>. Bütün bu nitelikleri itibariyle dayıları gibi askeri özelliklere ve yeteneklere sahip olduğu anlaşılan halifenin, devleti ayakta tutacak ve düşmanlarına göz açtırmayacak vasıftaki kimselerden güçlü bir ordu oluşturması tabii karşılanmalıydı. Ne var ki, el-Mu'tasım'ın, oluşturduğu bu ordu sayesinde gerek içte ve gerek dışta elde ettiği büyük başarılarını göz ardı eden, özellikle günümüz Arap tarihçilerinin hemen hepsi, onun Türklerden asker edinmesini bağışlanamaz bir hata olarak saymaktadırlar. Onlar, bu halifenin, Türkleri tüm yakınlarından ve danışmanlarından üstün tutarak daha sonraları devletin çökmesine yol açacak bir siyaset güttüğünü ileri sürmektedirler. El-Mu'tasım'ın Türklere dayanıp Arapları ve İranlıları uzaklaştırmasıyla kendisi ve devleti hakkında en büyük suç işlediğin savunan bu tarihçiler<sup>29</sup>, özellikle el-Mütevekkil (232-247/847-861)'den sonra Abbasî Devleti'nin, sırtındaki yükü taşımaya yetecek nefesinin kalmadığını nedense hiç söz konusu etmezler.

Öte yandan yine biraz eskilere gidilecek olursa Harun er-Reşid döneminde Arap ve İranlı askerler, ordudaki güç dengesini kendilerinden yana çevirmek için aralarında kıyasıya bir yarışa girmişlerdi. El-Emin (193-198/809-813)'in öldürülmesinden sonra Arapların ağırlıkları sona erip İranlıların üstünlükleri ön sıraya çıkınca artık Abbaslıların dıştaki başarıları görünmez olmuştu. İşte bu yüzdendir ki, el-Mu'tasım, daha iktidara gelmeden önce bu gerileme ve çöküşü durdurmak için çareler düşünmeye başlamıştı. El-Me'mûn,

---

<sup>28</sup> Bu hususta bkz. Zeki Muhammed Gays, a.g.k., s. 55.

<sup>29</sup> Bkz. a.k., s. 55-56.

nasıl kendi yakınları olan İranlılara dayanarak devletin başına geçti ise, o da, dayılarının soyundan gelen Türklerin, savaş sanatıyla ilgili özelliklerini de en iyi şekilde bildiğinden, onlara dayanmanın doğru bir davranış olduğunu anlamıştı. O, el-Emin'in öldürülmesinden sonra İranlıların saldırılarından kendisini koruyup hayatını güvence altına alabilmek için Türklere yanaşmanın bir kurtuluş yolu olduğunu kestirmişti<sup>30</sup>. Öte yandan halifenin, medeniyet nimetlerinin tadına alışmış ve askerlik mesleğine bütünüyle yabancılaşmış Araplara da artık güveni kalmamıştı<sup>31</sup>.

El-Mu'tasım, Türklere olan yakınlığı bir yana, onların gerçek anlamda asker olmaları dolayısıyla devleti için gerekli olduklarını herkesten daha iyi kavramıştı. El-Câhız'ın belirttiği gibi, Türklerin ok atmadaki ustalıkları, atla bütünleşmeleri, kementlerinden kimsenin kurtulamayacağı<sup>32</sup> ve onların at üzerinde geçen hayatlarının oturarak geçirdikleri yaşayışlarından daha çok olduğu<sup>33</sup> şeklindeki halleri, onun bilmediği hususlar değildi. Türklerin, öteki milletlerden olan insanlardan bir kat daha fazla yol kesebilecekleri<sup>34</sup>, kadınlarının, erkekleri gibi oldukları, hayvanlarının bile kendilerine benzeyen özellikler taşıdığı<sup>35</sup> ve ruhî güçlerinin bedeni kuvvetlerinden daha çok bulunduğu<sup>36</sup> tarzındaki kanaatler söz konusu halifenin gönlünde yatan asker tiplerini canlandırıyordu.

---

<sup>30</sup> Bu konuda bkz. Curcî Zeydân, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*, çev. Zeki Megamiz, nşr. İlyâs, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1329, I, 294.

<sup>31</sup> A.k., I, 295.

<sup>32</sup> El-Câhız, a.g.k., s. 67.

<sup>33</sup> A.k., s. 68.

<sup>34</sup> A.k., s. 68.

<sup>35</sup> A.k., s. 77.

<sup>36</sup> A.k., s. 79.

Türkler, o sıralarda, yukarıda belirtildiği üzere, savaşçılık, yiğitlik, atılganlık ve daha başka üstün nitelikleriyle biliniyor, ayrıca yokluklara karşı dayanıklı olarak tanınıyorlardı. Bu sebeple el-Mu'tasım, Irak'ta, güçlü, boylu poslu ne kadar Türk kölesi genç varsa onları sahiplerinden satın aldığı gibi, Türkistan'dan da, onların başka soydaşlarını getirtmişti<sup>37</sup>. O, Türklerden ordu kurarken, yalnız satın almakla ve kendisine hediye edilmekle yetinmeyerek onların emir ve şehzadelerinin, yanına gelip yerleşmeleri için de özendirici çarelere baş vurmıştı<sup>38</sup>. Abdulaziz ed-Dûrî, "Belki de söz konusu halifenin annesinin Türk olması onun bu milleti yakından tanımasına yardım etmiştir"<sup>39</sup> demektedir. Adı geçen yazarın bu görüşünün doğru olmaması düşünülemez. Gerçekten de onun bir yanının Türklere dayanması, onlara karşı en azından bir sevgi beslemesine vesile olmuştur. Öte yandan askeri nitelik ve yetenekleriyle tanınan el-Mu'tasım, ülkesini tehdit etmekte olan büyük olayları göğüsleyip üstesinden gelebilecek belli sayıdaki askeri gücün ancak Türklerden oluşabileceğini görmüştür.

Bu konuyla ilgili olarak belirtmek gerekir ki, el-Me'mûn'un Horasan'dan Bağdat'a geçmesinden sonra Horasanlılarla Abbasîler arasındaki ilişkilerin kötüleşmesi devletin bünyesinde sarsıntı meydana getirmiş olduğundan, yeni ve yıpranmamış bir unsurun ordudaki dengeyi sağlaması kaçınılmaz bir zorunluluk olarak ortaya çıkmış bulunuyordu. Bu olaya bir de el-Me'mûn'un, Sehloğullarını cezalandırması eklenince, ortaya çıkan hoşnutsuzluklar, halife adayı durumunda bulunan Ebû İshak'ı, daha o zaman birtakım çareler

---

<sup>37</sup> Curcî Zeydân, a.g.k., I, 295.

<sup>38</sup> A.k., I, 297.

<sup>39</sup> Bkz., ed-Dûrî, a.g.k., s. 228.

aramaya yöneltmişti<sup>40</sup>. Gerçekten de o, biraz önce sözü edilen her iki kanadın da, devletin altından kalkamayacağı sürtüşmelere yol açacak duruma geldiğini gördüğünden, artık onlara güveni kalmadığı için Abbasoğulları yönetiminin sürekliliğini sağlayabileceğine inandığı ordunun Türklerden oluşturulmasının en kestirme yol olduğunu düşünmüştü.

İşte bütün bu sebeplerden dolayı el-Mu'tasım, daha halifelik makamına oturmadan çok önce Türk askerlerini kendince oluşturulan özel birliğine almış bulunuyordu. Nitekim o, daha ağabeyi el-Me'mûn hayatta iken ve özellikle mühim bölgelerin genel valiliklerine getirildiği sıralarda köle kökenli 4000 Türk'ten oluşan bir koruma birliği kurmuştu<sup>41</sup>.

Söz konusu Abbasî halifesi, el-Me'mûn'un ardından devlet kuşu başına konunca, yukarıda belirtilen Türk askerlerine ek olarak biraz sonra açıklamaya çalışacağımız kesimlerden de satın aldığı kölelerle özel koruma birliğini daha da güçlendirdi<sup>42</sup>. Yine belirtildiğine göre el-Mu'tasım, Türk kölelerini sahiplerinden parayla satın alıp onları özel birliğine katmayı çok arzu etmekteydi. Halife, onları, ipekli elbise, altın yaldızlı, sırmalı kuşak, kemer, kolye, sırmalı kılıç askısı gibi pahalı uniformalarla kuşatarak diğer askerlerden ayrı, ayrıcalıklı ve herkesin dikkatini çeken bir duruma getirdi<sup>43</sup>. Böylece onlar, İslâm'ın yardımcıları, ağırlığı olan ordusu, halifelerin koruyucuları, sığınakları,

<sup>40</sup> Bu konuda bkz. Ebû'l-Fidâ, 'Imaduddîn İsmâ'îl, *el-Muhtasar fî Ehbârî'l-Beşer*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., II, 23; İbnu Şâkir, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kutubî ed-Dimeşkî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, nşr. İhsân 'Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut, 1974, II, 237.

<sup>41</sup> El-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 53; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1397/1977, II, 81.

<sup>42</sup> P.M.Holt, Ann. K. S. Lambton ve Bernard Lewis, "Abbasi Hilafeti" md., *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. Hamdi Aktaş, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1989, I, 135.

<sup>43</sup> El-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 53; A. Cevdet Paşa, a.g.k., II, 81; Curcî Zeydân, a.g.k., I, 295.

sağlam kalkanları ve iç gömlekleri olmuşlardı<sup>44</sup>. Bu sebeple söz konusu halife, iktidara geldiği sırada Türkler onun en büyük dayanağı ve yardımcısı konumunda bulunuyorlardı<sup>45</sup>.

Diğer taraftan el-Mu'tasım, Mısır'ın Dimyat dolaylarındaki el-Havf denilen kesimden asker edinerek onlara, Batılılar anlamında, "el-Meğâribe" adını verdi. O, bununla da yetinmeyerek Semerkant, Uşrûsene, ve Fergana bölgelerinden de asker toplatarak onlara da Ferganalılar manasını ifade eden, "el-Ferâğine" adını koydu. Bütün bu askerler, onun özel birliği arasında yer aldıkları gibi, kendinden sonra da aynı görevleri üstlenmeye devam ettiler<sup>46</sup>. El-Mes'ûdî, yukarıda geçen ve Mağripliler adı verilen askerler arasına Yemenlilerle Kayslıları da sokmakta ise de, bunların sayı bakımından seslerini duyurabilecek bir ağırlıkta olmadıkları anlaşılmaktadır<sup>47</sup>.

Bütün bunların başında Sünnet Ehli'nin Hanefî kolunu seçmiş bulunan bu askerlerin, mezhep çatışmalarından uzak, birtakım hiziplere ve siyaset olaylarına karışmamış, yalnız halifeden ve devletten yana bir bağlılık sergileyeceklerini düşünen el-Mu'tasım, ordu içindeki dengenin Türklerde olmasını arzu etmiştir. Nitekim bu Türk askerlerinin, halifenin çağrısından başkasına kulak vermemeleri devletin işini de kolaylaştırıyordu. Bunlar, kendi ülkelerinden uzak bir yerde ve henüz kendilerine yabancı bir çevre ve bir devlette görev üstlenen kimselerdi. Bu Türklerin büyük bir bölümü, halifenin eliyle sahiplerinden parayla satın alınıp hürriyetlerine kavuşturulmuşlardı.

<sup>44</sup> El-Câhız, a.g.k., s. 85.

<sup>45</sup> Curcî Zeydân, a.g.k., I, 295.

<sup>46</sup> İbnu'l-Esîr, 'Izzuddîn 'Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-Târîh*, nşr. Carolus Johannes Tornberg, Brill,

1867 / Dâru Sâdır, Beyrut, 1402/1982, VI, 452; A. Cevdet Paşa, a.g.k., II, 81.

<sup>47</sup> El-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 53.

Bu bakımdan yeni efendilerini babaları gibi görüyor; bu sebeple onun buyruklarını eksiksiz yerine getirmeye çalışıyorlardı. Belirtilen durumları dolayısıyla, ne Arapların ve ne de İran kökenli kimselerin onları kendi yanlarına çekmeleri mümkün değildi. Aslında, daha sonra da görüleceği üzere bu kesimlerin, Türklere olan düşmanlıklarının temelini, onların, efendilerinden ve devletten yana ağırlıklarını koymaları oluşturuyordu.

Öyle anlaşılıyor ki, ileri görüşlü bir kişi olduğu belli olan el-Mu'tasım, daha önce el-Emîn ve el-Me'mûn arasında yaşanan iç savaşa tanık olduğundan, bütünüyle halifeye bağlı ve sürekli olarak onun buyruğu altında bulunan, mezhep tartışmaları dışında kalan özel ve paralı bir birliğin gerekli olduğu gerçeğini çok önceden kestirerek akıllıca bir siyaset gütmüştür<sup>48</sup>.

İşte yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız düşünceler sonucunda büyük Abbasi Halifesi el-Mu'tasım'ın, özel, paralı asker sayısı birden bire 70 000 dolaylarına çıkmış bulunuyordu<sup>49</sup>. Birtakım kaynaklarda, sayısı belirtilen bu paralı askerlerin hepsinin Türkler olduğu ifade edilmekte<sup>50</sup> ise de, bu tespitin doğru olmadığı, yine kaynakların verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Bu yanlışlık belki de, paralı askerler içinde bir yandan etkinlikleri, bir yandan da devlet başkanına olan yakınlıkları dolayısıyla ayrıcalıklı bir birlik görünümü kazanan Türk askerlerinin, dostlarının gözünü dolduran, düşmanlarının ise gözüne batan durumlarından kaynaklanıyordu. Bu bakımdan, gerek el-Mu'tasım'a ve gerekse Türklere karşı kimselerin gözünde, paralı asker denilince yalnız Türkler canlandırılıyordu.

<sup>48</sup> Holt, Lambton, Lewis, a.g.md., I, 135.

<sup>49</sup> El-Kazvîni, a.g.k., s. 385; Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 175.

<sup>50</sup> A.k., III, 175.

El-Mu'tasım'ın oluşturduğu bu paralı birliğin, yukarıda belirtilen sayıya ulaşmasından sonra ilk Abbasi döneminde İslam ordularının çekirdeğini oluşturan İran asıllı Horasanlılarla Arap kökenli olan askerler yavaş yavaş azaltılarak büyük oranda ortadan kaldırıldılar. Abbasi ordusunda meydana gelen bu değişiklik, devletin siyasetinden yana mühim sonuçların oluşmasını sağlamıştır. Orduya kaydedilen askerler, hizmetlerinden dolayı kölelikten çıkarılarak hürriyetlerine kavuşturuluyor, halifenin sarayında yüksek makamlara getiriliyor ve hükümet içinde de kendilerine çeşitli görevler veriliyordu<sup>51</sup>.

Böylece eski ordunun yerine başka bir milletten yeni bir ordunun oluşturulması, bu nimetten yoksun kalan Arapları ve İranlıları gücendirdiği gibi aynı zamanda onların kıskançlık duygularını da harekete geçirdi. Öte yandan çeşitli mezheplere bölünmüş ve zaman zaman ırkçılık anlayışıyla, aralarında birtakım sürtüşmelere girişmiş bulunan her iki kesim de, varlıklarını ortaya koyacak bir silahlı güçten yoksun kalmış bulunuyordu. Bu durum, onları ister istemez Türklere karşı düşmanca bir tavır takınmaya yöneltti. Öte yandan Mu'tezile mezhebini benimsemeyenlere karşı hoşgörüden uzak bir tutum sergileyen halifenin de bu durumların yaşanmasında payı vardı. Nitekim ağabeyinin siyasetini sürdüren el-Mu'tasım'ın, mezhep konusundaki bu olumsuz tavrı, yalnız Türklere karşı değil, bütünüyle devlete yönelik bir nefretin doğmasına yol açtı<sup>52</sup>. Bu yüzden her zaman el-Mu'tasım'ın şahsına karşı ortaya konulamayan bu tepki Türk ve Berberî askerlerine yönelik düşmanlık

<sup>51</sup> A. Cevdet Paşa, a.g.k., II, 81; Holt, Lambton, Lewis, a.g.md., I, 135.

<sup>52</sup> Bkz. Ebû'l-Fidâ, a.g.k., II, 33; A. Cevdet Paşa, a.g.k., II, 80; K. V. Zetterstéen, "Mu'tasım" md., İA, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, VIII, 748-749.

biçiminde kendini gösterdi.

Belirtmeye çalıştığımız bütün bu hususlar, Samerra şehrinin kurulmasında, hemen hemen tüm Arap tarihçilerinin üzerinde birleştiği temel bir sebebin ortaya çıkmasına yol açtı. Kaynaklarımızın birçoğunda yer aldığına göre Türk askerleri Medinetu's-Selâm (Bağdat)'ın cadde ve sokaklarında at sürdüklerinden kimi zaman kadın, çocuk, yaşlı ve özürlü kimselere birden çarpıyor ve belki de onlardan birtakımının ezilmesine sebep oluyorlardı. El-Kazvîni, daha da ileri giderek bu askerlerin, insanların namuslarına bile el uzattıklarını ileri sürmekle<sup>53</sup> olayı daha da abartmaya çalışmaktadır.

Türklerin at sürmeleri sonunda, yukarıda belirtildiği gibi bazı kimselerin ezilmesi üzerine bu askerlerden öldürülenler oluyordu. Kimi kaynakların anlatımına göre, bu kaba, geçimsiz askerler, belirtilen olaylara sebep oldukları zaman, el-Ebnâ denilen, Horasan ya da İran kökenli askerler, onları, yalnız düşürdükleri zaman atlarından indiriyor ve dövüyorlardı. Bu yüzden belki de onlardan ölenler bile oluyordu. Halk bu kavga ve gürültü yüzünden eziyet çekiyor, çeşitli sıkıntılarla karşı karşıya kalıyorlardı<sup>54</sup>. İşte yukarıda belirtilen olaylar sebebiyle Bağdat halkından birtakım kimseler el-Mu'tasım'ın karşısına çıkarak “Ya bunların bu eziyetlerine engel olursun, ya onları bizden uzaklaştırırsın ya da seher vaktinde yapılan beddualarla seninle savaşıyoruz” dediler. Halife, bu kimselerin yakınmalarına, “Onların Bağdat'tan uzaklaştırılması ancak benim de uzaklaşmamla mümkün

---

<sup>53</sup> Bu konuda bkz. et-Taberî, a.g.k., XI, 1181; el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 54; Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 174; İbnu'l-Esîr, a.g.k., VI, 452; el-Kazvîni, a.g.k., s. 358; İbnu Tağriberdî, Yûsuf b. Tağriberdî b. 'Abdillah, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısra ve'l-Kahire*, Dâru'l-Kutub, el-Kahire, 1383/1963, II, 233.

<sup>54</sup> Et-Taberî, a.g.k., XI, 1181; el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 54; İbnu'l-Esîr, a.g.k., VI, 452; A.Cevdet Paşa, a.g.k., II, 81.

olabilir; lâkin, ben onlara, yaptıkları bu eziyetleri bırakmalarını salık verir; böylece şikayet etmekte olduğunuz hususları giderebilirim” karşılığını verdi<sup>55</sup>.

Anlaşıldığına göre halifenin, askerlerine yaptığı tenbihler, ya gereği gibi yerine getirilmemiş ya da halkın onlara karşı düşmanlıkları sona ermediğinden, ne olursa olsun Bağdat’tan çıkarılmaları hususundaki ısrarları devam etmiştir. Bu sebeple yine birtakım kimseler hükümdarın karşısına çıkarak “Ya bizden uzaklaşsın ya da seninle savaşırız” deyince, o, “Benim 80 000 zırhlı askerim olduğu halde benimle nasıl savaşacaksınız?” sorusunu kendilerine yöneltti. Onlar da halifenin bu çıkışına karşılık olmak üzere, “Biz seninle seher vaktinin dualarıyla savaşırız” karşılığını verdiler. El-Mu’tasım, “İşte sizin söylediğiniz bu orduya karşı koyacak bir gücüm yoktur” diyerek kendiliğinden Bağdat’tan ayrılacağını söyler<sup>56</sup>. Böylece halife belirtilen bu rivayetlere göre bir bakıma Türklerin hatırı için Bağdat’ı terk etmeye razı olur.

Kimi kaynaklarda, bu konuyla ilgili olarak bir hikayeye de yer verilmektedir:

Ebû İshak Muhammed, bir Kurban ya da Ramazan bayramından dönerken önüne yaşlı bir adamın çıktığını görür. Koruyucu askerleri onu dövüp uzaklaştırmak isterlerse de halife onlara engel olur ve ona ne derdi olduğunu sorar. O kişi hükümdarın yüzüne karşı şunları söyler:

---

<sup>55</sup> Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 175; el-Kazvînî, a.g.k., s. 385; Hand Mîr (Emîr), Gıyâsuddîn b. Humâmiddîn el-Huseynî, *Habîbu’s-Siyer fî Ehbâri Efrâdi’l-Beşer*, nşr. Muhammed Debirsiyâkî, Tahran, 1353, II, 265.

<sup>56</sup> Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 175; İbnu Tağriberdî, a.g.k., II, 233; es-Suyûtî, a.g.k., s. 336.

Bizimle yaptığın bu komşuluğundan dolayı Allah sana iyilik vermesin. Bize komşu olup Türk kölelerinden bu kaba kimseleri getirip aramızda yerleştirdin. Bu yüzden bizim çocuklarımızı yetim, kadınlarımızı dul bıraktın ve adamlarımızı öldürdün<sup>57</sup>.

Halife el-Mu'tasım o kişinin söylediklerini dinledikten sonra sarayına girer, bu bilgiyi kaydeden müellifin belirttiğine göre, bir sonraki yılın aynı gününe değin onun herhangi bir bineğe binip dolaştığı görülmez. Ertesi yıl sarayından çıkıp bayram namazını kıldırdıktan sonra yeniden Bağdat'a dönmeyip bineğinin başını el-Kâtûl yönüne doğru çevirir ve bir daha da Abbasilerin bu başkentine geri dönmez<sup>58</sup>.

Bütün bu bilgilerin doğru olup olmadığı, saptırılmış bulunup bulunmadığı tartışılabilir. Bununla birlikte ortada tartışılması mümkün olmayan gerçek, Türk askerlerine karşı, gerek asker ve gerekse halk kesiminden gelen aşırı bir tepkinin bulunmasıdır. Kuşkusuz Türk askerlerinin Bağdat'ın cadde ve sokaklarında at sürmeleri ne inkar edilebilir ve ne de yadırganabilir. Yeri geldikçe belirtmeye çalıştığımız gibi her şeyden önce gerçek anlamda asker olan ve bu mesleği kendileri için bir hayat tarzı olarak seçmiş bulunan bu insanların birtakım temel özellik ve nitelikleri vardı. O dönemlerde yaşayan yazarların da benimsediği gibi Türk askerleri, bu mesleğin göz ardı edilemeyecek, yiğitlik, binicilik ve atıcılık şeklinde

---

<sup>57</sup> Et-Taberî, a.g.k., XI, 1181; İbnu'l-Esîr, a.g.k., VI, 452; Ayrıca bkz. İbnu Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed, *Târîhu İbni Haldûn (el-'İber)*, Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 1391/1971, III, 257.

<sup>58</sup> Bkz. et-Taberî, a.g.k., XI, 1181; İbnu'l-Esîr, a.g.k., VI, 452; el-Kazvîni, a.g.k., s. 385. İbnu Kuteybe söz konusu bayramın Ramazan bayramı olduğunu kaydetmektedir. Bkz. ed-Dîneverî, İbnu Kuteybe, *el-Me'ârif*, nşr. Muhammed İsmâ'il 'Abdullah es-Sâvî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, 1390/1970, s. 171.

özetlenebilecek nitelikleri yanında, halifeye ve devlete karşı bağılıkları aşırı bir kıskançlığın ve düşmanlığın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu askerlerin, Bağdat'ın dar sokak ve çarşılarında at sürmeleri konusunda bir şüphe yoktur. Bununla birlikte bu askerlerin, kimi kaynakların kaydettiği gibi halkı büyük çapta sıkıntıya sokacak ve daha da ileri giderek bir kısım insanların ölümüne sebep olacak ölçüde büyük olayların yaşanmasına yol açtıklarını kesin olarak kanıtlamak gerçekten çok güç görünmektedir. Gerçekten de hiçbir kaynak, ne çocuk, ne kadın, ne yaşlı ve ne de bir özürlü insanın bu askerlerin at koşturması sonunda öldüğünü ortaya koyacak canlı bir örnek verememektedir. Bununla birlikte Türk atlılarının zaman zaman birtakım kimselere çarparak onlardan bir kısmının yaralanmalarına sebep oldukları söylenebilir. Bu konuda, halkın haklı olduğu husus, aslında kalabalık olan nüfusa çok sayıda sürekli durumdaki askerlerin eklenmesi sonunda Bağdat'ın bu denli ağır yükü kaldıramamış olmasıdır. Bir yandan cadde ve sokakların darlığı ve bir yandan da meskenlerin yetersiz oluşu sebebiyle Bağdat halkı sıkıntı çekmeye başlamıştı.

Konu ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, özel ve sürekli statüdeki Türk askerinden oluşan birlikler, el-Mu'tasım'ın Bağdat'tan ayrılmasında çok etkili olmuşlardır. Öte yandan gerek Şii ve gerekse o sıralarda Hanbelî mezhebinin, hissedilir derecede etkisi altında bulunan Bağdat halkı, el-Me'mun'la başlayıp el-Mu'tasım döneminde de ağırlığı süregelen Mu'tezile mezhebinin hakim olduğu siyasete karşı idi ve bu konuda çok acımasız bir şiddet ortamı oluşmuştu<sup>59</sup>. El-Mu'tasım'ın karşısına çıkıp yakınarlardan bir kesimi belki de

---

<sup>59</sup> Bkz. Holt, Lambton, Lewis, a.g.md., I, 135.

mezheplerinin bir gereği olarak onunla bir bakıma mücadele ediyorlardı. Özellikle Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söylememekte direnip bu yüzden çeşitli işkencelere katlanmak zorunda kalan Ahmed b. Hanbel gibi büyük İslam bilginlerinin ve onların arkasındaki Sünnet Ehli mensubu Müslümanların gönüllerinde derin yaralar açan onun bu tutumuna karşı, onarılması imkansız bir kırgınlık meydana getirmişti<sup>60</sup>. Gerçekten de Abbaslı Devleti'nin büyük halifeleri arasında yer alan, gerek el-Me'mun ve gerekse kardeşi el-Mu'tasım'ın, Kur'an'ın yaratılmış olup olmaması (خلق القرآن) yüzünden İslâm bilginlerine karşı takındıkları tavır ve reva gördükleri işkenceler onların üstünlüklerine gölge düşürmüştür.

## 2. Abbasî Ordusundaki Dengenin Değişmesi:

Ordudaki Türk askerlerin artması ve onların kendi komutanlarının komutası altında toplanması, Arap ve İran kumandan ve askerlerine karşı bir çıkış niteliği taşımaktaydı. Onların, o sıralarda geçerli olan askerlik sanatına göre birtakım birliklere ayrılıp kendi komutanlarının yönetimi altında toplanmaları<sup>61</sup>, orduda öteden beri gelenekleşen Arap birlikleri ile Acem birlikleri arasındaki dengeyi korumaya yönelik Ebû Ca'fer el-Mansur'un siyasetine ters düşmekteydi. Nitekim halife el-Me'mun'un oğlu el-Abbas'ın kişiliğinde, el-Mu'tasım'a karşı başlayan ayaklanma, yitirdikleri mevkileri yeniden ele geçirmek isteyen eski askerlerin bir hareketi olarak ortaya çıkmış bulunuyordu. Kaynaklarımızda belirtildiğine göre, işte bu yüzden el-Mu'tasım Bağdat'tan çıkmak istemiştir<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Bu konuda bkz. es-Suyûtî, a.g.k., s. 310-312, 335, 341.

<sup>61</sup> Curcî Zeydân, a.g.k., I, 297.

<sup>62</sup> Gerçekten de Halife el-Mansur döneminde, özellikle Ebû Muslim el-Horasanî'nin etkin olduğu sıralarda, Arap askerleri ile İran askerleri arasında tutturulmaya çalışılan dengenin,

Ebû'l-Vezir Ahmed b. Hâlid'in anlattıklarına bakılırsa, söz konusu halife onu, 219/834 senesinde yanına çağırarak kendisine şunları söylemiştir:

Ahmed! Samerra denilen mevkide kuracağım bir şehir yerini benim adıma satın al; çünkü ben, bana karşı savaş açmış bulunan şu düşmanların (el-harbiyye) bir gürültü koparıp kölelerimi öldürmelerinden korkmaktayım. Eğer ben, bir ayaklanma hareketine girişecekleri hakkında bir kuşkuya kapılacak olursam, bu suretle, onların üstünde bulunacağımdan hem kara ve hem de deniz (nehir) yoluyla üzerlerine yürümem kolaylaşır<sup>63</sup>. Söz konusu halife adı geçen kişiye bu amaçla yüz bin dinar almasını söylese de, o, şimdilik beş bin dinar alacağını, daha çok para gerekirse adam gönderip kendisinden isteyeceğini ifade eder. El-Mu'tasım onun bu söylediklerini uygun bulunca Ahmed b. Hâlid adındaki kişi Samerra'daki işine koyulur<sup>64</sup>. Halifenin çok sağlam rivayetlere dayanan bu sözleri onun, ordu içinde en çok Türk askerlerine güvendiğini, onların güçlü bir duruma gelmeleri için büyük gayret sarf ettiğini ve her durumda onları korumakta olduğunu ortaya koymaktadır. El-Mu'tasım, ayrıca, Arap ve İran kökenli askerlerin kin ve nefretini üzerine çektiğinden onların, Türk askerlerine karşı topluca bir harekete girişeceklerinden endişe ettiğini de, yukarıdaki açık ifadeleriyle belirtmektedir.

El-Câhız'ın bir kaydına göre, o dönemlerdeki halifelik ordusu,

---

az da olsa bu ikincilerden yana ağır bastığı anlaşılmaktadır. Bu konuda bkz. ed-Dîneverî, Ebû Hanîfe, Ahmed b. Davud, *el-Ehbâru't-Tivâl*, nşr. 'Abdulmun'im Âmir, Bağdat, 1379/1959, s. 378-379; A.Cevdet Paşa, a.g.k., II, 32-33.

<sup>63</sup> Et-Taberî, a.g.k., XI, 1179-1180; Ayrıca bkz. İbnu'l-Esîr, a.g.k., VI, 451; Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 174; A. Cevdet Paşa, a.g.k., II, 81.

<sup>64</sup> Et-Taberî, a.g.k., XI, 1180. Ayrıca bkz. Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 174.

Horasanlılar, Türkler, Araplar, Mevâlî ve Ebnâ<sup>65</sup> denilen unsurlardan oluşmaktaydı. Bunlar arasında Türklerin ön sıraya çıkması öteki ordu birliklerinin kıskançlıklarına ve düşmanlıklarına sebep olmuştu. Nitekim el-Mu'tasım, kendi açıklamasıyla 80 000 zırlı özel askerî birliği olduğunu belirtmişti<sup>66</sup> ki, bunların hatırı sayılır bir bölümünü Türkler oluşturuyordu.

El-Mu'tasım döneminde, Türk askerlerinin, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bu denli etkinliklerine rağmen, kaynaklarımızda onların sayısı hakkında kesin bir bilgiye ne yazık ki, rastlamak mümkün olmamıştır. El-Mu'tasım'ın özel birliğini oluşturan Türk askerleri, ne Yâkût el-Hamevî'nin ileri sürdüğü gibi yetmiş bin<sup>67</sup> ve ne de el-Mes'ûdî'nin kaydettiği gibi dört bin idi<sup>68</sup>. Yine kaynaklardan öğrendiğimize göre, söz konusu halife, yalnız emirlik döneminde dört bin Türk gencinden oluşan özel bir askeri birlik kurmuştu<sup>69</sup>. Öte yandan o, halifeliğe gelmesinden sonra her yıl iki bin kişiyi satın alıp bu orduya eklediğine göre, 218-221 yılları arasındaki üç yıl içinde onun Türklerden oluşan özel birliğinin sayısı, altı bin atlının daha katılmasıyla on bin dolayında bir tümen düzeyine çıkarılmış olması gerekir<sup>70</sup>. Daha sonraları ise özellikle Samerra'ya yerleşince bu sayının gittikçe artarak ordu içindeki dengenin Türklerden yana ağır bastığını belirtmeye bile gerek yoktur. Yukarıda geçen “yetmiş bin” ifadesine el-Kazvîni açıklık getirerek bu sayının, devletin tüm kapıkulu

<sup>65</sup> Bkz. el-Câhız, a.g.k., s. 41.

<sup>66</sup> İbnu Tağrıberdî, a.g.k., II, 233.

<sup>67</sup> Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 174.

<sup>68</sup> El-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 53.

<sup>69</sup> A.k., IV, 53; Holt, Lambton, Lewis, a.g.md., I, 135.

<sup>70</sup> Ed-Dûrî, a.g.k., s. 229-230.

askerlerinin toplamı anlamına geldiğini<sup>71</sup> ortaya koymaktadır ki, yalnız bu rivayet bile el-Mu'tasım döneminde Türk askerlerinin hiçbir zaman belirtilen orana çıkmadığını göstermektedir.

### **3. Türklerin, Bağdatlılardan ve Öteki Askerî Unsurlardan el-Mu'tasım'a Yakınmaları:**

Yukarıda kısaca dokunulduğu gibi Türk askerlerinin Bağdat'ın cadde ve çarşılarında at sürmeleri sonunda birtakım kimselere çarpıp onların zarara uğramalarını bir bakıma bahane eden Ebnâ denilen asker kesimi, onları yalnız yakaladıklarında atlarından aşağı indirip dövüyorlar, yaralıyorlardı. Belki de bu yaralananlardan kimi askerler ölüyordu. İşte bu yüzden Türk askerleri de el-Mu'tasım'a bu durumu şikâyet ediyorlardı<sup>72</sup>. Gerek et-Taberî ve gerekse onun eserinden yararlanan İbnu'l-Esîr, Türklerin verdikleri bu kayıpları, "Onlar sürekli olarak peşi peşine kendilerinden öldürülen kimselerle karşılaşıyorlardı"<sup>73</sup> cümlesiyle belirtmektedirler. Belirtilen kaynakların verdiği bu bilgi, Bağdat halkından çok Türklerin zarara uğradıklarını ve kayıp verdiklerini göstermektedir. Öte yandan Türklerin, o sıralarda henüz diğer asker topluluklarını sındıracak bir çoğunlukta olmadıklarını gösteren bu durum, onların, yalnız hareketli olmaları yüzünden herkesin gözüne battığını anlatmaktadır. Bununla birlikte onların, belirtilen olaylar karşısında çoğu zaman sessiz kalmaları belki

---

<sup>71</sup> Bkz. el-Kazvîni, a.g.k., s. 385. İbnu Kesîr el-Mu'tasım dönemindeki Türk askerlerinin sayısını 20 000 olarak göstermektedir ki, belki de gerçeğe en yakın sayı da budur. Bu sayı, söz konusu halifenin son yıllarına doğru Türk askerlerinin ulaştığı miktarı yansıtmalıdır. Aslında konuyla ilgili kaynaklardaki bilgiler birleştirildiği zaman belirtilen sonuca ulaşmak güç değildir. Bkz. İbnu Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Umer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Mektebetu'l-Me'ârif, Beyrut ve Mektebetu'n-Nasr, er-Riyâd, 1966, X, 296.

<sup>72</sup> Et-Taberî, a.g.k., XI, 1181; Ayrıca bkz. İbnu'l-Esîr, a.g.k., VI, 451; A. Cevdet Paşa, a.g.k., II, 81.

<sup>73</sup> Et-Taberî, a.g.k., XI, 1181; Ayrıca bkz. İbnu'l-Esîr, a.g.k., VI, 452.

de, halifenin kendilerine olan güvenini sarsmak istememelerinden ileri gelmiş olabilir.

Abbasslı halifesi el-Mu'tasım, bütünüyle bağılıklarına güvendiği ve en büyük dayanağı olarak benimsediği Türk askerlerinin, yukarıdaki rivayete göre, birbiri ardından öldürülmeleri üzerine kendisine şikayette buldukları zaman gerçekten çok üzüntü duyuyordu. Türk askerlerine karşı takınılan bu tavır, halifeye, dozu gittikçe artan bir sıkıntı vermeye başlamıştı. Bu sıkıntının kaynağı, Bağdat halkının şikayetlerinden daha çok askerler arasında meydana gelen kavga ve gürültü idi. Daha önce de belirtildiği gibi, menfaat gemilerinin yara alıp batmaya yüz tuttuğu apaçık ortaya çıkan bu asker toplulukları, zaman zaman halkı da yanlarına alarak birtakım olumsuz davranışlar sergiliyor; belki de bu hareketleriyle ileride bir ayaklanmanın denemesini yapıyorlardı.

Açıklamaya çalıştığımız bütün bu olaylar sonunda el-Mu'tasım'ın Samerra kentini kurup orada yerleşmesine, Türk askerlerinin birinci sınıf konumuna gelip saraya hakim olmalarıyla diğer asker topluluklarının geride kalmalarının sebep olduğu söylenebilir<sup>74</sup>. Gerçekten de o sıralarda Bağdat'ta diğer paralı askerlerden hiç söz edilmezken Türkler üzerinde bu denli durulması, söz konusu halifenin döneminde halifelik ordusunun artık onlardan oluşturulması sürecine girildiğini gösterir. Son sebebi oluşturan kısımda da görüleceği üzere, Samerra şehri, hem halifenin ve hem de bu askerlerin rahatı ve güvenliği için kurulmuş bulunmaktadır<sup>75</sup>. Gerçekten de, gerek el-Mu'tasım ve gerekse ondan sonra Samerra'da

<sup>74</sup> Oktay Aslanapa, "Samerra" md., *İA*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, X, 147.

<sup>75</sup> Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969, s. 331.

yerleşen halifelerin hizmetindeki Türk asker ve komutanlarının başka bölgelerdeki etkinlikleri, bu şehirde olduğu ölçüde topluca bir Türk yerleşimine temel oluşturmamıştı<sup>76</sup>. Bu bakımdan Samerra, Türklerin, İslâm tarihine damgalarını vurmaya başladıkları ilk yerleşim birimi olması açısından milletimizin tarihi bakımından büyük bir değer ifade etmektedir. Bu askerler, söz konusu şehirde el-Mu'tasım'ın büyük gayretleri sonunda aileleriyle birlikte yaşayarak üstlendikleri görevlerini yürütmüşlerdir. Türklerin Samerra'daki yoğunlukları yanında etkinlikleri de o denli kendini gösterdi ki, daha sonraları halife el-Mütevekkil'in ardından İkinci Abbaslı Dönemi bütünüyle onların siyasetlerine göre yönlendirildi. Onların ağırlıkları karşısında çok hafif kalan halifeler yüzünden, terazinin kefesi hep kendilerinden yana ağır basıverdi.

#### **4. El-Mu'tasım'ın Bayındırlık Sevgisi:**

Yukarıdaki sebeplerin bir sonucu olmakla birlikte, söz konusu halifenin, bayındırlık sevgisinin de Samerra'nın kurulmasında, üzerinde durulması gereken bir etken sayılabilir. Nitekim kendinden önceki Abbasî halifeleri de hükümranlıklarını sembolleştirmek için şehirler kurmuşlardı. Yâkût el-Hamevî'nin belirttiğine göre, ilk Abbaslı halifesi olan es-Seffâh, Samerra'da bir şehir kurmak istemişse de daha sonraları onun yerine onun karşısında el-Enbâr kentini hayata geçirmiştir. Bunun ardından Ebû Ca'fer el-Mansur da söz konusu yerde bir şehir kurmak istemiş; ancak çok geçmeden bu işten vazgeçmiştir. Sonraki tarihlerde Harun er-Reşid de Samerra'da aynı şekilde bir şehir kurma arzusunu ortaya koyup onun hizasında

---

<sup>76</sup> Bkz. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981, s. 178.

Sasanlılara ait eski büyük eserlerin yanı başında bir saray yaptırmıştır<sup>77</sup>.

İşte el-Mu'tasım'ın bayındırlık sevgisi de onu, kendisinden sonra geride kalacak bir şehir kurmaya yöneltmiştir. O, bu konuda, bayındırlıkla ilgili hususlarla ilgilenmenin övgüye değer olduğunu belirterek bunların başında, tüm varlıkların, üzerinde yaşamasını, gelir ve giderlerin artmasını, mal varlıklarının büyüme gösterip fiyatların düşmesini, kazancın bollaşmasını ve geçim imkanlarının genişlemesini sağlayan toprakların işletilmesinin gerektiğini özellikle dile getirmekteydi<sup>78</sup>. Söz konusu halife, veziri Muhammed b. Abdilmelik'e de, "Bir yer bulup oraya on dirhem harcadığın zaman eğer bir yıl sonra oradan bana on bir dirhem gelecek olursa o hususta bana hiçbir şekilde danışma"<sup>79</sup>, tarzında bir ifade kullanarak imar işlerinde bulunmaktan ne büyük bir zevk aldığını göstermektedir. Onun bayındırlık işlerine karşı içinde taşıdığı bu büyük arzusu ve sağlam zevk sahibi bir hükümdar oluşu, yeni başkentinin kuruluşu sırasındaki tasarlama ve düzenlemelerde de ortaya çıkmaktadır.

Abbasî halifelerinin büyükleri arasında yer alan el-Mu'tasım, yukarıda açıklamaya çalıştığımız sebepler yüzünden Türk askerleriyle birlikte Bağdat'tan ayrılmaya karar verince, başkentini taşıyabileceği bir yer araştırmaya koyuldu. Kaynaklarımızda belirtildiğine göre Bağdat'ın kuzeydoğusunda bir yer olan ve daha sonraki tarihlerde Mu'izzu'd-Devle Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Büveyh'in h. 305 yılında

---

<sup>77</sup> Bu konu ile ilgili olarak bkz. Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 174; Adam Mez, *el-Hadâretu'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbi'i'l-Hicrî*, Arapçaya çev. Muhammed 'Abdulhâdî Ebû Rîde, Mektebetu'l-Hancî, el-Kahire, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1387/1967, II, 264.

<sup>78</sup> El-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 47.

<sup>79</sup> A.k., IV, 47.

yapımını bitirdiği evinin bulunduğu eş-Şemmâsiyye denilen yerde bir şehir kurmayı tasarlayan halife, burasının, başkentün tüm birimlerini kaldıracak genişlikte olmaması yüzünden orayı terk etti<sup>80</sup>. Bunun üzerine el-Fadl b. Mervân'ın salık verdiği, Bağdat'ın dört fersah uzağında bulunan el-Beredân (ya da el-Berezân) adı verilen yerde bir şehir kurmaya niyet etti ise de, havasını beğenmediğinden söz konusu arzusunu burada da gerçekleştiremedi. Öyle anlaşılıyor ki, halife bütün bu teşebbüslerinin gerçekleşmemesi üzerine Hadim Mesrûr el-Kebîr'e, "Harun er-Reşîd, Bağdat'ta kalmaktan kendisine bıkkınlık geldiğinde gezinti yapıp dinlenmek için nereye çıkardı?" diye sorunca, adı geçen kişi de, onun el-Kâtûl denilen mevkiye gittiğini, onun orada bıraktığı eserlerinin ve surunun, şu sıralarda ayakta bulunduğunu bildirdi<sup>81</sup>.

Nitekim Harun er-Reşîd de, el-Mu'tasım gibi askerlerinin bir eylem yapabileceğinden endişe etmekteydi. Abbasî Devleti'nin büyük hükümdarı ve halifesi Harun, Şamlılar (Suriyeliler) bu bölgede birtakım karışıklıklar çıkarıp eylem yaptıkları sırada olayları denetim ve gözetim altına almak için. Bağdat'ın da kurucusu olan halife Ebû Ca'fer el-Mansur'un, Yukarı Mezopotamya'da, Fırat nehrinin kenarında kurduğu er-Rakka'ya gidip orada kalmıştı. Bu sebeple onun el-Kâtûl'da hayata geçirilmesini tasarlayıp yapımını başlattığı yapıların hepsi bitirilemeyip olduğu gibi bırakılmıştı<sup>82</sup>. Yukarıda sözü edilen su kanalı anlamındaki el-Kâtûl'un üst yanında Sasanlı Hükümdarı Enuşirevan'ın açtığı, Dicle nehrinin doğu yakasında yer

<sup>80</sup> Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 361.

<sup>81</sup> Bu konu ile ilgili olarak bkz. et-Taberî, a.g.k., XI, 1180-1181; el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 53; İbnu'l-Esîr, a.g.k., VI, 452.

<sup>82</sup> Et-Taberî, a.g.k., XI, 1180. Ayrıca bkz. İbnu'l-Esîr, a.g.k., VI, 452; İbnu Haldûn, a.g.k., III, 257.

alan bir kanal daha bulunmaktaydı<sup>83</sup>.

Anlaşıldığına göre el-Mu'tasım, yukarıda belirtilen sebeplerden ötürü, kesin olarak yeni bir şehir kurma niyetini gerçekleştirmek için, ortaya konulan açıklamalar ışığında hareket edip Dicle nehrine değin bir yerden diğere geçerek uygun bir mevki aramayı sürdürmüş, sonunda, biraz önce sözü edilen el-Kâtûl denilen kanalın bulunduğu kesime gelmiş<sup>84</sup>, bu sırada oğlu Harun el-Vâsık billah (227-232/841-847)'ı Bağdat'ta yerine naip olarak bırakmıştır<sup>85</sup>.

Halife el-Mu'tasım el-Kâtûl'a gittiğinde orda ilk olarak Harun er-Reşîd'in yaptırmış olduğu sarayda konakladı. Harun er-Reşîd bu sarayı, yukarıda sözü edilen kanalı açtırdığı sırada yaptırmıştı. O bu kanalı, ordusunun erzak ihtiyacı karşılamak üzere, büyük bir arazi kesimini sulamak için yaptırdığından ona Ebû'l-Cünd kanalı adını vermişti. El-Mu'tasım bir süre sonra söz konusu yerde başka bir saray yaptırarak orada oturmaya başlamış, daha sonraki günlerde de onu, hürriyetine kavuşturduğu Türk komutanı Eşnas'a bağışlamıştı<sup>86</sup>. Halifenin Bağdat'tan ayrılıp el-Kâtûl'da yeni bir şehir kurma kararı 15 Zilka'de 220/10 Kasım 835 gününe rastlamaktaydı<sup>87</sup>.

Kimi kaynakların belirttiğine göre el-Kâtûl denilen bu yerleşim biriminde, el-Mu'tasım'ın buraya geldiği sıralarda el-Cerâmika<sup>88</sup> ve

---

<sup>83</sup> Yâkût el-Hamevî, a.g.k., IV, 297.

<sup>84</sup> Et-Taberî, a.g.k., XI, 1181; el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 54.

<sup>85</sup> Et-Taberî, a.g.k., XI, 1181. Ayrıca bkz. İbnu'l-Esîr, a.g.k., VI, 452; Ebû'l-Fidâ, a.g.k., II, 33.

<sup>86</sup> Bu konuda bkz. el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Futûhu'l-Buldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 426; Yâkût el-Hamevî, a.g.k., IV, 297.

<sup>87</sup> El-Ya'kûbî, a.g.k., II, 472-473.

<sup>88</sup> El-Cerâmika, İslam döneminin ilk yıllarında Musul dolaylarına gelip yerleşen Arap olmayan (Acem) bir topluluktur. Bkz. el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb b.

Nabatlılardan oluşan halk toplulukları yaşamaktaydı. Halife burada çeşitli yapım işlerine girişince Bağdatlıların bir kısmı da onun ardından söz konusu yerde toplanıp yerleşmeye başlayınca eski başkent bir ölçüde de olsa boşalarak ferahlamıştı<sup>89</sup>. Ne var ki, şehrin kurulmakta olduğu bu yerin, çok sert olması dolayısıyla belki de temellerin güçlükle kazılabilmesi yüzünden ve daha başka olumsuz nitelikler taşıyan konumundan ötürü el-Mu'tasım'ın buraya da ısınamayıp ayrılmak durumunda kaldığı anlatılmaktadır<sup>90</sup>.

Konumuzun vazgeçilmez ismi olan Abbasî halifesi, belki de işte bu tarihten sonra yukarıda da kısaca değinildiği gibi, Ebû'l-Vezîr Ahmed b. Hâlid'e, yüz bin dinar alarak bu parayla Surre Men Reâ denilen yerde, kuracağı şehir için bir yer satın almasını, el-Kâtûl'a değil, adı geçen mevkide yerleşmek istediğini bildirmiştir<sup>91</sup>. El-Mes'ûdî ise, konuyu biraz daha açıklığa kavuşturmak için, sözü edilen kanal kesiminde başkent kurmanın güçlüğü ortaya çıkınca halifenin bu bölgede uygun bir yer bulabilmek üzere dolaştığını kaydetmektedir<sup>92</sup>. El-Mu'tasım, kendisi için yeni bir başkent kurabileceği bir yer satın almak üzere görevlendirdiği Ahmed b. Hâlid'e, yukarıda da açıklandığı gibi yüz bin dinar almasını söylemişse de<sup>93</sup>, o, beş bin dinarla adı geçen yerleşim birimine geldiğini, burada Hıristiyanların elindeki bir manastırı beş bin ve onun yanında bulunan bir bostanı da yine beş bin dirheme satın aldığını ifade etmektedir. Ahmed b. Hâlid,

---

Muhammed, *Tertîbu'l-Kâmâsi'l-Muhît*, nşr. Et-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Dâru'l-Kutub, Mısır, 1391/1971, I, 482.

<sup>89</sup> El-Ya'kûbî, a.g.k., II, 473; El-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 53-54.

<sup>90</sup> El-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 54.

<sup>91</sup> Et-Taberî, a.g.k., XI, 1180.

<sup>92</sup> El-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 54.

<sup>93</sup> Et-Taberî, a.g.k., XI, 1180; Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 174.

orada elindeki parayla daha başka yerler satın alıp işleri yoluna koyduğunu, daha sonra da senetleri halifeye getirdiğini ve bunun üzerine 220/835 yılında Bağdat'tan ayrılarak söz konusu kesimde yerleşmeye karar verildiğini özlü bir biçimde dile getirmektedir<sup>94</sup>. Bu konuda birinci derecede sorumluluk yüklendiği anlaşılan Ahmed b. Hâlid, el-Mu'tasım'ın Bağdat'tan çıkıp Samerra'ya gelişini anlatmayı sürdürürken halifenin el-Kâtûl'a yaklaştığı sırada kendisi için saltanat otağı ve çadırlarının kurulduğunu belirtmektedir. Kendisiyle birlikte çok sayıda geldiği anlaşılan kimseler için de yine aynı şekilde çadırlar kurularak konakladıkları, sözü edilen kişinin açıklamalarından ortaya çıkmaktadır. Yine onun verdiği bilgiye göre, ağır ağır ve konaklaya konaklaya ilerleyen halifenin sonunda Samerra'ya ulaştığını ve 221/836 yılında şehri kurmaya başladığını anlıyoruz<sup>95</sup>.

Böylece yukarıda da belirtildiği üzere, Ebû İshak Muhammed, Abbaslı Devleti'nin başına geçip 218/833 yılının Ramazan ayının başlarına rastlayan günlerde Bağdat'a girmiş, iki yıl orada görevini sürdürdükten sonra Türk askerleriyle birlikte Samerra'ya çekilerek burasını, devletinin başkenti yapmış, ordusunun karargahı durumuna getirmiş<sup>96</sup> ve bu şehirle özdeşleşen bir üne kavuşmuştur.

El-Mes'ûdî bu konuda şu cümlelere yer vermektedir:

El-Mu'tasım Samerra'ya geldiğinde orasını alabildiğine geniş, havası temiz ve sağlam bir yer olarak buldu. Burasının yaşamaya elverişli olup olmadığını anlamak için denemeler yaptırarak havasının gerçekten hoş olduğunu gördü. Her gün ava çıkmak suretiyle orada üç

<sup>94</sup> El-Ya'kûbî, a.g.k., II, 472; et-Taberî, a.g.k., XI, 1180.

<sup>95</sup> Bu hususta bkz. et-Taberî, a.g.k., XI, 1179-1180; el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 53-55; Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 174; İbnu'l-Esîr, a.g.k., VI, 452; Hand Mîr, a.g.k., II, 265.

<sup>96</sup> Ed-Dîneverî, İbnu Kuteybe, a.g.k., s. 171; ed-Dîneverî, Ebû Hanîfe, a.g.k., s. 401.

gün kaldı. Halife, alışılmışın üstünde yemeğe karşı aşırı ölçüde iştahının arttığını ve daha çok yemek yemeye başladığını sezdi. O, bütün bunların, hiç şüphesiz, bu bölgenin hava, su ve toprağından kaynaklandığını anladı<sup>97</sup>.

Abbaslı halifesi el-Mu'tasım, Samerra'ya geldiğı sıralarda orada birtakım yapılar bulunmaktaydı. Bunların başta gelenleri sekiz Hıristiyan manastırından, Deyru't-Tavâvîs (Tavuslar Manastırı), Deyru Mar Mari ve Deyru Ebi's-Sufre idi Bununla birlikte söz konusu yerde en tanınmış yapıları saraylar oluşturmuş bulunuyordu<sup>98</sup>. Samerra'da, daha el-Mu'tasım buraya gelmeden önce belirtilenlerin dışında, belki de yukarıda adları geçen topluluk mensuplarından oluşan birtakım köylerin de bulunduğunu kaynakların verdiği bilgilerden öğreniyoruz<sup>99</sup>.

El-Mu'tasım Samerra'ya gelince belki de ilk iş olarak Hıristiyanlara ait olan bir manastırı satın alarak bu binaya bağlı kısımların ve yerlerin sınırlarını tespit ettirdi<sup>100</sup>. Onun burada satın alıp devlet hazinesi (beytu'l-mal) olarak kullandığı bildirilen manastır<sup>101</sup>, ilk anda devletin ihtiyaç duyduğu bir bina olmalıdır.

Söz konusu halifenin Samerra'yı yeni bir başkent ve büyük bir askeri garnizon olarak seçmesi, yalnız yukarıda belirtilen özelliklerden ötürü değildi. Bilindiğı gibi o, yine yukarıda kaydedilen sebeplerden dolayı yeni bir bölgeye taşınmaktaydı. Bu bakımdan kendisine ve

---

<sup>97</sup> El-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 54.

<sup>98</sup> H.Viollet, a.g.md., X, 144.

<sup>99</sup> Es-Sâmerrâî, a.g.k., s. 9.

<sup>100</sup> Bkz. el-Ya'kûbî, a.g.k., II, 473; el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 54; Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 174.

<sup>101</sup> Es-Sâmerrâî, a.g.k., s. 9.

dolayısıyla devletine karşı yapılabilecek bir ayaklanmada, ayaklarını basacağı yerin sağlam ve güvenli bir çevre olmasına özen göstermekteydi. Aslında Samerra'da bu özellikler bütünüyle bulunmaktaydı. Samerraî'nin dediği gibi, onun ve devlet ileri gelenlerinin sonunda burasını yeğlemeleri, ırmakların hemen hemen bütün yönlerden, kurulacak olan bu başkenti kuşatmış bulunmasından dolayı sağlam bir savunma hattı oluşturmasından kaynaklanıyordu. Öte yandan konumunun, belli bir ölçüde de olsa yüksek olması ve sel tehlikesine karşı güven altına alınmış bulunması kente çekici bir nitelik kazandırmaktaydı. Her türlü ticaret malının nehir yoluyla Irak'ın diğer mühim şehirlerine aktarılmasında gerçekten iyi bir ulaşım sağlaması ona üstün bir nitelik daha eklemiş bulunuyordu. Gerçekten de Samerra, sularla kuşatılmış çevresiyle stratejik bir konumda bulunuyor, bu bakımdan hem huzur hem de güven veriyordu<sup>102</sup>. Şehir, belirtilen konumu itibarıyla bir ada görünümünde idi. Öte yandan kentin bu müstahkem konumu yanında, bina yapımı için de çok elverişli olması onu daha da cazip duruma getiriyordu. Dicle ve ona bağlı suların kıyıları yeteri derece yüksek olduğundan yukarıda da kısaca belirtildiği gibi, şehir sel baskınına karşı da güvenli bir durum sergiliyordu<sup>103</sup>.

Halife el-Mu'tasım, Samerra'da yerleşmeye karar verince , buraya geldikten sonra ilk iş olarak sarayını yaptıracığı uygun bir yer araştırmaya başladı. Sonunda halifelik sarayının, inciriyle ün salmış bulunan el-Vezîriyye denilen yerde yaptırılmasına karar verildi. El-Mes'ûdî, belirtilen bu yerin, veziriyye incirinin nispet edildiği bir mevki olduğunu, orada yetişen incir çeşidini, ne Şam ne Hülvan ve ne

---

<sup>102</sup> A.k., s. 11.

<sup>103</sup> A.k., s. 11.

de Errecan incirlerinin tutabileceğini ifade ederek<sup>104</sup> Samerra'daki bu kesimin ekili, dikili bir alan olduğunu ortaya koymaktadır.

Büyük Abbasî Halifesi el-Mu'tasım bi'llah, yukarıda belirtilen semtte, Dicle nehrinin kıyısında el-Cevsak adı verilen kısımda kendisi için, el-Cevsaku'l-Hakanî denilen bir saray yaptırdı. Sarayın cümle kapısının üç kemerli bir girişi bulunuyordu. Söz konusu saray, çapraz biçimli bir sultanlık evi olarak yapılmış, ortası bir kubbe ile örtülmüştü<sup>105</sup>. O, yukarıda belirtilen yerde kendi sarayını yaptırmakla kalmayıp el-Cevsaku'l-Hakanî'nin yanında, komutanları, vezirleri ve katipleri için de, sahiplerinin adlarını verdiği birçok kasır yaptırmıştı<sup>106</sup>. Aslında söz konusu halife Samerra'ya gelince öncelikle saray erkânı ve merkezi yönetimin, vezirlerin ve komutanların oturmalarına uygun, saray, konak, ve kışlalardan oluşan büyük bir yerleşim merkezinin kurulması için gereken her şeyin yerine getirilmesini emretmiş bulunuyordu. Yeni bir başkent olarak kurulan Samerra, Bağdat'ta daire şeklinde inşa edilen şehir gibi tahkim edilmiş değildi<sup>107</sup>. Yukarıda belirtildiği gibi kentin bir yandan suların ortasına alınması, bir yandan da, siyasi, askeri ve iktisadi bakımdan gücünü sürdürmekte olan devletin genel yapısı, kurulmakta olan yeni başkenti bir sur ya da kale ile korumaya yönelik bir çabaya sevk etmemişti. Öte yandan büyük bir arazi kesiminin parsellere ayrılması ve daha sonra onun üzerinde görkemli bir şehir kurulmasıyla ilgili baş döndürücü

---

<sup>104</sup> El-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 54.

<sup>105</sup> Bu hususla ilgili olarak bkz. el-Ya'kûbî, a.g.k., II, 473; el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 63; G.Fehrvârî, "Sanat ve Mimari" md., *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. İrfan Pamuk ve Enver Pamuk, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1989, IV, 252.

<sup>106</sup> El-Belâzurî, a.g.k., s. 426; el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 55; Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 175; H.Viollet, a.g.md., X, 144.

<sup>107</sup> Holt, Lambton, Lewis, a.g.md., I, 136.

çalışmalar, halifenin orada değişik amaçlı eserler yaptırmasına engel olmamıştı. Gerçekten de eski Samerra, bugün yıkık durumdaki kalıntılarıyla bile büyük bir medeniyetin canlılığını gözler önüne sererek gezginlerin hayallerini süslemektedir.

Halife, bir yandan kendi sarayını yaptırırken bir yandan da ileri gelen devlet görevlilerine ve askerlerine kendilerine ait binalar yapmalarını emrettiğinden Samerra'nın kısa bir zaman içinde görkemli bir kent olarak ortaya çıktığını kaynakların verdiği bilgilerden öğreniyoruz<sup>108</sup>. Böylece halifenin yaptırdığı sarayın çevresinde kurulan çok sayıda bina ve orada yerleşen çeşitli kesimlerden oluşan görevliler ve halkla birlikte, Samerra'nın yeryüzünün en görkemli kenti haline geldiği belirtilmektedir<sup>109</sup>.

El-Mu'tasım bi'llah, Samerra'da bütün bu yapılara ve saraylara ilaveten çarşı kesiminde de büyük bir cami yaptırdı<sup>110</sup>. Onun bu camiye 500 000 dinar harcadığı ve tüm duvarlarını minelettirdiği belirtilmektedir<sup>111</sup>. Her yönüyle düzenli ve güzel bir kent olması için Samerra'da tasarlanan ve arzu edilen her şey yerli yerine konuldu. Gerçek anlamda bir şehircilik anlayışıyla kurulduğu belli olan bu kentte, her meslek ve sanat erbabıyla, değişik alanlarda ticaret yapan yine her sınıf tacir için de ayrı ayrı çarşılar kuruldu<sup>112</sup>.

Öyle anlaşılıyor ki, kurulmakta olan bu kent, o dönemin tüm sanatlarının icra edildiği bir şehir olması için hiçbir yükümlülükten

---

<sup>108</sup> Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 175.

<sup>109</sup> Bkz. el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 54; Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 175; el-Kazvînî, a.g.k., s. 385.

<sup>110</sup> El-Belâzurî, a.g.k., s.426; Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 175; el-Kazvînî, a.g.k., s. 385.

<sup>111</sup> El-Kazvini, a.g.k., s. 385. Mineleme sanatıyla ilgili olarak bkz. Celal Esad Arseven, *Sanat Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1983, III, 1413-1415.

<sup>112</sup> El-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 55; Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 175.

kaçınılmayarak çeşitli alanlarla ilgili işlerin uzmanı olan kişiler getirilip çalıştırılmıştır. Ekim, dikim gibi ziraatla ilgili hususlardan, yer altı sularının çıkarılması, terazilenmesi ve dağıtılmasına varıncaya değin her türlü hizmetin yerine getirilmesine gayret gösterilmiştir. Öte yandan Mısır'dan kâğıt (Kırtas), Basra'dan cam, seramik, porselen ve Kûfe'den yağ yapım ustalarının getirilerek Samerra'nın her yönüyle gelişen, her türlü ihtiyacın karşılandığı bir şehir olması göz önünde tutulmuştur<sup>113</sup>. Yukarıda geçen kırtas yapımıyla ilgili olarak el-Ya'kûbî, Samerra'da üretilen kırtasların Mısır'da elde edilenler kadar iyi olmadığını belirtmektedir<sup>114</sup>.

Samerra'nın kurulması, gerçekten büyük bir iş gücünü ve çok para sarfını gerektirmiştir. Üstelik kısa zaman içinde bitirilerek oturulabilen bir şehir haline getirilebilmesi için çok hızlı ve planlı bir çalışma yürütülmüştür. Nitekim bir yandan çeşitli kesimlerce sürdürülen yapım işleri sonunda yeni binalar yükselirken, bir yandan da yalnız su kuyularının kazdırılmasıyla yetinilmeyerek Dicle nehrinden kanallar açtırılıp şehrin su ihtiyacı da temin edilmiştir<sup>115</sup>. El-Mu'tasım, Dicle nehri üzerinde dolaplar kurdurarak hem içme ve hem de sulama suyunun bolca kullanılmasını hedeflemiştir<sup>116</sup>.

Öte yandan söz konusu Abbasi halifesi, Dicle'nin kenarında bir cadde ve kaldırım yaptırarak burasını aynı zamanda Bağdat, Vasıt, Basra, Ubulle, Ehvaz, Musul ve Urfa dolaylarından ticaret malı getiren gemiler için bir iskele durumuna soktu. Böylece Samerra,

---

<sup>113</sup> Bu hususla ilgili olarak bkz. el-Ya'kûbî, a.g.k., II, 473; el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 54; el-Kazvînî, a.g.k., s. 385.

<sup>114</sup> El-Ya'kûbî, a.g.k., II, 473.

<sup>115</sup> El-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 55.

<sup>116</sup> Bkz. el-Ya'kûbî, a.g.k., II, 473.

İslam beldeleri içindeki büyük şehirlerden biri ve aynı zamanda her yönüyle bayındır bir halifelik merkezi olarak ortaya çıktı<sup>117</sup>. El-Mu'tasım, yukarıda açıklandığı üzere şehri Dicle nehrinin doğusunda kurup burayı mükemmel ve görkemli bir duruma getirirken bu nehrin batı kesiminde de ziraatın gelişmesi için hiçbir harcamadan kaçınmadı. O, bu yakada da su kanalları açtırarak her taraftan çeşitli cinsten fidanlar getirip diktirdi. Komutanlarından, devlet ileri gelenlerinden de burada ziraatın gelişmesine yardımcı olmalarını istedi; ziraatın gelişmesi için onları teşvik etti<sup>118</sup>. Halife bundan başka bu bölgede köyler kurarak çeşitli yörelerden getirttiği insanları buralara yerleştirerek onlara da çevrelerini bayındır duruma getirmeleri hakkında emirler verdi<sup>119</sup>.

El-Mes'ûdî'nin belirttiğine göre, Samerra kentinin her bakımdan yaşamaya uygun duruma gelişi kulaktan kulağa yayılınca ve burasının sürekli olarak bir devlet merkezi edinildiği öğrenilince çeşitli bölgelerden gelen insanların akınına uğradı. Buldukları beldeden buraya göç edip yerleşen bu insanlar, birlikte getirdikleri çeşit çeşit mal ve sundukları hizmetlerle yeni başkentini gelişmesine katkıda buldular. Böylece Samerra'da, uzun zaman geçmeden ihtiyacı duyulan her çeşit mal ve yiyecek maddelerinin elde edilmiş olması şehre rahatlık ve huzur getirdi. Bütün bunların ardından söz konusu şehir, bolluk ve bereketin göze çarptığı, sürekli gelişmenin yaşandığı, adaletin, güvenin ve barışın hüküm sürdüğü büyük bir yerleşim birimi olarak kendini gösterdi<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Ed-Dûrî, a.g.k., s. 230-231.

<sup>118</sup> El-Ya'kûbî, a.g.k., II, 473; el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 54.

<sup>119</sup> El-Ya'kûbî, a.g.k., II, 473.

<sup>120</sup> El-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 55.

Samerra'yı Bağdat'tan ayıran özelliklerin başında, burasının aynı zamanda bir ordu kenti olmasıydı. Bu sebeple orada, başta Türk askerleri olmak üzere ordunun her unsuru için ayrı ayrı mahalleler ve kışlalar kuruldu. Türk askerlerine, eskiden yaşadıkları ülkelerdeki yakınlık derecelerine göre Ferganalıları ve Uşrusenelileri komşu eden el-Mu'tasım, onların özellik ve niteliklerinin korunup yaşanmasını hedefledi<sup>121</sup>. Söz konusu halife, o sıralarda adından çokça söz edilen Türk komutan Eşnas'ı ve kendisine bağlı birliği Samerra'nın Kerhi (Kerhu Feyrûz) adı verilen kesime yerleştirdi. Ferganalıların bir bölümünü el-'Umerî ve el-Cısr (köprü) denilen semtlerde<sup>122</sup>, bir kısmını da el-'Arabanî diye bilinen evlere yerleştirerek büyük bir kararlılık gösterdiği anlaşılan el-Mu'tasım<sup>123</sup>, devletin askerlerine büyük ölçüde sahip çıktığını da kanıtladı.

Başta Türk askerleri olmak üzere bu özel birlikler, eski ülkelerindeki yakınlıklarına göre bu şekilde ayrı ayrı mahalle ve kışlalara yerleştirildikleri gibi bunların, başka soydan gelen insanlarla karışıp atılganlık, yiğitlik, binicilik ve devlete olan bağlılık biçiminde kendini gösteren üstün özelliklerini yitirip bozulmamaları için de çareler düşünüldü. Bu amaçla onların başka unsurlarla evlenmeleri yasak edildi. Nitekim Türk askerlerinin kendi cinsleriyle evlenmelerini sağlamak için Türk kızları satın alındı. Bu cariyelere de maaş bağlanarak adları defterlere geçirildi. Bu yüzden Türk askerleri hanımlarını boşayamazlardı<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> A.k., IV, 55.

<sup>122</sup> Bkz. el-Belâzurî, a.g.k., s. 426; el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 55.

<sup>123</sup> El-Belâzurî, a.g.k., s. 426; Yâkût el-Hamevî, a.g.k., III, 175.

<sup>124</sup> Bu hususta bkz. el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 54-55; Curcî Zeydân, a.g.k., I, 298; Holt, Lambton, Lewis, a.g.md., I, 136.

Kimi kaynaklarda Samerra'nın, komutanların da komutanı olduğu anlaşılan Türk başbuğu Eşnas'ın eliyle kurulduğu belirtilip bir bakıma bu şehirdeki şantiyenin baş mimarı olarak gösterilmekte ise de<sup>125</sup>, bu bilgiyi doğrulayacak mühim bir kaynağa rastlamak mümkün olmamıştır. Bu bilgi, belki de, Eşnas'ın, buradaki baş döndürücü çalışmaların güven içinde ve düzenli olarak yürütülmesini sağlamak için görevlendirilmiş olabileceği ile ilgili olmalıdır.

Samerra şehrinin kurulmasında başlıca sebep olarak gösterilen ve Abbaslı Devleti içinde artık vazgeçilmez bir unsur halinde görev üstlenen Türk asker ve komutanları, o zamana değin yalnız savaşlarda vazife yaparken el-Mu'tasım'ın emriyle halifenin divanlarına da alınmaya başladılar<sup>126</sup>. Bu tarihin hemen ardından devletin hemen her kademesinde görev üstlenen Afşin, Eşnas, İtah, Vasîf, el-Feth b. Hakan, Küçük Boğa, Büyük Boğa gibi çok sayıda yüksek derecedeki Türk komutanları, dönemlerindeki tarihin akışına yön verdiler.

Büyük Abbaslı Halifesi el-Mu'tasım bi'llah, kendisinden önce hiçbir halifeye nasip olmayan mühim fetihlere damgasını vuran ve devletin temelini sarsmaya başlayan ayaklanmaları bastıran bir hükümdar olarak karşımıza çıkmaktadır. O, kardeşi el-Me'mun'un halifeliği sırasında Anadolu'da Bizans ordusuna karşı yapılan savaşlara katılmış, bu suretle daha şehzadelğinde de savaş, barış ve devlet yönetimi gibi hususlarda tecrübe kazanmıştı. El-Mu'tasım yine bu dönemde olmak üzere Mısır valiliği de yapmış bulunuyordu.

El-Mu'tasım bi'llah, halife olduktan sonra Hz.Ali'nin soyundan

---

<sup>125</sup> Bu konuda bkz., H.Viollet, a.g.md., X, 144.

<sup>126</sup> Bkz. es-Suyûfî, a.g.k., s. 335; Ahmed Cevdet Paşa, a.g.k., II, 81; Curcî Zeydân, a.g.k., I, 298.

gelen Muhammed b. Kasım'ın yersiz ayaklanmasıyla karşılaştı ise de, onun, yönetimde hak iddiasına dayanan baş kaldırma eylemi Abdullah b. Tâhir'in gayretiyle bastırıldı. Bizans imparatoru Theophilus ile uzun sürmeyen bir anlaşma yapıldıktan sonra Sasanlılar döneminde Hindistan'dan göç ederek Irak'ın Basra ile Vâsıt arasındaki bataklık bölgeye yerleşmiş bulunan Zutların ayaklanmasıyla da karşı karşıya kalan söz konusu halife, bu isyanı 'Uceyf b. 'Anbese komutasındaki bir orduyla bastırdı. Abbasî ordusu yedi ay süren bir mücadelenin ardından, Zutları yenik duruma düşürdükten sonra Muharrem 220 / Ocak 835 tarihinde Zutlar gemilerle Bağdat'a getirilip Aynu\_Zerbâ'ya yerleştirildiler.

Yukarıda da belirtildiği üzere devleti temelinden sarsmaya başlayan en büyük başkaldırma eylemi de yine söz konusu halife döneminde sona erdirildi. El-Mu'tasım, ağabeyi el-Me'mun döneminde başlayan, ancak bir türlü bastırılmayan sapık görüş sahibi Babek'in üzerine Türk komutanı Afşin'i gönderdi. Afşin, uzun süren bir mücadele sonunda, adı geçenin ordularını dağıttığı gibi kendisini de ele geçirip Samerra'ya getirdi ve orada idam edilmesini sağladı.

Halife el-Mu'tasım, yukarıda sözü edilen Bizans imparatoru ile de karşı karşıya gelmek zorunda kalarak Abbasî Devleti'nin tarihine en büyük bir zafer armağan etti. Adı geçen Bizans imparatoru, Yukarı Fırat bölgesinde Müslümanlara ait kaleleri ve bu arada Zibetra (Azopetra)'yı da ele geçirip korkunç derecede kan dökerek Suriye'nin kuzey kesimlerini ve el-Cezire'yi de yakıp yıkınca söz konusu halife, 1.C.Ûlâ 223 / 31 Mart 838 günü en değerli komutanlarını yanına alarak çok büyük bir orduyla yola çıktı. İçinde mühim miktarda Türk askerlerinin de bulunduğu onun bu ordusuna Anadolu'da karşı koyacak bir güç yoktu. Büyük bir kolun başkomutanı olan Afşin,

Anadolu'da tüm Bizans güçlerini mağlup ederek imparatoru da önüne katıp kaçmaya mecbur etti. Böylece, "Ammûriye (Amorion) Küçük Kostantiniyye" denilen çok müstahkem Bizans kalesi 55 gün süren bir kuşatmanın sonunda sözü edilen yılın Ramazan ya da Şevval ayında fethedildi.

Yine bu halifenin döneminde Taberistan ispehpedi olan Mâziyâr b. Kârin baş kaldırdı ise de, Abdullah b. Tahir onu da ele geçirip Samerra'ya gönderdi. Yine bunun gibi h.226 ya da 227 yılında Emevî soyundan geldiğini ileri sürüp isyan eden Ebû'l-Harb el-Muberka''ın bu eylemi de, Recâ b. Eyyûb el-Hıdârî'nin, kendisini ele geçirip Samerra'ya getirmesiyle sonuçsuz kaldı. Adları geçen her iki kişi de başkentte idam edildi<sup>127</sup>.

El-Mu'tasım'ın bütün bu başarıları hiç şüphesiz ki, Abbaslı ordusunda yaptığı değişikliğin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle orduda Türklere büyük çapta yer verilmesi halifeye, kısaca özetlemeye çalıştığımız büyük başarılar kazandırmıştır.

El-Mu'tasım bi'llah, daha önce sözünü ettiğimiz görkemli sarayı el-Cevsaku'l-Hakanî'de, 18 R.Evvel 227 / 5 Şubat 841 tarihine rastlayan Perşembe günü, yaklaşık olarak 48 yaşında iken vefat etti ve orada toprağa verildi. Cenazesini oğlu ve veliahtı olan Harun el-Vâsık bi'llah kıldırdı. El-Mu'tasım'ın, devlet hazinesine sekiz milyon dinar ve sekiz milyon dirhem bıraktığı kaydedilmiştir. Kaynakların bir bölümü ona, hayatının çeşitli safhaları sekiz sayısına denk gelen olaylarla dolu olduğundan "sekizli" demişlerdir<sup>128</sup>

<sup>127</sup> El-Mu'tasım'ın, döneminde elde ettiği başarılarıyla ilgili olarak bkz. ed-Dîneverî, İbnu Kuteybe, a.g.k., s. 171; ed-Dîneverî, Ebu Hanife, a.g.k., s. 402; el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 64; es-Suyûtî, a.g.k., s. 333-336; K. V. Zetterstén, a.g.md., *IA*, VIII, 748-749.

<sup>128</sup> Bu konuda bkz. İbnu 'Abdi Rabbihi, a.g.k., V, 121; el-Mes'ûdî, a.g.k., IV, 63-64 ; es-Suyûtî, a.g.k., s. 336.

# HAT SANATINDA HAREKE VE NOKTALAMANIN TARİHİ SEYRİ

(Kur'ân-ı Kerîm'in Harekelenmesi ve Noktalanması)

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir YILMAZ\*

## ÖZET

*İslâm yazı sanatı tarihinin seyrine baktığımızda Müslümanların, ilk önce Kur'ân-ı Kerîm'i yazma ihtiyacını duyduklarını müşahede ediyoruz. Böylece, İslâm Tarihinde kitap hâline getirilen ilk metin Kur'ân-ı Kerîm olmuştur. Hz. Peygamber zamanında çeşitli malzemeler üzerine, siyah mürekkeple yazılmış olan Mushaf'a; nokta, hareke ve tezyinî hiçbir şey konulmamıştır. Daha sonra kullanılmaya başlanan bu ve benzeri işaretler, yüzyıllar içerisinde iptidaî bir durumdan mükemmel bir hâle getirilerek en güzel şekillerini almıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân-ı Kerîm, Harekeleme, Noktalama, Harf.

## ABSTRACT

***The Historical Progress of Insertion of Vowel-Points and Punctuating in the Art of Calligraphy***

***(Insertion of Vowel-Points and Punctuating the Koran)***

*When we look at the progress of history of Islamic calligraphy, at first, we see that the Muslims felt the necessity to write down the Koran in text. Therefore, the first text composed as a book is the Holy*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Türk-İslâm Sanatları Tarihi Anabilim Dalı.

*Koran. In the time of the Prophet, there was no punctuation marks such as dots or any marks of ornamentation etc. on the Mushaf written in black ink on several materials. Such marks which began to be used later on made great progress and from a primary form developed into a perfect punctuation system.*

**Key Word:** *The Holy Koran, to Insert the Vowel-Point, to Punctuate, Letter.*

Bu çalışmamızda, Arap alfabesinde kısa seslilerin karşılığı olarak kullanılan *hareke* ile, benzer harfleri birbirinden ayırmak için kullanılan *nokta*'yı ele aldık. Hat sanatında ilk defa kullanılmaya başlanan bu işâretlerin nerelerde ve ne şekilde kullanıldığını göstermek için, İslâm Tarihinde ilk kitap hâline getirilen Mushaf'ı örnek alacağız. Böylece, hareke ve noktalamanın yüzyıllar içinde ilk hâlden günümüze kadar geçirdiği merhaleleri numûneleri ile kısaca göstermeğe çalışacağız. Metindeki misallerde renkli olması gereken noktaları, dergi siyah-beyaz basıldığı için, siyah olarak göstereceyiz.

### **İ'RÂB<sup>1</sup> (HAREKE)**

Önceleri “*Müsned*” denilen Güney Arabistan yazısını kullanan Araplar, III. yy. sonlarında veya IV. yy. başlarından itibaren Ârâmî yazısından geliştirilmiş olan Nabatî Alfabesi'nden faydalanarak düzenlenen 22 harfli alfabe kullanmaya başlamışlardır. Bu alfabe, Arap diline has olan bazı sesleri karşılamak için önceleri noktasız olan ( **ثخذ ضغط** ) harfleri de ilâve edilerek, 28 harfe çıkarılmıştır. Böylece

<sup>1</sup> Arapça'da kelimelerin sonlarında değişen hareke veya harftir. Bkz. Mehmed Zihni, *el-Muktedab fi Kavâ'idî'n-Nahv*, İstanbul, ts., s. 31.

diğer Sâmi alfabelerinde ortak olan orijinal sıra ( أَبْجَدٌ هُوَ ز حُطِّي )  
 ( كَلَمَنْ سَعْفَصْ قَرَشَتْ تَخَذْ ضَظَغْ ) aynen korunmuştur.  
 Bazı dilcilerin 29. harf olarak kabul ettikleri *lâm-elif*'in ( لا ) ise, VI.  
 yy.da Tamarahılar'dan alındığı sanılmaktadır<sup>2</sup>.

Ârâmî ve Nabat yazılarında *i'râb/hareke* yoktu. Süryanî ve  
 İbranîlerde *i'râb* yerine işâretler kullanılmıştır. Süryanîler,  
 Hıristiyanlığı kabul edip mukaddes kitaplarını dillerine nakledince  
 lahinden korumak için harflere *i'râb* alâmeti/hareke koymuşlardır<sup>3</sup>.

Arap yazısından önce fethanın şekli elif ( ا ) harfi لا آ و ض ع و ا<sup>4</sup>.  
kesrenin şekli yâ ( ي ) harfi إيتائي ذي القربي<sup>5</sup>. zammenin şekli  
vâv ( و ) harfi اولئك<sup>6</sup> idi<sup>7</sup>. İbrânîce'de de ilk zamanlarda elif ( ا ),  
hâ ( ه ), vâv ( و ) ve yâ ( ي ) harfleri hareke yerinde kullanılmıştı.  
Daha sonra İbranîler nokta şeklindeki harekeyi icat ettiler. Bu da V.  
ve VI. asırlardı. Hareke bir veya birkaç noktadan ibaretti. Fetha/üstün,  
kesre/esre, zammel/ötre, şedde, med (uzatma) ve vasl (bitiştirme)  
alâmeti olarak harfin üstüne veya altına konulurdu<sup>8</sup>.

Arapça'da da *i'râb*ın/harekenin nereden alındığı ve ne zaman  
 kullanıldığı kesin olarak bilinmemektedir. *Süryânîce* veya

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bkz. Rekin Ertem, "Elifbâ", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 40-41.

<sup>3</sup> ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd, *el-Muhkem fî Nakti'l-Mesâhif*, nşr. İzzet Hasan, Dimaşk  
 1379/1960, s. 29; el-Kürdî, Muhammed Tâhir b. Abdulkâdir el-Mekkî el-Hattât, *Târîhu'l-*  
*Hattî'l-'Arabî ve Âdâbih*, 1358/1939, s. 73; Süheyle Yâsîn el-Cubûrî, *Aslu'l-Hattî'l-'Arabî*  
 ve *Tatavvuruhû hattâ Nihâyeti'l-'Asri'l-Emevî*, Bağdat 1977, s. 148.

<sup>4</sup> Tevbe, 47.

<sup>5</sup> Nahl, 90.

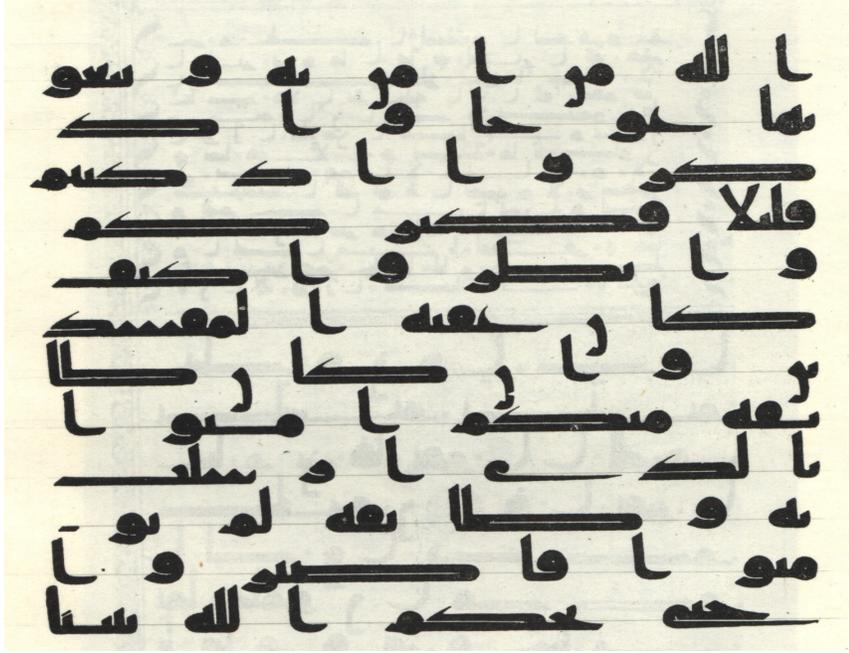
<sup>6</sup> Bakara, 5.

<sup>7</sup> es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *el- İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Mustafa Dîb el-  
 Buğâ, Beyrut 1407/1987, II, 1171.

<sup>8</sup> Muhammed Bedr, *el-Kenz fî Kavâ'idi Lugati'l-'İberîyye*, Mısır 1926, s. 54-62.

*İbrânîce*'den alınmış olabilir. Câhiliye döneminde ve İslâm'ın ilk yıllarında biliniyor; fakat kullanılması pek hoş karşılanmıyordu; hatta fazlaca kullanılması muhatabı küçümseme<sup>9</sup> kabul ediliyordu.

*Kur'ân-ı Kerîm*'in ilk nüshaları parşömen<sup>10</sup> üzerine ve *siyah* mürekkeple yazılmıştı. Âyetleri, sûreleri ve cüzleri birbirinden ayıran alâmetler ile sûre başlıkları da yoktu. Hatta *i'râb* alâmeti/hareke ve harflerin noktaları da yoktu.



(IV. Halîfe Hz. Osman tarafından deri üzerine kûfî hatla yazılmış el-A'râf, 7/86-87

<sup>9</sup> Nihad M. Çetin, "İslâm Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi (Yâkût devrinin sonuna kadar)", *İslâm Kültür Mirâsında Hat Sanatı*, İstanbul 1992, s. 20.

<sup>10</sup> Üzerine yazı yazmak, resim, harita yapmak ve buna benzer işlerde kullanmak üzere özel hazırlanmış deri. Bkz. Mehmet Önder, *Antika ve Eski Eserler Kılavuzu*, Ankara 1988, s. 200.

âyetleri. Bkz. Yazır, Mahmud Bedreddin, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, nşr. Uğur Derman, Ankara 1972, I, 81.)

İlk zamanlar, bazı sahâbeler *Mushaf*'ın *hareke* ve noktalanmasına karşı çıkarken bazıları yapılabılır<sup>11</sup> diyorlardı. Bu sebeple sahâbe döneminde bu hususta ciddi bir çalışma olmadı; kaideve usulleri konulmadı. Bu durum 40 kûsûr sene devam etti. Ancak İslâm'ın yayılıp da *Kur'ân-ı Kerim*'in okunmasında çeşitli lahinler (okuma hataları) ortaya çıkınca *harekeleme* işi başlatıldı<sup>12</sup>.

*Mushaf*ların *harekelenmesi*, Irak valisi *Ziyâd b. Ebîh* (ö. 53/673)'in isteğiyle *Ebü'l-Esved ed-Düelî*<sup>13</sup> (ö. 69/688) tarafından yapılmış<sup>14</sup>; *ed-Düelî*'nin öğrencileri olan *Nasr b. Âsım el-Leysî* (ö. 79/707) ve *Yahyâ b. Ya'mer* (ö. 129/746) de bu işi *Basra*'da başlatarak devam ettirmişlerdir<sup>15</sup>. Bu hususta ilk telkinlerin *H.z. Ali* (ö. 40/661) tarafından yapıldığı da nakledilmektedir<sup>16</sup>. Böylece *Kur'ân*'ın *harekelenmesine* başlanılmış ve ilk defa *i'râb* alâmeti (*hareke*) olarak “nokta”<sup>17</sup> kullanılmıştır. Ancak bu *harekeler*, kelimeye her harfe konulmamış; kelime içinde karışıklığa sebep olabilecek harflerde kullanılmıştır<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> es-Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. Arthur Jeffery, Mısır 1355/1936, s. 141-143.

<sup>12</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 18-19; el-Cubûrî, *a.g.e.*, s. 154.

<sup>13</sup> Ebü'l-Esved Zâlim b. Amr b. Süfyân b. Cendel ed-Düelî. *Kur'ân-ı Kerim*'e hareke sistemini getiren ve Arap nahvinin ilk esaslarını tesbit eden âlim, şâir. Tâbiündendir. Koyu bir Ali taraftarıdır ve nahiv ilmini ondan almıştır. Basra'da vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Tevfik Rüşti Topuzoğlu, “Ebü'l-Esved ed-Düelî”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 311-313.

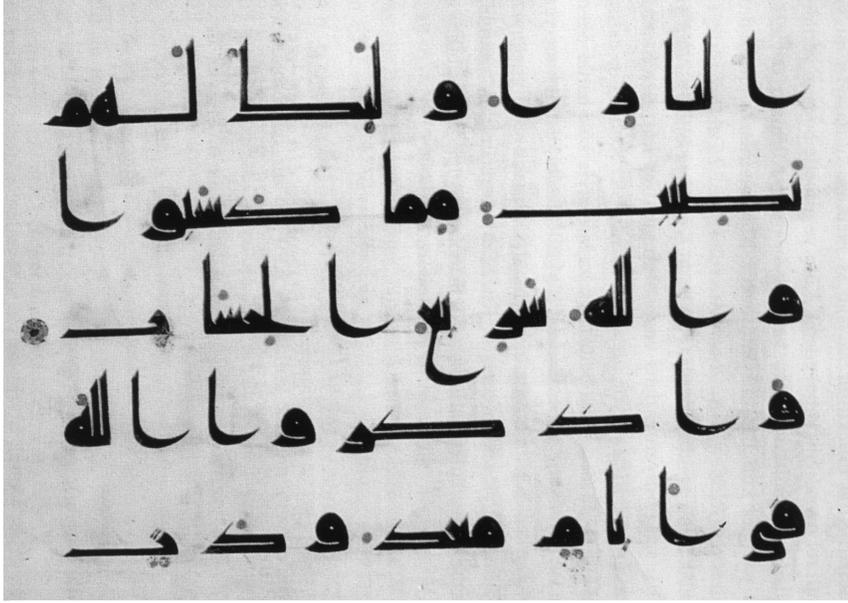
<sup>14</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 3-4.

<sup>15</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 6; el-Cubûrî, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>16</sup> el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l- A'sâ fî Snâ' atî'l-İnşâ'*, nşr. M. Hüseyin Şemsüddîn, Beyrut 1987, III, 149.

<sup>17</sup> ed-Dânî, *el-Mukni' fî Resmî Mesâhifi'l-Emsâr*, nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Kahire, ts., s. 129.

<sup>18</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 23.



(IX-X. Asırda Ebü'l-Esved ed-Düelî hareke sistemine göre kûfî hatla yazılmış el-Bakara 2/202-203 âyetleri. Bkz. Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul 1999, s. 78.)

Başlangıçta, *Medineliler*, hareke için kırmızı ve sarı yuvarlak noktalar kullanılmışlardır. Çünkü; *Mushaf* metni siyah mürekkeple yazıldığından siyah renkle nokta vurmak hoş karşılanmamış; harekeler için değişik renkler kullanılmıştır. Kırmızı noktalar; hareke, *tenvîn*, *şedde*, *tahfîf*, *sükûn*, *vasl* (bitiştirme) ve *med* (uzatma) için, sarı noktalar ise, özellikle *hemzeler* için kullanılmıştır. İlk zamanlar, sadece *vasıl hemzeleri*<sup>19</sup> için yeşil noktalar da kullanılmıştır.

*Iraklılar* ise, bütün işâretler için sadece kırmızı noktalar kullanmışlardır. Onların *Mushafları* böyle tanınıyor ve diğerlerinden

<sup>19</sup> Başta olunca okunan bitiştigi zaman okunmayan hemze.

ayrıt ediliyordu<sup>20</sup>. *Endülüslüler* ve diğerleri de *Medinelilerin* yolunu takip etmiştir.

İlk zamanlar Arap gramercileri *hareke*, *tenvîn*, *şedde* ve *hemze* için yuvarlak kırmızı noktalar kullanmışlar ve özellikle *i'râb/hareke* noktasını, kelimenin son harfine koymuşlardır.

*İbn Mücâhid*<sup>21</sup> (ö. 324/936)'den gelen habere göre ilk zamanlar *Mushaf* ta her harfe nokta konulmadığı gibi *sâkin* olan harflere de işâret konulmamıştır. *İbnü'l-Münâdî*<sup>22</sup> (ö. 336/947s); "*hareke ve noktaların zaruretten zorluğu gidermek için konuldu*" demektedir. *İbn Eşte*<sup>23</sup>(ö. 360/971) ise; *sâkin hemze* üzerine *hareke* konulup diğer *sâkinlere* konulmadığını; *mazmûm* olan *mîm*, *yâ*, *tâ* ve *nûn* harflerinde harekenin kullanıldığını; bu harflerin harekesi *meftûh* olduğu zaman ise, *harekenin* terk edildiğini söylemektedir. *يُؤْمِنُونَ ، مُؤْمِنُونَ* gibi<sup>24</sup>.

*Sâkin hemze*, *elif* harfi ile olursa bu *siyah elif* in üzerine *hemze* yerine bir nokta; *yâ* harfi ile olursa yanın altına bir nokta; *vâv* harfi ile olursa *vâv*'in göğsüne bir nokta olarak konulur.

<sup>20</sup> ed-Dânî, *el-Mukni'*, s. 130; *el-Muhkem*, s. 19-20.

<sup>21</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. Büyük kırâat âlimlerinden olup dindarlığı ve güzel ahlakıyla tanınırdı. Bağdat'ta doğmuş ve yine orada vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Tayyar Altukulaç, "İbn Mücâhid", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 214-215.

<sup>22</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ca'fer b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Münâdî el-Bağdâdî. Kırâat ve hadîs âlimidir. İyi bir kurrâ olup sika, emîn ve sadûk bir hadîşçi idi. Bağdat'ta doğmuş ve yine orada vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Tayyar Altukulaç, "İbnü'l Münâdî", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 152-153.

<sup>23</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Eşte el-İsfahânî. Arap dilcisi ve kırâat âlimi. Aslen İsfahânlıdır. Sağlam, güvenilir, Arapça'ya vâkıf bir âlim olduğu rivâyet edilir. Mısır'da vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Tayyar Altukulaç, "İbn Eşte", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 477.

<sup>24</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 210-211.

(يَا كَلُونِ , جِئْتُ , يُؤَفِّكُونَ) يا كلون , جت , يو فكون gibi<sup>25</sup>.

Bu durum *Halil b. Ahmed*<sup>26</sup>(ö.175/791)'e kadar devam etmiştir. *Halil b. Ahmed* büyük bir filolog olup *harekeye* yeni bir çehre kazandırmıştır. Şöyle ki, *fetha* yerine yatık bir *elif*, *kesre* yerine çekilmiş bir *yâ*, *zamme* yerine de bir *vâv* kullanmıştır. Ayrıca *hemze*, *şedde*, *revm* ve *işmâm* alâmetleri koymuştur. *Şedde* için “şedîd” (شَدِيدٌ) kelimesinin evvelindeki üç dişi ( □ ); *cezme* için da “hafîf” (خَفِيفٌ) kelimesinin başındaki *hâ* ( ح )'yi alâmet olarak kullanmıştır<sup>27</sup>.

### Harekelerin Yeri

*ed-Düelî*'nin üslûbuna göre, *fethanın/üstünün* yeri harfin üzeri, *kesrenin/esrenin* yeri harfin altı, *zammenin/ötrenin* yeri ise, harfin önu veya ortasıdır. Kelime *tenvînli* (iki *üstün*, iki *esre*, iki *ötre*) olursa iki nokta konulurdu; birincisi *hareke* ikincisi *tenvîndir*<sup>28</sup>. *Fetha* yüksek tonlu bir ses olduğu için harfin üstüne; *kesre* aşağı tonlu bir ses olduğu için harfin altına; harfin altı ve üstü dolunca *zamme* orta kısmına veya ön kısmına konulmuştur. Bu *harekelerin i'râb* alâmeti, mebnîlik alâmeti (değişmeyen) veya arızı (geçici) *hareke* gibi farklılıklarına

<sup>25</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 225-226.

<sup>26</sup> Hayatı için bkz. T. Rüştü Topuzoğlu, “Halil b. Ahmed”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 309-312.

<sup>27</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 7; Abdulazîz b. Abdullah b. Bâz v. dğr., “Kitâbü'l-Mushaf”, *Mecelletü'l-Bühûsi'l-İslâmiyye*, sy. 6, Riyad 1402, s. 21.

<sup>28</sup> es-Sicistânî, *a.g.e.*, s. 144; ed-Dânî, *el-Mukni*, s. 131 ve *el-Muhkem*, s. 3-4; İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut, ts., s. 60; el-Kalkaşendî, *a.g.e.*, III, 155; el-Cubûrî, *a.g.e.*, s. 151-152; Muhammed Hamidullah, “Allah'ın Elçisi (s.a.v.) ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı”, *İslâmî Araştırmalar*, II/7, (Mayıs-1988), s. 101; Abdussabûr Şâhin, “Hz. Muhammed Devrinde Arap Yazısında Hareke ve Nokta” çev. Tayyar Altıkulaç, *Diyanet Dergisi*, c. 9, sy. 102-103 (Kasım-Aralık 1970), s. 402-406.

bakılmamış, hepsinin *i'râb* alâmetleri yuvarlak noktalar hâlinde vurulmuştur<sup>29</sup>.

### **İşbâ', İhtilâs, İhfâ ve İsmâmlı Yerlerin Noktalanma Şekli**

*İşbâ'*da<sup>30</sup> *fetha* yerine yatık *elif*, *kesre* yerine küçük *yâ-yi merdûde*, *zamme* yerine küçük *vâv*; *ihtilâs*'ta<sup>31</sup> ise, *fetha* için üste, *esre* için alta, *zamme* için de harfin içine veya önüne nokta konulmuştur. *İhfâ*<sup>32</sup> ve *işmâm*<sup>33</sup> da *ihtilâs* gibidir<sup>34</sup>.

*İmam Sîbeveyh*<sup>35</sup> (ö.176/792) ise: “*İşbâ'* ve *temtît* (uzatma) yapanların alâmeti *vâv* ve *yâ*<sup>36</sup> harfleridir” demiştir.

*Ebû Amr* (ö.444/1052) diyor ki : “ *قَيْلٌ ، غَيْضٌ ، جِيءٌ* gibi *işmâm* olacak yerlerde kelimenin aslını göstermesi bakımından *kesreler* biraz *vâv* gibi meyilli yapılır ve bu kelimelerin ilk harfleri *işmâm* kıraatine göre kırmızı mürekkeple noktalanırdı<sup>37</sup>.”

### **Şedde ve Sükûn Alâmeti**

*Şedde*; Arapça'da, bir ünsüzün iki kez okunması gerektiğini

<sup>29</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 42.

<sup>30</sup> Lügat manası “doymak” olan kelimenin ıstılah manası : “Teshîli câiz olan bazı harflerin mahrecinden çıkarılmasıdır”. Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, İstanbul 1977, s. 79.

<sup>31</sup> Lügat manası; “Bir şeyi elden kapmak, beyaz ile siyahı karıştırmak” olan kelimenin ıstılah manası : “Harfin harekesini hafif bir sesle okumaktır”. Temel, *a.g.e.*, s. 72.

<sup>32</sup> Lügat manası “örtmek ve gizlemek” olan kelimenin ıstılah manası : “İhfa harflerinden önce gelen *tenvîn* veya *sâkin nûnu*, *izhâr* ile *idğâm* arasında, *şeddeden* uzak, *ğunne* ile okumak”. Temel, *a.g.e.*, s. 72.

<sup>33</sup> Lügat manası “koklatmak” olan kelimenin ıstılah manası : “harekeyi sessizce işaret etmektir”. Temel, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>34</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 44- 46.

<sup>35</sup> Çetin, “Sîbeveyhi”, *İA*, İstanbul 1976, X, 578-585.

<sup>36</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 45.

<sup>37</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 47- 48.

gösteren ve harfin üstüne konulan alâmet; *sükûn* ise, harfin üzerine konulan ve *harekesinin* olmadığını gösteren işârettir. *Şedde* alâmeti olarak; şedîd ( شَدِيدٌ ) kelimesinin *şîn* harfinin dişleri veya bu kelimenin sonundaki *dâl* harfi kullanılmıştır. *Şîn* harfini kullananlar; harf *meftûh* olduğunda işâreti harfin üstüne ve bunun üzerine bir nokta; *meksûr* olduğunda *şedde* alâmeti harfin üstüne, *kesre* için de harfin altına bir nokta; *mazmûm* olduğunda yine *şedde* işâreti harfin üstüne, *zamme* için de harfin önüne bir nokta koymuşlardır. Bu, *İmam Halîl* , *İmam Sibeveyh* ve *Meşrik ehli*'nin yoludur<sup>38</sup>. Buna göre *şedde* alâmeti şöyledir : ّ

*Dâl* harfini kullananlar ise *hareke meftûh* olduğunda üzerine bir *dâl*, *meksûr* olduğunda altına bir *dâl*, *mazmûm* olduğunda önüne bir *dâl* koymuşlardır. Bazıları bu alâmetleri *i'râb* alâmetleri olan noktalarla birlikte de kullanmışlardır. Bu *ehl-i Medîne* noktalayıcılarının yoludur<sup>39</sup>. Buna göre *şedde* şekli şöyledir:

*Dâl*, kavis şeklinde, ilk zamanlar *harekeli* daha sonra *harekesiz* de gösterilmiştir. Sonra bu tarz *Mağrib*'e geçmiş ve bu kavis şekil daha da keskin bir hâl olarak *Mağrib hattı*'nın hususiyetlerinden olmuştur<sup>40</sup>.

*Sükûn* için iki alâmet kullanılmıştır; birincisi, *Endülüs*'te

<sup>38</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 49-50.

<sup>39</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 50.

<sup>40</sup> Çetin, a.g.m., s. 19.

eskiden beri kullanılmakta olan *kırmızı* mürekkeple harfin üzerine bir “*cerre*” (ince bir çizgi) koymak ki, bu harf ister *hemze* olsun ister diğer harflerden birisi... Yani Endülüs kâtipleri *hâ* ( ح ) nın baş kısmını hazfedip “*medde*” sini yayılmış *elif* gibi çizgi hâlinde, *cezme* (*sükûn*) alâmeti olarak kullanmışlardır. İkincisi, *Medineliler*’in kullandığı ve harfin üzerine koyulan küçük bir daire ( o ) ... *İmam Sîbeveyh* ve taraftarları ise, *sükûn* alâmeti olarak “*hafîf*” ( خَفِيفٌ ) kelimesinin *hâ* ( ح ) sını; bazı Arap gramerciler de “*kitâbiyeh*” ( كِتَابِيَهْ ) de olduğu gibi *sükûn* alâmeti olarak “*hâ*” ( ه ) harfini kullanmışlardır<sup>41</sup>.

#### Medd (Uzatma) Alâmeti ve Harfteki Yeri

*Endülüs kâtipleri*, *med* ve *lîn* harfleri olan *elif*, *vâv* ve *yâ*’nın üzerine *kırmızı* mürekkeple yukarıdan aşağıya doğru gelen bir çizgiyi (bir çeker), *med/uzatma* işâreti olarak kullanmışlardır. Eğer bu *medler*, *mahzûf* (atılmış) bir *med*, cemi (çoğul) *mîm*’i veya zamir *hâ*’sı ile bitişik zâid ( fazla ) bir *med* olursa iki şekilde alâmet koyuyorlardı. Birincisi, harfi *kırmızı* mürekkeple yazıp üzerine *med* alâmetini çizgi şeklinde koymak; ikincisi, harfi *kırmızı* mürekkeple yazmayıp o harfin yerine *med* alâmetini çizgi şeklinde koymak. Bu da, harfin hazfedildiğine, fakat lafzen sabit olduğuna delâlet eder<sup>42</sup>.

أُولَئِكَ ، بِهِ إِنْ كُنْتُمْ ، إِنْ تَرَنَ أَنَا ، لَيْسُنُوا وَجُوهَكُمْ ،

فَاوْأَلِي الْكَهْفِ gibi.

*Iraklıların* selef (öncekiler) ve halefi (sonrakileri), *Mushaflarda*

<sup>41</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 51-52.

<sup>42</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 54-55.

*sükûn*, *şedde* ve *med* için alâmet koymuyorlar, *sâkin* ile *şeddeli* harfi ayırmak için sadece *şeddeli* harf üzerine bir nokta koyuyorlardı<sup>43</sup>.

### Tenvînin Şekli ve Yeri

*Tenvîn*<sup>44</sup> sadece isimlerin sonlarında olur. Eğer ismin sonu *mechrûr* (*kesre*) olursa harfin altına iki nokta, *merfû* (*ötre*) olursa önüne iki nokta, *mansûb* (*üstün*) olursa üstüne iki nokta konulurdu. Bu noktalardan biri *hareke*, ikincisi ise, *tenvîn* (*sâkin nûn*) alâmetidir. Bunu ilk kullanan kişi *Ebü'l-Esved ed-Düelî*'dir<sup>45</sup>.

*Nasb* (*üstün*) hâlindeki *tenvîn*, nakkâtlar (nokta koyanlar, kâtipler) tarafından farklı yerlerde ve şekillerde kullanılmıştır :

1- Bazıları bu iki noktayı *kırmızı* mürekkeple *elif-i mersûme* (yazılı olan *elif* harfi) üzerine koymuşlar. *غَفُورًا* gibi.

2- Bir grup da *elif* harfinin üzerini boş bırakıp *harekeli* harfin üzerine iki noktayı koyuyorlardı. *عَلِيمًا* gibi.

3- Bazıları bir noktayı *harekeli* harf üzerine *hareke* olarak, bir noktayı da *tenvîn* olarak kelimenin sonunda bulunan *elif* veya *yâ* şeklinde olan harf üzerine koymuşlar. *جُزْءًا* gibi.

4- Bazı kâtipler de *harekeli* harf üzerine bir nokta; bu harften sonra gelen *elif* veya *yâ* şeklinde yazılan son harf üzerine iki nokta koyuyorlardı<sup>46</sup>. *هُدًى* , *وَعَادًا* gibi.

<sup>43</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 56.

<sup>44</sup> Arapça isimlerin sonunda bir hareke ile bir sâkin nûn ( نْ ) şeklinde okunan iki hareke: — , — , — : en, in, ün gibi.

<sup>45</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 57-58.

<sup>46</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 60-61.

*Halîl b. Ahmed* iki noktayı biri diğèrinin üzerinde olmak üzere uzunlamasına koymuştur<sup>47</sup>. *el-Yezîdî*, *tenvîn*in, *vakf*/durma halinde *elife* dönüştüğü için noktaları *elif* harfi üzerine koyduğunu söylemektedir<sup>48</sup>. حَكِيمَا gibi.

Bunlara benzer kelimeleri bu *harekeleme* dışında, eğer iki *elif* harfi arasında bir *hemze* olur ve bu *elif* harflerinden herhangi birisi yazıda gösterilmeyip telaffuz edilirse, üç şekilde nokta ile *harekelenmesi câiz*/uygun görülmüştür:

1- İki noktayı da *hemzenin* üzerine koymak; ماء ، غُثَاءُ gibi.

2- *Siyah* mürekkeple yazılan *elif* harfinden önceki *elif*'i kırmızı mürekkeple yazmak ve iki *elif* arasındaki *hemze*'yi sarı mürekkeple nokta şeklinde, *hemze*'nin *harekesini tenvîn*le beraber sondaki *siyah elif* üzerine iki nokta halinde koymak; مَاءُ ، غُثَاءُ gibi.

3- *Siyah* mürekkeple yazılan *elif* harfinden sonraki *elif*'i kırmızı mürekkeple yazmak ve iki *elif* arasındaki *hemzeyi sarı* mürekkeple nokta şeklinde, *hemzenin harekesini tenvîn*le beraber sondaki kırmızı *elif* üzerine iki nokta halinde koymak. ماء ، غُثَاءُ gibi<sup>49</sup>.

Eğer kelime *tâ-yı te'nîs* (dişilik alâmeti olan *tâ* ( ة ) harfi ile bitiyorsa *hareke* ve *tenvîn* için konulan iki nokta üst üste *tâ-yı te'nîs* üzerine konulur. رَحْمَةٌ gibi.

<sup>47</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 64.

<sup>48</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 218.

<sup>49</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 65-66.

*Kur'ân-ı Kerim*'de bulunan لَيْكُونَا<sup>50</sup> ve لَنْسُفَعَا<sup>51</sup> kelimeleriyle bunlara benzer kelimelerde *nakkâtlar/kâtipler tenvîn*in *elif* harfi üzerine *kırmızı* mürekkeple iki nokta hâlinde konulmasında ittifak etmişlerdir. Misal : فَاِذَا لَآيُؤْتُونَ<sup>52</sup> gibi<sup>52</sup>.

### Terkiplerin Tenvîni

*Nasblüstün*, *cerlkesre* ve *reflötire* hâlinde *tenvînli* bir isim ve bundan sonra başında boğaz harflerinden- bunlar altı harftir; *hemze* ( ا ), *hâ* ( ه ), *hâ* ( ح ), *ayın* ( ع ), *gayın* ( غ ) ve *hâ* ( خ )- biri bulunan bir kelime geldiğinde *tenvînli* olan kelimenin sonuna üst üste iki nokta konulmuştur. Bunlardan altta olan *hareke*, üstte olan *tenvîndir*. *Cer* hâlinde ise, üstteki *hareke*, alttaki *tenvîndir*. Ayrıca boğaz harfiyle başlayan ikinci kelimenin ilk harfine de bir nokta konulmuştur. Böylece *tenvîn*in *İzhâr* edileceğine işâret edilmiştir. Yani bu iki kelimedede *izhâr*<sup>53</sup> yapılıır. Misal: عَذَابِ الْيَمِّ gibi.

Ancak *hâ* ( خ ) ve *gayın* ( غ ) gibi boğaz harfleri bulunan kelimelerde *İzhâr* yapmak isteyen noktaları üst üste; *ihfâ* yapmak isteyenler ise yan yana koyarlardı.

Boğaz harfleri dışındaki noktalı harfler *tenvînli* bir isimden sonra geldiğinde noktalar yan yana konulurdu. Bu iki noktadan harfin peşine gelen *hareke* sonra gelen *tenvîndir*.

*Tenvînden* sonra *râ*, *lâm*, *mîm*, *nûn* harfleri gelirse bunlar

<sup>50</sup> Yusuf , 32.

<sup>51</sup> Alak , 15.

<sup>52</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 67.

<sup>53</sup> İki harfin arasını uzaklaştırarak ayırmaktır. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Adıgüzel, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilâveti*, Erzurum 2001, s. 64.

üzerine *şedde* konulurdu. Çünkü burada *idgâm* vardır ve bu da harf menzilesindedir<sup>54</sup>.

غَفُورٌ رَّحِيمٌ gibi.

Eğer *tenvînden* sonra *vâv* veya *yâ* harfleri gelirse, *gunne* (genizden telaffuz) yapanlar bu harf üzerine *şedde*, *gunne* yapmayanlar ise sadece *vâv* veya *yâ* harfleri üzerine birer nokta

koymuşlardı. يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ، يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ

يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ، يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ gibi.

*Tenvînden* sonra *kâf*, *kâf*, *cîm*, *şîn* vs. harflerden biri geldiğinde *şedde* konulmamış; her harfin üzerine birer nokta konulmuştur<sup>55</sup>.

مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ gibi.

Üst üste konulan noktalara : *Müterâkib nokta* veya “*terâküb-i tenvîn*”; yan yana olanlarına ise, “*Mütetâbi*” nokta veya “*tetâbu’-i tenvîn*” denir<sup>56</sup>. *İmam Halîl* ise, bunlardan “*terâküb*” yerine “*tûl*”, “*tetâbü*” yerine “*arz*” tabirlerini kullanmıştır<sup>57</sup>.

### Sâkin Nûn’un Hükümü

*Sâkin nûn*’dan sonra *hurûf-i halktan* (boğaz harflerinden) biri geldiğinde *sükûn* alâmeti olarak küçük bir çizgi veya latif, ince bir daire; ayrıca boğaz harfi üzerine de bir nokta konulmuştur. Böylece *nûn* harfinin *İzhâr* edileceği/açık okunacağı gösterilmiş olur.

<sup>54</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 69.

<sup>55</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 70.

<sup>56</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 68 , 69.

<sup>57</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 72.

مَنْ هَادٍ، مَنْ عَمِلَ gibi<sup>58</sup>.

م، ن، ل، ر، و، ی gibi harfler gelirse (*gunne* yapanlara göre) *sükûn* alâmeti konulmaz, bu altı harf üzerine *şedde* alâmeti konulur. Böylece *idgâm* yapılacağı anlaşılır.

مِنْ مَاءٍ، مِنْ رَبِّهِمْ، مَنْ يَقُولُ gibi<sup>59</sup>.

*Nûn* harfinden sonra diğer noktalı harfler gelir ve *ihfâ* yapılırsa, *nûn*'a *sükûn* alâmeti sonra gelen harfe *şedde* alâmeti konulmamış, sadece bu harf üzerine bir nokta konulmuştur.

إِنْ كُنْتُمْ، وَلَئِنْ قُلْتِ gibi<sup>60</sup>.

*Nûn* harfinden sonra *bâ* ( ب ) harfi gelirse yine hüküm ayınıdır. *من بعد* gibi. Eğer *nûn* harfi üzerine kırmızıyla küçük bir *mîm* yapılırsa güzel olur. Böylece *nûn* harfinin *mîm*'e döneceği gösterilmiş olur<sup>61</sup>.

### İzhâr Yerleri

*İzhâr* yapılacak yerlerde *sâkin* harfin üzerine küçük bir çizgi veya ince, latif bir daire, sonra gelen harfin üzerine de bir nokta konulur. Böylece *İzhâr* yapılacağı gösterilir.

إِذْ جَعَلْنَا، قَدْ سَمِعَ اللهُ، وَلَقَدْ جَاءَكُمْ gibi<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 73.

<sup>59</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 74.

<sup>60</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 75.

<sup>61</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 76.

<sup>62</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 77.

### Mudgamın Noktası

*İdgâm-ı misleyn*<sup>63</sup> veya *mütekâribeyn*<sup>64</sup> olduğunda birinci harfe *sükûn* alâmeti atılmamış; ikinci harfe *şedde* konulmuştur.

أَمْ أَرَدْتُمْ ، وَقَالَتْ طَائِفَةٌ ، فَمَا رِيحَت تَّجَارَتُهُمْ  
gibi. Böylece birinci harf ikinci harfe çevrilerek okunur.

Ancak, *tâ-yı sâkine* ( ط ) , *tâ'ya* ( ت ) *idgâm* olduğunda *tâ'ya* ( ط ) *sükûn* alâmeti, *tâ'ya* ( ت ) da *şedde* alâmeti konulmuş, böylece *tâ*, *tâ'ya* tam kalp olunmadan okunmuştur.

اِحْطَطْتُ ، فَرَطْتُ ، لَئِنْ بَسَطْتُ  
gibi.

Veya, *tâ* ( ط ) *sükûn* alâmetinden, *tâ'da* ( ت ) *şedde* alâmetinden âri kılınmış ve tanın içine bir nokta konulmuştur. Böylece *tâ'nın* ( ط ) *tâ'ya* ( ت ) tam bir inkılâbı (çeviri,dönüşüm ) olmadığı anlaşılmıştır.  
اِحْطَطْتُ ، فَرَطْتُ ، لَئِنْ بَسَطْتُ  
gibi<sup>65</sup>.

### Vasıl Hemzeleri<sup>66</sup>

*Vasıl hemzesinin* makabli/öncesi, ya *meftûhlüstün* veya *meksûr/kesre* yahut *mazmûmlötre* olur. *Elif* harfinin makabli *fetha* ise, *elif*'in üzerine ince bir çizgi; *kesre* ise, altına ince bir çizgi; *zamme* ise, ortasına ince bir çizgi konulmuştur. Böylece, *elif*'lerin makablinin *meftûh*, *meksûr* veya *mazmûm* bir harf olduğu gösterilmiştir.

<sup>63</sup> Zatları ve sıfatları bir olan iki harften ( yani aynı harflerden ) birincisini ikincisine *idgâm* etmektir. Temel, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>64</sup> Mahreçleri ve sıfatları farklı olan fakat birbirine yakın olan iki harfi birbirine *idgâm* etmektir. Temel, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>65</sup> ed-Dâni, *el-Muhkem*, s. 80.

<sup>66</sup> Bkz. dipnot 16.

تَتَّقُونَ الَّذِي، يَا أَيُّهَا النَّاسُ اْعْبُدُوا، رَبَّ  
الْعَالَمِينَ gibi<sup>67</sup>.

*Ehl-i nukât* bu cerreye (ince çizgiye) “*sıla*” ismini vermişlerdir<sup>68</sup>.

*Endülüslüler*, ibtidâ hâlinde bulunan bir *hemze-i vashn harekesi* ile her zaman *harekeleri* bulunan *elif* ve diğer harflerin *harekelerini* ayırmak için *hemze-i vashn* başına *yeşil* veya *lacivert* mürekkeple nokta koymuşlardır<sup>69</sup>.

*Endülüslü hattât* ve *nakkât Hakem b. ‘İmrân’*ın h. 227 senesinde yazdığı ve *harekelediği* bir *Kur’ân-ı Kerîm’de*; *harekeler kırmızı*, *hemzeler sarı*, ibtidâ hâlindeki/başlangıçtaki *hemze-i vasıllar yeşil*, *sıllar*, *sükûnlar* ve *şeddeler* de ince bir kalemle *kırmızı* mürekkeple konulmuştur. Ayrıca, *mahzûf elif’ler kırmızı* ile tesbit edilmiş, *zâid harflerle hurûf-ı muhaffefe (şeddesiz olan harfler)* üzerine de *kırmızıyla* küçük bir dâire konulmuştur.

Hişâm b. Abdülmelik (724-743) zamanında, Muğîre b. Mînâ’nın h. 110 senesi Receb ayında yazdığı *Mushaf’ta* da *harekeler*, *hemzeler*, *tenvîn* ve *şedde kırmızı* noktalarla gösterilmiştir. Bu Meşrik ehlinin noktalayıcılarının/kâtiplerinin yoludur<sup>70</sup>.

### Müfred Hemze-i Lîn’in Noktası

Kelimelere eklenen, tahkîki (tam telaffuz) ve telyîninde (yumuşatılmasında) ihtilâf edilen *hemze-i lîn’in* üç hâli vardır. Birincisi makabli *meftûh*, ikincisi *meksûr*, üçüncüsü ise, *mazmûm*

<sup>67</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 84.

<sup>68</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 85.

<sup>69</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 86.

<sup>70</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 87.

olmasıdır. Bu durumlardan birincisinde *hemzenin* üzerine, ikincisinde *yâ* harfi üzerine, üçüncüsünde de *vâv* harfi üzerine *kırmızıyla* bir nokta konulmuştur. مُودِّنٌ ، لَيْلَاءٌ ، بَانٌ gibi. Böylece bu *hemzelerin* telyînine ve teshîline<sup>71</sup> delâlet edilmiştir<sup>72</sup>.

**Silinmiş:** مُودِّنٌ ، بَانُهُ ، لَيْلَاءٌ

### İki Hemzenin Beraber Kullanılması Hâlindeki Harekeleme

Bu üç şekilde olur. Her iki *hemze* de *meftûh*, birincisi *meftûh* ikincisi meksûr, birincisi *meftûh*, ikincisi *mazmûm*.

ءَ أَنْتُمْ ، أَعْلَهُ ، أَعُنْزَلْ عَلَيْهِ gibi<sup>73</sup>.

İkinci *hemzeyi* teshîl edenlere göre; birinci *hemzeyi* gösteren *sarıyla* bir nokta, üzerine de *kırmızıyla hareke* yerine bir nokta konulur. Böylece birincinin teshîline, ikincinin tahkîkine delâlet edilmiş olunur. (ءَ أَنْزَرْتَهُمْ) ! نَزَرْتَهُمْ gibi.

Kıraat farklılıklarına göre; *sarı* bir nokta *hemze*, *kırmızı* nokta *hareke*, ondan sonra *kırmızıyla* bir *elif* ve başına teshîl alâmeti olarak *kırmızı* bir nokta konulur. Dileyen bu noktayı koymayabilir.

(أَأَنْزَرْتَهُمْ) ! نَزَرْتَهُمْ gibi<sup>74</sup>.

Teshîl ve *elif-i fâsıla* kıraati üzere noktalama; alâmeti *sarı* nokta olan muhakkak *hemze* ile alâmeti *kırmızı* nokta olan teshîl *hemzesi* arasına *kırmızı* ile bir *elif-i fâsıla* konur. Nokta koyan dilerse *elif-i fâsıla* yapmaz, onun yerine bir *medde* (uzatma işâreti) koyar. Çünkü

<sup>71</sup> Hemzeyi, hemze ile hemzenin harekesi cinsinden bir harfi med arasında telaffuz etmeye denir. Bkz. M. Sâlim Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-Celiyye*, Kahire, ts., s. 512; Fatih Çollak, *Âsum Kırââtü*, İstanbul 1989, s. 61.

<sup>72</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 90-91.

<sup>73</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 93.

<sup>74</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 95.

bu da fâsıla alâmetidir. **! نَزَرْتَهُمْ** ( **ءَ أَنْزَرْتَهُمْ** ) gibi. İkinciye göre **نَزَرْتَهُمْ** ( **أَنْزَرْتَهُمْ** ) gibi.

*Hemzeyi tahkîk edenlere göre noktalama:* Birinci *hemze sarı* nokta, *harekesi musavver elif* den önce *kırmızı* nokta. İkinci *hemze sarı*, *harekesi elif-i musavver* üzerinde... **! نَزَرْتَهُمْ** ( **ءَ أَنْزَرْتَهُمْ** ) gibi. Bu birinci *hemzeyi sûreten mahzûf* yazıda yok sayanlara göredir.

İkinci *hemzeyi mahzûf* görenlere göre ise; birinci *hemze* ve *harekesi elif-i musavver* üzerine konulur, ikinci *hemze* ve *harekesi* bu elifden sonra konulur. Noktalayan dilerse *kırmızı* şekilde bunu yapar, dilerse onun için bir şekil yapmaz. *Hemze* ve *harekeyle* yetinir.

**! نَزَرْتَهُمْ** ( **ءَ أَنْزَرْتَهُمْ** ) gibi.

*Hemzeyi teshîl eden ve her ikisinin arasını elif* le fasledenlere göre; iki *hemze* arasına *kırmızıyla* bir *elif* veya çeker...

**! نَزَرْتَهُمْ** ( **ءَ أَنْزَرْتَهُمْ** ) gibi.

*Hemzeyi tahkîk edenlere göre*, birinci yazılan *elif* ten önce *hemze sarı* nokta, *harekesi* de üzerine *kırmızı* nokta; ikinci *hemze* ise, yazılan *elif* in üzerinde *sarı* nokta ve *harekesi* üzerinde *kırmızı* nokta konarak gösterilir. **! نَزَرْتَهُمْ** ( **ءَ أَنْزَرْتَهُمْ** ) gibi<sup>75</sup>.

### **Başında Lâm-ı Ta'rîf Bulunan Kelimelerdeki İstifhâm (soru) Hemzesinin Harekelenmesi**

*Harekeleme* şöyle yapılmıştır: *Hemze* yerine *sarı* bir nokta, üzerine de *kırmızı* nokta ile *siyah elif* ten önce *hareke* konulmuştur. *Siyah elif* üzerine de sadece *kırmızı* bir nokta konulmuştur. Bu

<sup>75</sup> Diğer hareke şekilleri için bkz. ed-Dâni, *el-Muhkem*, s. 96-97.

*harekeleme* şekli *hemze-i istifhâm*'ın sureten *mahzûf*/yazıda yok olduğunu söyleyenlere göredir. (ءَالَّذِ كَرَيْنَ) ا لَذ كَرِينِ gibi.

*Hemze-i vaslın mahzûf* olduğunu söyleyenlere göre ; *sarı* nokta ve *hareke siyah elif* üzerine, teshîl alâmeti olan *kırmızı* nokta *siyah elif* den sonra konulur. İsteyen kâtip *elif* harfini *kırmızı* ile gösterebilir. (أَالَّذِ كَرَيْنَ) ا لَذ كَرِينِ gibi<sup>76</sup>.

Genelde *hemzeler sarı* noktayla, *harekeleri ise kırmızı* noktayla gösterilmiştir<sup>77</sup>.

### Elif Harfi ve Hemzenin Yeri

*Hemze, elif-i mersûme* ( yazılan *elif* ) ile beraber üç şekilde kullanılmıştır :

1- *Hemze'nin elif* ten önce gelmesi; bu durumda *hemze, sarı* bir nokta ile, *harekesi ise, üzerine kırmızı* ile *elif* ten önce konulmuştur. (ءَامَنَ الرَّسُولُ) آَمِنَ الرَّسُولِ gibi.

2- *Hemze'nin elif* ile beraber olması ( *hemze'nin elif* üzerine yazılması ): Bu hâlde *hemze sarı* bir nokta şeklinde *elif* in üzerine, altına veya önüne konur. *Harekesi de, kırmızı* nokta olarak *meftûh* ise, üstüne, *meksûr* ise, altına, *mazmûm* ise, önüne konulmuştur. Eğer sâkinse *sükûn* alâmeti olarak ya ince bir “*cerre*” çizgi veya küçük bir daire konulurdu. Bazı *ehl-i nakt* (*hareke/nokta koyanlar*) özellikle *hemze* başta olduğunda *hareke* için kullanılan noktayı kullanmadan sadece *hemze* için kullanılan *sarı* noktayı kullanmışlardır. Bu *sarı* nokta şeklindeki *hemze, üstün* okunduğunda *elif* in üstüne, *kesre*

<sup>76</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 97.

<sup>77</sup> Kıraat farklılıklarına göre yapılan noktalamalar için bkz. ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 97-118

okunduğunda altına, *ötre* okunduğunda ise önüne konulmuştur.

(اِيْمَانُكُمْ) يمانكم ، (اَقِيْمُوا الصَّلَاةَ) قِيمُوا الصَّلَاةَ

(اُنْبِيَّكُمْ) نَبِيكُمْ ،

Silinmiş:

Silinmiş: ١)

3- *Hemze'nin elif'ten sonra gelmesi*: *Elif'ten sonra* satırın içine *hemzeyi* gösteren *sarı* bir nokta olarak ve bu *hemzenin harekeleri* de *meftûh* ise, üzerine, *meksûr* ise, altına, *mazmûm* ise önüne *kırmızı* noktayla konulmuştur. Eğer, bu *elif yâ* şeklindeyse, *sarı* nokta *yâ'nın* içine, *harekesi* de *yâ'nın altına*; *vâv* şeklinde ise *sarı* nokta *vâv'ın* içine, *harekesi* de *vâv'ın önüne* konulmuştur. *Hemze*, kelimenin sonunda ve *tenvînli* olunca iki nokta konulmuştur<sup>78</sup>.

(اَوْلِيَاؤُهُمْ) اوليا و هم ، (كِبَائِر) كبا ر ، (جَانُكُمْ) جا كم

gibi.

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Biçimlendirilmiş: Ortadan,  
Girinti: İlk satır: 0,13 cm

Biçimlendirilmiş: Ortadan,  
Girinti: İlk satır: 0,13 cm

|

|

|

(1)

(2)

(3)

### Yâ Harfi ve Hemzenin Yeri

*Hemze*, *yâ* harfi ile beraber üç şekilde bulunur: *Hemze yâ'dan önce*, *yâ'nın içinde* veya *yâ'dan sonra...*

1- *Hemze yâ'dan önce* olursa *hemze sarı* nokta ile, *harekesi kırmızı* noktayla yapılırdı. (خَاسِيْنَ) خَاسِيْنَ gibi.

<sup>78</sup> Geniş bilgi için bkz. ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 119-129, 145.

2- Hemze yâ'nın içinde olursa hemze sarı bir nokta, harekesi de kırmızı bir nokta olarak; *mefûh* ise, üstüne, *meksûr* ise, altına, *mazmûm* ise, önüne vurulurdu. Hemze sâkin olduğunda üzerine *sûkûn* alâmeti konulurdu.

(يُضِيُّ) بِضِي (سُنَيْل) سَل (سَيِّئَةٌ) سِيَةٌ

gibi.

3- Hemze yâ'dan sonra olursa yine hemze sarı ile satırın içindeki boşluğa bir nokta, harekesi de *mefûh* ise üstüne, *meksûr* ise altına, *mazmûm* ise önüne, kırmızı bir nokta olarak konulurdu. (يَيْنَسُ)

ييس<sup>79</sup> gibi

ى

ى

ى

(1)

(2)

(3)

### Vâv Harfi ve Hemzenin Yeri

Hemzenin vâv ile kullanılması da üç şekildedir.

1-Hemze vâv'dan önce gelirse, hemze sarıyla bir nokta ve harekesi de satırın içine vâv'dan önce hemzenin önüne kırmızı bir nokta konulur. (فَدْرَءُ وَا) فدر وا gibi.

Nahiv âlimi *İmam Ahfeş*<sup>80</sup> (ö.215/830?) ile *Kûfe* âlimlerinin hepsi kesre geldiğinde hemzeyi yâ olarak yazıyorlar. Çünkü onlar

<sup>79</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 137.

<sup>80</sup> Basra dil mektebinin tanınmış alimi. Bkz. İnci Koçak, "Ahfeş el-Evsat", *DİA*, I, 526.

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

**Biçimlendirilmiş:** Girinti: İlk satır: 0,95 cm

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş: üzerine

Silinmiş: yla

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 10 nk

Silinmiş: ¶

**Biçimlendirilmiş Tablo**

Silinmiş: ¶

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 10 nk

*teshîl* hâlinde *hemzeyi yâ*'ya kalb ediyorlar/çeviriyorlar. Bunu *Mushaf*'ın dışında da yapıyorlardı. ( انبئونی ) اَنْبِئُونِي gibi. *İmam Sîbeveyh* ve *Basra* âlimleri o *hemzeyi vâv*'a çeviriyorlar ve sonra da *tahfîf* ve kısaltmak için hazfediyorlardı/atıyorlardı.

2-*Hemze vâv* harfi üzerinde bulunduğunda *hemze* yerine *vâv*'ın içine sarı bir nokta, *harekesi* de kırmızı noktayla *meftûh* ise, üstüne, *meksûr* ise, altına, *mazmûm* ise, önüne konulurdu. Sâkinse üzerine *sükûn* alâmeti atılırdı. ( رَوْفٌ ) رَوْفِ gibi.

3-*Hemze vâv*'dan sonra bulunursa *vâv*'dan sonraki boşluk içine *hemze* için sarı bir nokta; *harekesi* de *meftûh* ise, üzerine, *meksûr* ise, altına, *mazmûm* ise, üstüne kırmızıyla konulurdu. Eğer *tenvînli* ise, *vâv*'dan sonra konulan bir *elif* üzerine- *hareke* ve *tenvîn* yerine- *meftûh* ise üstüne iki nokta, *meksûr* ise, altına iki nokta, *mazmûm* ise önüne iki nokta atılırdı. ( لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ ) لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءِ gibi<sup>81</sup>.

Biçimlendirilmiş: Yazı tipi: 10  
nk

Biçimlendirilmiş Tablo

و

(1)

و

(2)

و

(3)

### Vâv Harfi ve Noktalanması

*Vâv*'ın *hemze*, *tenvîn* ve *harekelerle* okunuşu noktalarla on iki

<sup>81</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 144.

şekilde<sup>82</sup> gösterilmiştir :

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 10  
nk

1-Vâv'ın önünde üç nokta: Bir nokta *hemze*, iki nokta da açık *tenvîn* (*izhâr* yapmak) içindir. نَبَوًا عَظِيمًا gibi.

2-Vâv'ın önünde bir nokta *hemze* için, altında yan yana iki nokta *tenvîn* için. قَرُوءٌ gibi.

3-Vâv'ın alını üzerinde harfe bitişmeyen bir nokta, *hemze-i memdûde* (*uzatılan hemze*) içindir. اَلْفُؤَادُ gibi.

4-Vâv'ın arkasında bir nokta, *mazmûm* (*ötre*) bir *hemze* içindir. Ve ayrıca bu, *vâv* harfinden sonra gelen bir *elif*'e de delâlet etmektedir. تَبَرُّؤَامِنًا gibi.

5-Vâv'ın ensesinde bir nokta, *mazmûm* (*ötre*) bir *hemze* içindir. اَنْبِؤُنِي gibi.

6-Vâv'ın önünde bir nokta, *mazmûm* (*ötre*) bir *hemze* içindir. تَوُؤُهُمْ gibi.

7-Vâv'ın karnında bir nokta, *sâkin hemze* içindir. Aslında bunun gerçek yeri *vâv'ın* gözünün içidir. Muhtemelen, bir karışıklığa sebep olmamak için nokta harfin karnına konulmuştur. يُؤْمِنُونَ gibi.

8-Vâv'ın baş kısmının (yatağının) altında bir nokta, *mecrûr* (*kesreli*) bir *hemze* içindir. مِّنْ سُوءٍ gibi.

9-Vâv'ın kuyruğunun son kısmında üste bir nokta, *vâv'ın zammesi* içindir. Yani *vâv* harfi *hemzesizdir* ve *mazmûm* okunur.

<sup>82</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 238-241.

وُجُوهُ gibi.

10-Vâv'ın tam tepesine konulan nokta, vâv'ın *fethası* içindir. Yani vâv harfi *hemzesizdir* ve *meftûh* okunur. وَأَعْفُ gibi.

11-Vâv'ın kuyruğunun son kısmında altta bir nokta, vâv'ın *tenvînsiz kesresi* içindir. Yani vâv harfi *hemzesizdir* ve *tenvînsiz meksûr* (*kesre*) okunur. مِّنَ اللَّهْوِ gibi.

12-Vâv'ın kuyruğunun altında biraz sağa yakın bir nokta, *şeddeli kesre* içindir. Yani vâv harfi *şeddeli* ve *meksûr* okunur. بِالْغَدُوِّ gibi.

Silinmiş: b

Silinmiş: ş

Biçimlendirilmiş Tablo

و	و	و	و	و	و
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
و	و	و	و	و	و
(7)	(8)	(9)	(10)	(11)	(12)

### Elif Harfi ve Noktalanması

*Elif* harfi'nin *hemze*, *tenvîn*, *med* (uzatma) ve *kasr* (kısa okuma, uzatmama) ile okunuşu noktalarla on beş şekilde<sup>83</sup> gösterilmiştir :

Biçimlendirilmiş: Yazı tipi: 10  
nk

<sup>83</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 245-251.

1- *Elif* in altında yani solunda üç nokta, bir nokta *hemze*, iki nokta *tenvîn* içindir. مِرَاءٌ gibi.

2- *Elif* in önünde üç nokta, bir nokta *hemze*, iki nokta *tenvîn* içindir. سَوَاءٌ gibi.

3- *Elif* in arkasında yani sağ üst tarafında üç nokta, bir nokta *hemze* iki nokta *tenvîn* içindir. خَطْنًا gibi.

4- *Elif* in altında sol kısmında üç nokta, bir nokta *hemze* iki nokta *tenvîn* içindir. مِنْ مَلْجَاءٍ gibi.

5- *Elif* in baş kısmının sağında ve solunda birer nokta, bu her iki nokta med ve uzun *hemze* içindir. رَاءَ كَوَكَبًا gibi.

6- *Elif* in *hasiresinde* (bel) sağ ve solda iki nokta, bir nokta *hemze*, bir nokta *fetha* içindir. أَنْشَأَكُمْ gibi.

7- *Elif* in baş kısmının sol tarafında iki nokta, *hemze* ve çeker içindir. *Hemze elif* ten sonra, çeker *hemzedden* sonra. دُعَاءٌ gibi.

8- *Elif* in baş kısmının sağında iki nokta, bir nokta *hareke*, bir nokta *tenvîn* içindir. عَلِيمًا gibi.

9- *Elif* in baş kısmının sağında bir nokta, sonunda sol tarafta ayrı bir nokta, baştaki nokta *hemze*; sondaki, *yâ* harfi içindir.

أءِنَّا الْمُخْرَجُونَ

Biçimlendirilmiş: Girinti: İlk satır: 0 cm

10- *Elif* in baş kısmında sağda bir nokta, *istifhâm*/soru içindir ve bundan sonra gelen *vasıl hemzesi* de ihtiyaç olmadığı için düşmüştür.

وَلَدًا أَطَّلَعَ

Biçimlendirilmiş: Girinti: İlk satır: 0 cm

11- *Elif* in baş kısmında sağda, harften uzak bir nokta, *meftûh*

hemze içindir. *آتَيَ أَمْرُ اللَّهِ* gibi.

12- *Elif*'in baş kısmında solda, harften uzak bir nokta, kendinden önce *med* (çeker) bulunan *meftûh* hemze içindir. *وَرَاءَ* gibi.

13- *Elif*'in sevâdı (zülfesi) üzerinde bir nokta, *sâkin* hemze içindir. *وَيَأْكُلُونَ* gibi.

14- *Elif*'in hâsiresinde ( bel ) sağda bir nokta, *meftûh* hemze içindir. *إِعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ* gibi.

15- *Elif*'in altında bir nokta, *meksûr* hemze içindir. *اِنَّ اللَّهَ* gibi.

Biçimlendirilmiş Tablo

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
(7)	(8)	(9)	(10)	(11)	(12)
(13)	(14)	(15)			

### Lâm-elif Harfi ve Noktalanması

*Lâm-elif* ( لآ ), *lâm* ve *elif* harflerinin birleşmesinden meydana gelmiş bir harftir. İlk zamanlar Arab alfabesinde bu şekil, diğer harfler arasında kendi başına bir yer işgâl etmiyordu.

Mushaf'ın doğru tesbît ve korunması husûsundaki çalışmalar, Arab yazısının form ve imlâ yönlerinden kısa zamanda hızla gelişmesini sağlamıştır. *Kur'ân-ı Kerîm*'in harekelenmesi sırasında *elif-lâm* harfi üzerinde de durulmuştur<sup>84</sup>.

*Lâm-elif* de hangi uc lâm, hangisi elif olduğu husûsunda görüş ayrılığı vardır. Nihad M. Çetin'in, ed- Dâni'den naklettiği görüşler<sup>85</sup> kısaca şunlardır:

“Halîl b. Ahmed'e göre ilk ucu hemze (elif), ikincisi lâm'dır. Dikkatli âlimler bu kanâatlerinin doğruluğunu isbât için sağlam deliller ileri sürmüşlerdir: Nitekim lâm'ın en eski yazılış şekli ل idi. ما ، يا ، ها vs.de olduğu gibi burada da ikinci taraf elif'tir. Ancak, iki ucunun aynı şekilde yükselişi ile, lâm-elifin başka yazıları andıran bu şekli beğenilmemiş, bir ucu diğerinin üzerine katlanarak saç örgüsü düğümü gibi bir kıvrımla güzelleştirilmiştir. Bu kıvrımda hangi uç diğerinin üzerine getirilmiş olursa olsun, hemze'nin, yani elif'in öne geçeceği âşikârdır. Şu halde lâm-elif'in soldaki ikinci ucu lâm, sağdaki ilk ucu da elif'tir.

Hat sanatına hakkıyla vakıf eski kâtiplerin lâm-elif'in yazılışına önce sol ucundan başladıkları, sonra sağ taraftaki çizgisini çektikleri,

<sup>84</sup> Yazır, *a.g.e.*, I, 62 [Dipnot: (\*)].

<sup>85</sup> Geniş bilgi için bkz. ed-Dâni, *el-Muhkem*, s. 197-200; Yazır, *a.g.e.*, I, 62 [Dipnot: (\*)].

bunun aksini yapanların yazı sanatını bilmedikleri söylenmiştir. Bununla beraber, yazılışında şu veya bu tarafından başlanmış olması asıl ihtilâfları halledecek bir delil sayılmaz.

Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş'e göre lâm-elif'in ilk ucu lâm, ikincisi elif'tir. Çünkü önce telaffuz edilen harf, yazıda da önce; sonra telaffuz edilen yazıda da sonra gelir".

*Lâm-elif* harfinin okunuşu noktalarla on iki şekilde<sup>86</sup> gösterilmiştir :

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 12  
nk

1- *Lâm-elif* harfinde; *elif*'in üst kısmında sol tarafta bir nokta, çeker bir *elif* ve *hemze*, kendinden önce de *sâkin* bir *lâm* içindir.

أَلَا خَيْرَةٌ gibi.

2- *Lâm-elif* harfinin üzerinde iki nokta; bir nokta *elif*'in üst kısmında sol tarafta (çeker bir *elif* ve *hemze* için) diğeri *lâm* harfinin altında sol tarafta *lâm*'in *mansûb* (üstün) okunması içindir.

لَا يَاتٍ gibi.

3- *Lâm-elif* harfinin üzerinde iki nokta; *elif*'in üst kısmında sol ve sağ tarafında birer nokta, *hemze* ve *hareke* içindir.

لَأَقْعُدَنَّ gibi.

4- *Lâm-elif* harfinde iki nokta; üst kısmında sol tarafta bir nokta çeker ve *hemze* için, *lâm*'in altında sağ tarafta bir nokta *meksûr* (*kesre*) okunması içindir. لَأَدَمَ gibi.

5- *Lâm-elif* harfinde iki nokta; *lâm* harfinin sol tarafında üst

<sup>86</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 255-259.

kısımında bir nokta *mansûb* (üstün) okunması için, *elif* in altında sol tarafa bir nokta *hemze* ve *meksûr* (*kesre*) okunması içindir.

إِلَى اللَّهِ تَحْشَرُونَ gibi.

6- *Lâm-elif* harfinin sol tarafında iki nokta; bir nokta *elif* in *zammesi* ve *hemze*, bir nokta da *lam* harfinin *fethası* içindir.

لَأْمَنَّا بَهُمْ gibi.

7- *Lâm-elif* harfinin üzerinde iki nokta; her ikisi de *elif* harfi üzerindedir (bunlar *hareke* ve *tenvîn* içindir). وَكَيْلًا gibi.

8- *Lâm-elif* harfinde iki nokta; *lâm* harfinin altında bir nokta *meksûr* okunması için, *elif* in ensesinde/sağında bir nokta *hemze* ve *elif* harfinin *meftûh* okunması içindir. لَأْمُرًا لِلَّهِ gibi.

9- *Lâm-elif* harfinde iki nokta; biri *elif* in belinde sağda, diğeri *lâm*'ın belinde solda. Bir nokta *lâm* harfinin *meftûhlüstün* okunması diğeri de (*meftûh*) *hemze* içindir. لَأَنْتُمْ gibi.

10- *Lâm-elif* harfinde iki nokta; biri *lâm* harfinin diğeri *elif* harfinin *rükbesinde* (diz, alt). Her ikisinin de *meksûr* okunacağını göstermektedir. لِإِبْرَاهِيمَ gibi.

11- *Lâm-elif* harfinde iki nokta; bir nokta *lâm* harfinin altına *meksûr* okunması için diğeri *elif* harfinin önüne *hemze* ve *elif* in *mazmûm* okunması içindir. لَأُولِي الْأَنْبَابِ gibi.

12- *Lâm-elif* harfinin üzerinde bir nokta; bu nokta, *elif* harfinin sağ üst tarafında, çekilmeyen bir *hemze* ve kendinden önce *sâkin* bir *lâm* içindir. الْأَمْرُ gibi.

ﻻ	ﻻ	ﻻ	ﻻ	ﻻ	ﻻ
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
ﻻ	ﻻ	ﻻ	ﻻ	ﻻ	ﻻ
(7)	(8)	(9)	(10)	(11)	(12)

Biçimlendirilmiş Tablo

### Harflerin Noktalanması

Arap yazısında benzer harflerin birini diğerinden ayırtmak için sonradan ilâve olunan ve *rakş*<sup>87</sup>, *i'câm* veya *şekl* diye isimlendirilen noktalamanın kimler tarafından ve ne zaman yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir<sup>88</sup>. *İ'câm, şekl veya rakş: Şeklen birbirine benzeyen harflerin birini diğerinden ayırmak için, noktalamaktır. Nakt ise: İ'râb/hareke için kelimedeki harflere nokta koymaktır.* Bu sebeple, *Mushaf*'ta harfler için siyah, *hareke* için renkli (*kırmızı, sarı* vs.) noktalar kullanılmıştır<sup>89</sup>.

Biçimlendirilmiş: Yazı tipi: 12 nk

Biçimlendirilmiş: Yazı tipi: 12 nk

Biçimlendirilmiş: Yazı tipi: 12 nk

İlk *Mushaf*'ta, *i'râb* alâmetleri olmadığı gibi, harfleri birbirinden ayıran noktalama işaretleri de yoktu. *Kur'ân-ı Kerim*'de ilk noktalanan harfler *yâ* ve *tâ* harfleriydi. Çünkü Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.): “*Yâ ve tâ da ihtilâf ettiğiniz zaman yâ ile*

<sup>87</sup> Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993, s. 51-52 ve a.g.m., s. 99-100.

<sup>88</sup> Nokta konusunda geniş bilgi için bkz. Yılmaz, Abdulkadir, *Hat Sanatında Satır Sistemi (Sülüs, Nesih, Ta'lik, Rik'a)*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1996, s. 56-64.

<sup>89</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 43.

yazınız<sup>90</sup> talimatını vermiştir. Bazı sahâbeler bunda bir beis görmemiş ve bu bir nurdur<sup>91</sup> demişlerdir. İlk zamanlar *Kur'ân-ı Kerîm* her türlü işâretten tecrîd edilmiş<sup>92</sup>, sonra ayetlerin sonlarına noktalar koyulmuş, daha sonra *fevâtih* (başlangıçlar) ve *hevâtimler* (bitişler) ihdâs/icâd edilmiştir. Bazıları önce nokta, sonra *tahmîs*<sup>93</sup>, sonra da *ta'sîr*<sup>94</sup> konuldu<sup>95</sup> demiştir.

*Halîl b. Ahmed*'e göre noktalı harfler: *Bâ* ( ب ) , *tâ* ( ت ) , *sâ* ( ث ) , *cîm* ( ج ) , *hâ* ( خ ) , *zâl* ( ذ ) , *şîn* ( ش ) , *dâd* ( ض ) dır.

*Fâ* ( ف ) harfi ayrı yazıldığında noktasız, bitişik yazıldığında üzerine bir nokta konulurdu.

*Kâf* ( ق ) bitişik yazıldığında bazıları altına bir nokta, bazıları da üzerine iki nokta koymuştur. Ayrı yazıldığında ise nokta konmamıştır. Çünkü onun şekli *vâv*'dan ( و ) büyüktür, iltibas / karışıklık olmaz.

*Kâf* ( ك ) harfine nokta konulmaz, çünkü o, *dâl* ve *zâl* harflerinden daha büyüktür.

*Lâm* ( ل ) harfi noktalanmamış; çünkü ona benzeyen bir harf yoktur.

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 12 nk

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 12 nk

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 12 nk

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 12 nk

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 12 nk

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 12 nk

<sup>90</sup> İbnü'l- Esîr, İzzüddîn Ebü'l- Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem, *Üsdü'l- Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Tahran 1280 hş, I, 193.

<sup>91</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem* , s . 35; el- Kalkaşendî, *a.g.e.*, III, 147.

<sup>92</sup> es-Sicistânî, *a.g.e.*, s. 137-141.

<sup>93</sup> *Kur'ân-ı Kerim*'de her beş ayetten sonra bir alâmet koymak.

<sup>94</sup> *Kur'ân-ı Kerim*'de her on ayetten sonra bir alâmet koymak.

<sup>95</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 2-3.

*Mîm* ( م ) harfi noktalanmamış; çünkü ona da benzeyen bir harf yoktur.

*Nûn* ( ن ) *bâ*, *tâ*, *sâ* gibi harflere benzememesi için vasıl/bitişik hâlinde noktalanmış; ayrı yazılınca iltibâs/karışıklık olmadığı için noktalanmamıştır. Çünkü bu harf *râ* ve *zâ*'dan büyüktür.

*Vâv* ( و ) harfinde de nokta yoktur. Çünkü o, *kâf* ( ك ) harfinden küçüktür.

*Hâ* ( ه ) harfi de herhangi bir harfe benzemediği için noktasızdır.

*Lâm-elif* ( ل ) iki harftir ve onların hiç birinde nokta yoktur.

*Yâ* ( ي ) harfi bitişik yazılınca karışıklığa sebep olmaması için noktalı, ayrı yazılınca noktasızdır<sup>96</sup>.

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 12  
nk

İmam Halîl dışındaki diğer âlimler ise harfleri 28 harf kabul etmiş ve dört gruba ayırmışlardır.

1. grup altı harftir ve diğerlerinden ayırmak için noktaya ihtiyaç yoktur. Bunlar: *Elif*, *kâf*, *lâm*, *mîm*, *vâv* ve *hâ* ( ه ) harfleridir.

2. grup yedi harftir ve karışabilir bu sebeple noktasızdır. Bunlar: *Hâ* ( ح ) , *dâl*, *râ*, *sîn*, *sâd*, *tâ* ( ط ) ve *ayın* harfleridir.

3. grup on bir harftir ve diğerleriyle karışabilir, noktalıdırlar. Bunlar: *Bâ*, *tâ*, *sâ* ( ث ) , *cîm*, *hâ* ( خ ) , *zâl*, *zâ*, *şîn*, *dâd*, *zâ* ( ظ ) ve *gayın* harfleridir.

4. grup dört harftir. Herhangi bir harfle bitişmeyince noktasız, bitişince noktalıdırlar. Bunlar : *Fâ*, *kâf*, *nûn* ve *yâ* harfleridir.

<sup>96</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 35-36.

Böylece birbirine karışabilen 15 noktalı harf vardır. Sekizi üstten bir noktalı, ikisi üstten iki noktalı, ikisi üstten üç noktalı, ikisi alttan bir noktalı, bir tane de alttan iki noktalıdır<sup>97</sup>.

*Ehl-i meşrik* ve *ehl-i mağrib* *fâ* ve *kâf* harflerini ayırmak için farklı metot uygulamışlardır. *Ehl-i meşrik*, *fâ* harfinin üzerine bir, *kâf* harfi üzerine iki nokta; *ehl-i mağrib* ise, *fâ* harfinin altına bir, *kâf* harfinin üstüne bir nokta koymuşlardır<sup>98</sup>.

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 12 nk

### Nokta Sayısı ve Yerlerinin Hikmeti

*Bâ*, *tâ*, *sâ* harfleri birinci, ikinci ve üçüncü sırada oldukları için bir, iki ve üç nokta ile noktalanmışlardır. *Bâ* harfinin altına konulması *harfi cer* olması ( ameli ile lafzı arasındaki ilişki ) sebebiyledir.

*Cîm* harfi, telaffuzu sebebiyle noktası alta; *hâ* ( خ ), *zâl*, *zâ* ( ز ), *zâ* ( ظ ), *dâd* ( ض ) ve *gayin* harfleri ise telaffuzları sebebiyle noktaları üste konulmuştur.

**Silinmiş:**

**Silinmiş:**

**Silinmiş:**

**Silinmiş:**

*Şîn* harfine üç nokta konması üç harf suretinde olmasındandır. Çift harfler arasında noktası en çok olan olduğu için noktaları telaffuzuna göre alta değil de üste konulmuştur.

*Fâ* ve *kâf* harflerinin noktaları da, birbirinden ayırmak için telaffuzlarına uygun olarak üstten konulmuştur. *Ehl-i mağrib* ise, *fâ* harfinin noktasını alta koymuştur. Çünkü o, *harfi cer*dir<sup>99</sup>.

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 12 nk

### Mühmel (Noktasız) Harfler ve İşâretleri

Arap yazısında noktasız harflere hurûf-ı mühmele denir. Bunlar:

<sup>97</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 36-37.

<sup>98</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 37.

<sup>99</sup> ed-Dânî, *el-Muhkem*, s. 37-41.

( ا ، ح ، د ، ر ، س ، ص ، ط ، ع ، ك ، ل ، م ، و ، ه ، لا ) harfleridir.

Şeklen benzeyen harfleri birbirinden ayırmak için noktalar kullanıldığı gibi, dalgınlık ve ihmâl sebebiyle meydana gelecek yanlışlıkları önlemek için, mühmel harflerin çoğuna işâretlerin konulduğunu görüyoruz. Mesela<sup>100</sup>:

*Hâ* ( ح ) harfi'nin altına küçük bir *hâ* ( ح ) veya ( ح ، > ) işâretleri,

*Dâl* harflerinin altına bir nokta,

*Râ* ( ر ) ve *sin* harfi ( س ) üzerine □ veya v işâreti, bazen de *râ*'nın altına bir nokta,

*Sâd* harfi'nin ( ص ) altına, harfin küçük veya kısaltılmış **şekli**

( ص ) veya şu işâretler ° , ' yahut üstüne □ işâreti, bazen de altına bir nokta,

*Tâ*'nın ( ط ) altına harfin küçük şekli ( ط ), bazen de bir nokta,

*Ayn*'ın ( ع ) altına harfin küçüğü ( ع ) veya kısaltılmış şekli ء konulmuştur.

*Kâf* ( ك ) harfi sola meyilli oluşuyla *lâm* harfinden farklı olmasına rağmen üzerine küçük bir ء koyulmuştur. Kısa zaman içinde bu işâret düz bir hat (keşide) hâlini almıştır. Daha sonraları *kâf* harfi tek başına yazıldığı veya kelime sonuna geldiğinde, bu işâret daha da

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 12 nk

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: Kalın

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: Kalın

**Silinmiş:** şekli

**Biçimlendirilmiş:** Girinti: İlk satır: 0 cm

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: Kalın

<sup>100</sup> Geniş bilgi için bkz. Çetin, "İslâm Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi", s. 19-20.

küçülerek, harfin ortasında hemzeye benzer bir şekil almıştır.

*Hâ* ( ء ) harfinin kelime sonunda yazıldığında, noktası unutulmuş kapalı *tâ* ( ء ، ء ) zannedilmemesi için altına küçük bir ء konulduğu görülür.

Ayrıca *hemze* (okunan elif harfi), *hemze-i kat'i* (her zaman okunan) olduğu zaman, üzerine *ayın* harfi konularak<sup>101</sup> *hemze-i kat'i* olduğu gösterilmiştir.

Zamanla *sin harfi*'nin ( س ) altına *sin*'in kısaltılmış şekli

( ـس ) ve *mim harfi*'nin altına da küçük bir *mim harfi* ( م ) konulmuş, *hâ* ( ح ) harfi'nin altına konulan ( > ) işaret de terk edilmiştir.

Günümüzde ise, harfler ve harekeler tamâmen belirginleştiği için okuma hususunda hiç bir problem kalmamıştır. Bu sebeple işaretlerden bazıları terkedilmiş, kullanılanlar ise, birer tezyîni unsur olarak kullanılmaktadır.

## SONUÇ

İslâm tarihinde, *hareke* ve noktaların kullanılmasına ilk olarak *Mushaflarda* başlanmıştır. Bunlar, aynı zamanda *hüsn-i hat* sanatının ilk numûneleri sayılırlar. İbtidâî şekilde başlayan bu noktalama, tarîhî seyri içinde gelişerek bugünkü mükemmel formlara ulaşmıştır. İlk zamanlar her türlü aslî ve tezyîni unsurlardan korunmuş olan *Kur'ân-ı Kerîm*, daha sonraları ortaya çıkan ihtiyaca binâen *harekelenmiş*, *noktalanmış* ve *vakıf işaretleri* gibi alâmetler konulmuştur. Bu

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi: 12  
nk

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi:  
Kalın

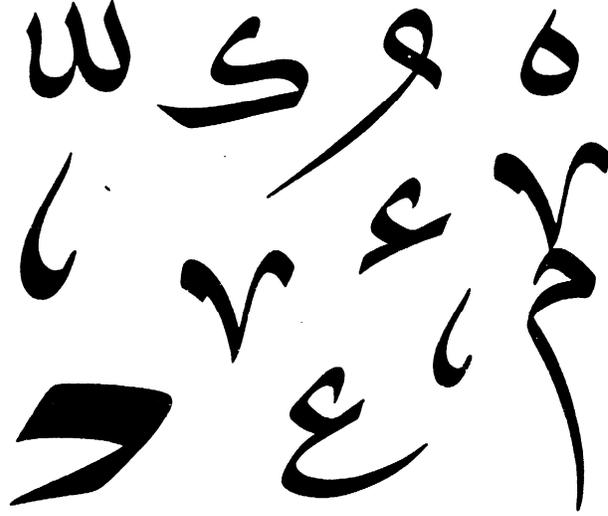
**Biçimlendirilmiş:** Girinti: İlk  
sadır: 0 cm

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi:  
Kalın

**Biçimlendirilmiş:** Yazı tipi:  
Kalın

<sup>101</sup> Muhammad Zâyid Muhammed Yûsuf, *Târîhu Kitâbeti'l-Mushafi'sh-Serîf*, Cidde 1992, s. 82.

işâretlerin her birinin satır içerisinde kendine ait bir yeri ve manası vardı. Ancak, zamanla gelişerek en güzel estetik şekillerini almış olan bu işâretlerin bir kısmı aslî özelliğini korurken bir kısmı ise, tezyînî unsur hüviyetini kazanmıştır. Tezyînî makamda kullanılan alâmetler, zamanla aslî yerlerine değil de satır içinde ihtiyaç görülen yerlere bütünlüğü sağlayan, mekân dolduran bir öge olarak konulmuştur.



(Sâmi Efendi'nin celî sülüs yazılarında kullandığı mükemmel hareke ve tezyîn işâretleri. Bkz. Yazır, *a.g.e.*, III, 365.)

## KUR'ÂN'DA PEYGAMBERLERİN İSMETİ

Yrd. Doç. Dr. Zeki YILDIRIM\*

### ÖZET

*İsmet sıfatı, peygamberlerin, Allah tarafından, kötülük yapma, günah işleme ve yalan söyleme hususunda korunduğunu ifade eder. Bu sıfat, peygamberler için zaruri ve gerekli bir şeydir. Eğer peygamberler günah işleselerdi, Allah onlara uymayı emretmezdi. Çünkü Allah kullarına günah işlemeyi emretmez. Allah peygamberleri örnek alıp onlara uyulmasını emrettiğine göre peygamberlerin her türlü günahattan uzak bulunmaları aklın ve dinin bir gereğidir. Şayet peygamberlerin günah işlemeleri caiz olsaydı, o takdirde ümmet için de günah işlemek meşru ve mübah olurdu.*

*Allah, melek vasıtasıyla peygamberlerine gönderdiği vahyi de şeytanın müdahalesinden korumuştur. Dolayısıyla İslam dini masumdur, hata ve tahriften korunmuştur. Onu tebliğ eden Hz. Peygamber de masumdur.*

**Anahtar Kelimeler:** *İsmet, Masum, Günah İşleme, İrade, Tebliğ, Beşeriyet, Mucize, Uunutma.*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

**ABSTRACT*****Security from Vices of Prophets in the Koran***

*The mudifying adjective attributed to prophets denotes their innocence and inviolability against vices, sins and falsehood. This attribute is considered to be an essential and indispensable one. If prophets ever committed sins, Allah would not ordain submission and obedience to them. It is a reasonable and religious matter of course that prophets should be free from vices since the faithful are ordered by the divine decree to take the prophets an example and obey their counsels. If prophets are even allowed to commit sins, then it would be lawful for their followers to do the same. On the other hand, the message of Allah revealed to the servants are also protected from the intervention of Satan and accordingly the religion of Islam, being innocent and inviolable, is also protected from any corruption and distortion.*

**Key Words:** *Security from Vices, Committing Sins, Innocent, Free Will, Communication of a Message, Humanity, Miracle, Oblivion.*

İnsanlar, kendilerini dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıran hak dini ancak peygamberler kanalıyla öğrenmektedirler. Bu yüzden insanlar peygamberlere daima ihtiyaç duymuşlardır. Son derece önemli bir görevi yerine getiren peygamberlerin kimliği ve taşıdıkları vasıfların neler olduğunun doğru olarak bilinmesi gerekir.

İslâm'ın temel inanç esaslarından biri de, hiç şüphesiz peygamberlere inanmaktır. Bu inancın sağlıklı olabilmesi için peygamberlerle ilgili birtakım teferruatın bilinmesi ve kabul edilmesi

gerekmektedir. Bu nedenle İslâm alimleri peygamberler hakkında vacip, caiz ve mümteni olan şeyleri incelemiş ve bunları büyük bir itina ile izah ederek ortaya koymuşlardır. İşte bizim burada ele alacağımız konu, peygamberlerin “ismet” sıfatıdır. Peygamberler dünyevi ve uhrevi işlerinde veya beşeriyet ve risalet bakımlarından davranış ve sözlerinde masum sayılırlar mı? Yine, Hz. Peygamber terbiye ve tebliğ görevi esnasında içtihad yapmış mıdır? Eğer içtihad yapmışsa içtihadında yanılması caiz midir?

Yüce Allah’ın, ellerinde mucize yaratmak suretiyle peygamberlerin doğruluğunu tasdik ettiğini ve kullarının onlara tabi olmasını emrettiğini, Kur’ân’dan<sup>1</sup> anlıyoruz. Peygamberler insanları manevi kirlilerden temizlemek, kötü yollara sapmaktan kurtarmak için gönderildiklerine göre, yaratılış ve ahlak bakımından insanların kendilerine tabi olmalarına mani olacak herhangi bir eksiklik ve kusurlarının bulunmaması gerekir. Dolayısıyla peygamberlerin deruhte ettikleri görevlerini kamil manada ifa etmeleri için, diğer insanlardan üstün bazı özelliklerinin olması gerekir. Bu vasıflar “sıdk, emanet, tebliğ, fetanet, ismet” gibi sıfatlardır. Söz konusu bu vasıfların nüvesini ise, ismet sıfatı teşkil eder.

İsmet, lügatte menetmek, korumak, sığınmak, tutunmak, güvenmek anlamlarını ifade eder.<sup>2</sup> Bu kelime, Kur’ân da, “korumak ve kurtarmak” anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Hadislerde ise, yine lügat manasıyla kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim Hz. Peygamber de, bu kelimenin ism-i mef’ulü olan “masum”u, “*Allah tarafından korunan*

<sup>1</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/ 31-32; Nisâ, 4/ 64-65; Ahzâb, 33/ 21. Ayrıca bkz. Müslim, Fedâil, 130.

<sup>2</sup> Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğâ*, Dârü Sâdır, Beyrut, 1979, s. 423; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Dârü Sâdır, Beyrut, tsz. , XII, 403.

<sup>3</sup> Bkz. Mâide, 5/ 67; Yûnus, 10/ 27; Hûd, 11/ 43; Ahzâb, 33/ 33; Mü’min, 40/ 33.

*kimse*” şeklinde tarif etmiştir.<sup>4</sup>

Istilahta ise, “Güçleri yetmekle beraber peygamberlerin günahlardan uzak olma melekesidir”.<sup>5</sup> diye tarif edilmiştir. Şu şekilde de tarif edilmiştir: “Peygamberlerin gizli ve açık her türlü ma’siyetten beri olmasıdır”.<sup>6</sup> Diğer bir tarif de şudur: “Allah’ın peygamberleri en üstün cismî ve nefsî cevherlerle donatıp sonra da onları itaatla sabit kılmak ve indirdiği sekinet ile kalplerini kötü temayüllerden korumak suretiyle onları her türlü günahlardan korumasıdır”.<sup>7</sup> Yapılan bu tariflerden, ismetin peygamberlere mahsus bir sıfat olduğu, günah işleme gücünün kendilerinden alınmadığı, ancak Allah tarafından ve halkın gözünden kendi değerlerini düşürecek şeylerden korunmuş oldukları anlaşılmaktadır.

Bütün İslâm alimleri, peygamberlerin ismet sahibi olduklarında ittifak etmişler, ancak ismetin nasıl bir sıfat olduğu ve peygamberlerin günahlardan nasıl uzak kaldıkları hususunda ihtilaf etmişlerdir. Dolayısıyla ismet sıfatı farklı şekillerde yorumlanmıştır:

**Eş’arî’ye göre İsmet:** “Allah Teala’nın peygamberlere itaat gücü verip masiyet gücü vermemesidir”.<sup>8</sup> Diğer bir ifade ile ismet,

<sup>4</sup> Buhârî, Kader, 8; Nesâî, Bey’at, 32 (Suyûtî şerhi ile beraber); İbn Hanbel, *Müsned*, I/4. Ayrıca bkz. Râzî, Fahreddîn, *el-Kâşif an Usûli’-d-Delâil ve Fusûli’-l-İlel*, nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ, Dârü’l-Cil, Beyrut, 1992, s. 57.

<sup>5</sup> Cürçânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta’rifât*, İstanbul, 1253/1837, s. 90.

<sup>6</sup> Bilmen, Ö. Nasûhî, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1959, s. 140.

<sup>7</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi’l-Kur’ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986, s. 504.

<sup>8</sup> Bağdâdî, Abdulkahir, *Kiâbü Usûli’-d-Dîn*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1981, s. 169; Râzî, *Muhassalü Efkâri’l-Mütekaddimîne ve’l-Müteahhîrîn*, Kahire, 1323/1905, s. 158-159; İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere fi İlmi’l-Kelâm*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamîd, Mısır, tsz., s. 158-159; Devvânî, Celâlüddin, *Celâl (Şerhu Akâidi’l-İcî)*, İstanbul, 1321/1903, s. 130.

“Masiyet işlemeye engel olan ruhi bir melekedir”<sup>9</sup>. Buna göre peygamberlerin masiyet işlemeye güçleri yetmeyeceğinden onların günah işlemeleri mümkün değildir<sup>10</sup>.

**Matürîdî’ye göre İsmet:** “Allah’ın peygambere tahsis ettiği öyle bir lütfu ve ihsanıdır ki, bundan sonra peygamber artık, irade ve ihtiyarı baki kalmakla beraber devamlı itaat eder ve günahlardan uzak durur”<sup>11</sup>. Önceki görüşte olduğu gibi ismet sıfatı, peygamberlerin iradesini yok edip onu itaat etmeye mecbur ederek günah işlemekten aciz bırakmaz. Onların günah işlemeye iktidarları vardır. Peygamberler melek olmadığından, ilahi imtihanın gerçekleşmesi için tabii ki irade ve ihtiyarları giderilmemelidir<sup>12</sup>. Cumhûr ülema peygamberlerin irade ve ihtiyarlarıyla masum olduklarını kabul eder. Aksi halde günah işlemeye gücü yetmeyen bir Peygamberin, masum olması dolayısıyla bir övgüye mazhar olması düşünülemez. Çünkü irade ve ihtiyarın olmadığı yerde emir, nehiy, sevap ve ikaptan da bahsedilmesi mantıklı olmaz<sup>13</sup>. Bu konuda peygamberlerin diğer insanlardan farkı ve imtiyazı, sadece vahiy almalarıdır. Dolayısıyla diğer insanlarda olduğu gibi peygamberlerden de günahın sadır olması aklen imkansız bir şey değildir<sup>14</sup>. Bazılarının zannettiği gibi ismet peygamberlerin günah işlemelerini imkansız kılan bir şey değildir. Nitekim Kur’ân’da “*De ki, ben de sizin gibi bir insanım*” (Kehf, 110)

<sup>9</sup> İsfahânî, Ebu’s-Senâ, *Metâliu’l-Enzâr alâ Tavâlii’l-Envâr*, Dersaadet, 1305/1887, s. 429.

<sup>10</sup> Râzi, *Muhassal*, s. 158.

<sup>11</sup> Aliyyü’l-Kârî, *Şerhu’l-Fikhi’l-Ekber*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1984, s. 94.

<sup>12</sup> Aliyyü’l-Kârî, *a.e. a. y.*

<sup>13</sup> Abdü’l-Ganî, Abdülhâlık, *Hücciyetü’s-Sünne*, Stuttgart, 1983, s. 87-88.

<sup>14</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 159; *Mefâtihu’l-Ğayb*, Matbaatü’l-Behiyyeti’l-Mısriyye, Kahire, tsz., XXXI, 215.

buyuruluyor<sup>15</sup>. Konumuza ışık tutacak başka bir ayette ise, “...*Sana sebat vermemiş olsaydık andolsun ki az da olsa onlara meyledecektin. O takdirde sana hayatın da ölümün de kat kat sıkıntılarını tattırırdık*” (İsrâ, 74-75) denilerek, Allah’ın peygamberini sapıkların arzusuna uymaktan koruduğu belirtiliyor. Eğer Allah peygamberini koruyup, itaat etmede sabit kılmasaydı, peygamber beşer olduğundan belki az da olsa onlara meyledebilirdi. Ancak masum olduğu/korunduğu için onlara meyletmedi<sup>16</sup>. İşte “Günahlardan, ancak Allah’ın tevfiği ile korunulabilir” şeklinde görüş belirten alimler bu ayetleri delil getirmektedirler<sup>17</sup>.

Râzî’ye göre, peygamberlerde bulunan ismet sıfatının dört sebebi vardır:

Peygamberlerin nefsinde veya bedeninde günah işlemeye engel bir melekenin bulunması

İsyanların yerilmeye, itaatların övülmeye layık olduğunu bilmesi

Bu bilgilerin mütemadiyen Allah’dan gelen vahiy ile teyit edilmesi

Peygamberlerin, unutmama veya evla olanı terk etme kabilinden bir iş yaptıklarında azarlanıp uyarılması.

İşte bu dört nitelik peygamberin şahsında birleştiği için o günahlardan masum olmuştur<sup>18</sup>. Bu değerlendirmeleriyle peygamberlerde günah işleme irade ve gücünün bulunduğunu kabul ederek Eş’arî’nin görüşüne katılmayan Râzî, peygamberler için ismet

<sup>15</sup> Fussilet suresinin altıncı ayeti de hemen hemen aynı manadadır.

<sup>16</sup> Râzî, *Mefââtih*, a.y.

<sup>17</sup> Râzî, *Mefââtih*, XXI, 22.

<sup>18</sup> Râzî, *Muhassal*, a.y.; Abdülganî, Abdülhâlık, *a.e.*, s. 88-89.

sıfatının şart ve gerekli olduğunu söyler. Ona göre peygamberler, eğer günah işleselerdi, Allah onlara tabi olunmasını emretmezdi. Çünkü Allah kullarına masiyeti emretmez<sup>19</sup>. Allah, peygamberleri örnek alıp, onlara uyulmasını emrettiğine göre, peygamberlerin her türlü günahattan uzak bulunmaları, aklın ve dinin bir gereğidir. Şayet peygamberlerin günah işlemeleri caiz olsaydı, o takdirde ümmet için de günah işlemek meşru ve mübah olurdu veya peygamberlere uymak ve onlara itaat etmek vacip olmazdı. Ayrıca günah işleyen birinin başkasına günah işlemeyi yasaklaması gülünç olurdu. Bu nedenle, peygamberler için ismet sıfatı gereklidir. Çünkü peygamberler masum olmasalardı kavimleri onlara güvenemezlerdi. Dolayısıyla halklarına itimat telkin edemezler ve büyük kitleleri peşlerinden sürükleyemezlerdi. Bundan dolayı peygamberler, peygamber olmalarının gereği olarak ismet sıfatına sahiptirler. Peygamberliğin zaruri sıfatlarından biri olarak alimlerin ittifakla kabul ettiği ismet sıfatı, onların Allah tarafından kötülük işlemeye, günaha düşmeye, yalan söylemeye karşı korunduğunu ifade eder<sup>20</sup>. Bu inanç peygamberlere karşı güveni sağlar. Aksi halde getirdikleri din ve tebliğat konusunda insanlar, onlara karşı bir güvensizlik içinde olurlardı. Bir peygamberin bütün getirdiklerinin Allah'dan olduğuna, tebliğ sırasında hata, yanılma, unutmama, eksiltme ve artırma yapmayacağına dair kesin bir inanç ve güven olmazsa onun peygamberliğine teslimiyet olmaz<sup>21</sup>. Çünkü peygamberlerin bazen

---

<sup>19</sup> Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûne fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, 1989, s. 66.

<sup>20</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, nşr. M. Râşid Sâlim, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1989, I, 472.

<sup>21</sup> Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alevânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992, III, 26.

yanılabileceğini ileri sürmek, onların getirdiklerinin tamamından şüpheyne düşmek demektir<sup>22</sup>.

**Şia'ya göre İsmet:** Peygamberler doğumlarından itibaren ölümlerine kadar, ne kasten ne sehven ve ne de içtihad ve yanılma yoluyla günah işlerler. Onlar büyük küçük her türlü günahı işlemekten masumdurlar<sup>23</sup>. Peygamber, aldığı vahyi koruma ve duyurma konusunda hatasız ve günahsız olmalıdır. Aksi takdirde getirdiği hükümlere kendisinin aykırı hareket etmesi, amelde kendisine karşı olduğu gibi, toplumun da o çağrıya güvencelerini yok eder ve bu, çağrının hedefini lekelerir<sup>24</sup>.

Şia mensupları, Hz. Ali'den başlamak üzere on iki imamı da ismet sıfatı kapsamına dahil ederler. Onlara göre hem peygamberler hem de imamlar için ismet zaruri bir sıfattır. Masum olan imam veya peygamber, masiyetten birini yapmak isterse, Allah'ın ikazıyla onun farkına varır, intibaha gelerek günah olan şeyden uzaklaşır, peşine de kendine emredilene yapar<sup>25</sup>. Peygamberin bütün özellikleri aynen

<sup>22</sup> Canan, İbrahim, *Peygamberimizin Yanılması Meselesi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, s. 17.

<sup>23</sup> el-Hillî, Hasan b. Yûsuf, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l- İ'tikâd*, nşr. H. Hasanzâde el-Âmülî, Kum, 1407/1986, s. 349; Süyûrî Mikdad b. Abdullah, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fî Bâbi'l-Hâdi'l-Aşr*, nşr. Mehdi Muhakkık, Meşhed, 1368/1948, s. 37; Müsevî Musa, *eş-Şia ve't-Tashîh, es-Sirâ' beyne's-Şia ve't-Teşeyyu'*, Beyrut, 1988, s. 82. Ayrıca bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ, Mektebetü'l-İslâmiyye*, Humus, tsz., s. 3; *el-Mahsûl*, III, 225.

<sup>24</sup> Tabatabâi, *İslâm'da Şia*, çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimî, Kevser Yayınları, İstanbul, 1993, s. 132.

<sup>25</sup> el-Hillî, a.e., s. 365; Süyûrî a.e., s. 41-42; Şia'ya göre imamlara iman, İslâm'ın inanç esaslarından ve rükünlerinden biridir. İmamlar masum olduklarından onlara itaat şarttır. Çünkü onlara isyan etmek, Allah'a isyan etmek demektir. Onları inkâr edenler, Allah'ı ve peygamberi inkâr etmiş sayılırlar. Bkz. Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Usûl Mine'l-Kâfi*, Tahran, 1382, I, 181. İmamiye Şiası, imamın yani devlet başkanının günahsız (masum) olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu fırkaya göre imamın sahip olması gerekli niteliklerin başında onun masum olması gerekir. Onlar bu düşünceleriyle, hem uğrunda mücadele ettikleri imamlara bir kudsîyet kazandırmak ve halk nazarında onlara

imamda da gerçekleşir. Peygamber masum olunca, imamın da masum olması gerekir. Nitekim “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin...*” (Nisa, 59) ayeti, imamlara itaatın şart olduğuna, dolayısıyla imamların masum olduğuna delalet eder<sup>26</sup>. Yine, “*Ey Peygamberin ev halkı! Şüphesiz Allah sizden kusuru/kiri giderip sizi kesinlikle tertemiz yapmak ister*” (Ahzab, 33) ayeti de, ayrıca imamların masumiyetine delalet eder.<sup>27</sup>

Tabersî’ye göre; ayette geçen “Tathîra” sözcüğü, ehl-i beyt mensuplarının günah işlemekten korunmuş (masum) olduklarını gösterir. Zira, ayetin başındaki “İnnemâ” edatı, bu ayetin anlamını tahsis etmektedir. Bu da, ehl-i beytin diğer mü’minlerden farklı olarak her türlü kötülüğe karşı korunmuş olduğunu, Allah’ın, kendilerinden sadır olabilecek tüm hataları giderip yerine doğru ve hakikatı ikame etmesi demektir.<sup>28</sup>

Şia’nın meşhur alimlerinden biri olan Tabâtabâî, başka bir eserinde de, imamların masumiyeti hususunda şu değerlendirmeyi yapar: “Vahiy ruhunu ve nübüvveti üstlenip, Allah tarafından semavi

---

destek sağlama hem de diğer halifeleri reddetme amacını taşırlar (Geniş bilgi için bkz. Aydın, M. Akif, “İmamet”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, XXII, 207).

<sup>26</sup> Bkz. Küleynî, *el-Uşûl*, I, 200; Tabersî, el-Fadl b. Hasan, *Mecmau’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Dârü’l-Ma’rîfe, Beyrut, 1986, IV, 100; Tabâtabâî, *el-Mizân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Beyrut, 1393/ 1973. IV, 398-399. Bu ayette geçen ve genel bir anlam taşıyan “Ülü’l emr/emir sahipleri” ifadesinden maksadın, “dört halife, sultanlar veya idareciler” olduğu söylenmiştir. Ancak sahâbi ve tabiinden bir grubun, bu ifadeyi “müctehit alimler” anlamına hamletmişlerdir. Bkz. Râzi, *Mefââtih*, X, 144- 145; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul, 1970, II, 1376- 1378. Ayrıca bkz. Mâverdî, Ali b. Muhammed, *en-Nüketü ve’l Uyûn (Tefsîri’l Mâverdî)*, nşr. es- Seyyid b. Abdülmaksûd, Dârü’l- Kütübi’l- İlmiyye, Beyrut, 1992, I, 499- 500.

<sup>27</sup> Küleynî, *a.e.* I, 200; Tabâtabâî, *el-Mizân*, XVI, 302 vd. Bu ayette (Ahzâb, 33) ifade edilen “ehl-i beyt” ise, Şia’nın iddia ettiği gibi sadece Hz. Ali, Hz. Fatıma ve onların iki oğlu Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin değil, Hz. Peygamberin bütün çocukları ile hanımlarıdır. Bkz. Râzî, *Mefââtih*, XXVIII, 209; Elmalılı, *a.e.* VII, 3892.

<sup>28</sup> Tabersî, *Mecmaul- Beyân*, VII, 560; Tabâtabâî, *el- Mizân*, XVI, 310- 313; XVIII, 43- 44.

dini ve hükümleri alıp, topluma duyurmak görevini deruhte edene “Nebi” denir. Semavi dinleri korumayı üstlenip, Allah tarafından bu makama seçilen kimseye de “İmam” denir. Peygamberlerin ismetini isbat eden delil, imamın masum olmasını da isbat ediyor. Dinin tahrif olmadan tebliğ edilmesi, ilahi masumiyet ve ismet olmaksızın gerçekleşmez<sup>29</sup>. İsmet konusunda Şianın ilginç bir görüşü de, insanın, akıl kuvveti, keskin zekası, üstün kabiliyeti, çok ibadet etmesi ve riyazat yapmasının yanında; ilahi hidayet ve tevfikle bu mertebeye ulaşabileceği şeklindedir.<sup>30</sup>

Aslında peygamberler ve imamlar melek olmadıkları için, nadiren de olsa yanılmaları veya unutmaları, dolayısıyla günah işleyip sonra da tevbe etmek suretiyle hallerini iyiliğe dönüştürmeleri caiz ve mümkündür. Peygamberlikten önceki halleri ve sözleri hüccet olmadığından bu dönemde onların örnek alınması ve onlara uyulması şart değildir<sup>31</sup>. Peygamber ve imamları adeta bir melek gibi telakki edip onların beşeri vasıflarını ortadan kaldıran ve Kur’ân’ın<sup>32</sup> açık beyanlarına aykırı olan bu görüş isabetli değildir<sup>33</sup>. Hele hele insanın zekası, riyazet yapması ve çok ibadet etmesinin yanında ilahi hidayet ve tevfikle masumiyet mertebesine ulaşabileceği görüşünü ileri sürerek masumiyet alanının genişletilmesi ise, anlaşılabilir cinsten değildir. Peygamberlerin beşeri hallerini veya onların masumiyetini

<sup>29</sup> Tabâtabâî, *İslâm’da Şîa*, s. 170; Şîa mensupları daha ileri giderek masum imamların makamlarına hiçbir nebinin, hiçbir meleğin dahi ulaşamayacağını ileri sürerler. Bkz. Küleynî, *el-Usûl*, II, 334. Daha fazla bilgi için bkz. Muhammed Mâlullah, *eş-Şîatü ve Tahrîfü’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Ahmed en-Necefi, 2. baskı, 1405/1985, s. 17.

<sup>30</sup> Râzî, *Mefââtih*, III, 7; *el-Mahsûl*, III, 225; *İsmetü’l-Enbiyâ*, s. 5; Taftâzânî Sa’düddîn, *Şerhu’l-Mekâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1989, V, 50; Devvânî, Celâl, III, 130; İsfahânî *Metâliu’l-Enzâr*, s. 433.

<sup>31</sup> Bulut, Mehmet, *Ehl-i Sünnet ve Şîada İsmet İnancı*, Risale Yayınları, İstanbul, 1991, s. 84.

<sup>32</sup> Bkz. Taha, 20/ 115, 121; Kasas, 28/ 15, 16; Muhammed, 47/ 19; 48/ Feth, 2.

<sup>33</sup> Musevî Mûsâ, *eş-Şîa ve’t-Tashîh*, s. 82.

ortaya koyan ayetlere bakıldığında imamlar ile ilgili hiçbir ifade veya işarete rastlanmaz.

**Mu'tezile'ye göre İsmet:** Allah'ın, masum olan peygambere öyle bir lütfudur ki, o bunun sayesinde günahlardan uzaklaştırılmış olur. İsmet sahibi olan peygamberin irade ve ihtiyarı elindedir. Peygamberin günah işlemeye de itaat işlemeye de gücü vardır<sup>34</sup>. Bu sıfat peygamberlere büluğ çağından itibaren gereklidir. Dolayısıyla onların peygamber olmadan önce ne küfrü ne de büyük günahı işlemeleri caiz değildir<sup>35</sup>. Bu durumda, Şia hariç diğer bütün mezheplere göre, peygamberlerden başka masum yoktur. Bu lütfu çalışma ile de elde edilemez. Daha önce de değindiğimiz gibi Şia, peygamberlerle beraber imamları da masum sayarak bu sıfatın ibadet, riyazet, ilahi hidayet ve tevfiikle elde edilebileceğini savunur<sup>36</sup>.

Eş'arîlerden bir kısmı hariç, diğer bütün ülemaya göre masum olan Peygamberlerin irade ve ihtiyarları vardır. Günah işlemeye güçleri yettiği halde Allahın ismet ihsanı sayesinde günahlardan uzak dururlar. Eş'arîlerden bir kısmı ise, yüce Allah peygamberde günahı yaratmaz veya ona itaat gücü verip, masiyet gücü vermez derler.

İman ve tebliğ konusunda peygamberlerin küfrü ve dalâleti gerektirecek şeylere inanmaları ümmetin ittifakıyla caiz değildir. Peygamberlerin çocukluk dönemlerinden<sup>37</sup> itibaren Allah'a iman

<sup>34</sup> Kadı Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1988, s. 780.

<sup>35</sup> Kadı Abdülcebâr, *a.e.*, s. 573; Râzî, *Mefâtih*, III, 7.

<sup>36</sup> [Râzî, Mefâtih, III, 7; el-Mahsûl, III, 225; İsmetü'l-Enbiyâ, s. 5.](#)

<sup>37</sup> Rivayete göre, süt annesinin yanında iken Hz. Peygamberin karnının yarılması olayı, yine çocuk Muhammed'in putlara kesilen hayvan etinden yememesi (bkz. Heysemî Nüreddin, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut, 1967, IX, 417; Kadı İyâz, *eş-Şifâ bi-Ta'rifî Hukukî'l-Mustafâ*, Mısır, 1369, II, 97). Cahiliye devrinde Kâbe'nin onarımı sırasında peştemalını çıkardığı zaman bayılması; gaipten birtakım ihtarlar alması gibi

ettikleri, Ona şirk koşmadıkları küfrü mucip bir şey yapmadıkları ise, şüphe götürmeyen diğer bir husustur<sup>38</sup>.

Peygamberler, bi'setlerinden önce de Allah'ın birliğini bilir ve ona şirk koşmazlardı. Eğer böyle olmasaydı, tebliğe başladıklarında, insanlar kendilerinden nefret ederek, onlardan yüz çevirirlerdi. Bir peygamber nübüvvetinden önce Allah'a şirk koşup putlara tapmış olsaydı, kendisine peygamberlik görevi verildiği zaman kavmini putlara tapmaktan vazgeçirmeye başladığında, o peygamberin kavmi kendisini şiddetle itham ederlerdi. Çünkü biliyoruz ki inkar edenler, peygamberleri, “Kahin, mecnun, sihirbaz” gibi vasıflarla itham etmişlerdir. Mucize göstermek suretiyle doğrulukları kesinleşen peygamberlerin nübüvvetlik davasında Allah'tan insanlara tebliğ ettikleri şeylerde kasten yalan söylemekten ve tahrifat yapmaktan masum oldukları hususunda da yine bütün müslümanlar arasında fikir birliği vardır<sup>39</sup>. Çünkü onların mucize göstermeleri, Allah tarafından peygamberliklerinin tasdik edilmesi anlamını taşır<sup>40</sup>. Dolayısıyla bir peygamberin Allah'a karşı söz uydurup iftira etmesi, Kur'ân'daki müthiş ilahi tehdid yüzünden<sup>41</sup> mümkün değildir. Kur'ân'ın bu tehdidi, peygamberlerin Allah'tan tebliğ ettikleri şeylerde doğru ve güvenilir

---

hadiseler Hz. Peygamberin çocuk iken dahi ilahi murakabe ve muhafaza altında tutulduğunu gösterir. Ayrıca bütün Mekke müşriklerince “el-Emin” olduğu kabul edilecek derecede fevkalâde mümtaz bir seciye ve ahlâka sahipti. Bkz. Canan, *a.e.* s. 19.

<sup>38</sup> el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire, 1950, I, 272; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, s. 3.

<sup>39</sup> Râzî, *Meñâtih*, III, 7; *el-Mahsûl*, III, 226; Taftâzânî, *a.e.*, V, 50; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl ilâ Tahkiki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Saïd el-Bedrî, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1992, s. 69.

<sup>40</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, s. 568; Râzî, *en-Nübüvvât vemâ Yetaallaku bihâ*, nşr. A. Hicazî es-Sekkâ, Dâru İbn Zeydün, Beyrut, 1986, s. 125; İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Kitabü'n-Nübüvvât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982, s. 148; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 130-131.

<sup>41</sup> Bkz. Hâkka, 69/ 44-47.

olduklarının delilidir. Yine Kur'ân'a göre<sup>42</sup>, Allah Teala peygamberlerine gönderdiği vahyini şeytan müdahalesinden korumuştur. Şeytan, hiçbir surette, vahye müdahale ederek ona batıl sözler karıştıramaz. Çünkü Allah, vahiy indirmekle görevlendirdiği meleğin bu görevini güvenle yapabilmesi için ayrıca muhafız melekler görevlendirmiştir. Vahiy meleği, o koruyucuların gözetimi ve koruması altında vahiy getirip, beşer olan peygambere ulaştırır<sup>43</sup>. Bu konuda daha da ileri giden Şâtibi'nin değerlendirmesi ise şöyledir: "Kutlu İslâm dini masumdur. Hata ve tahriften korunmuştur. Onu tebliğ eden Hz. Peygamber de masumdur. Nitekim icma ettikleri konularda onun ümmeti de masum bulunmaktadır"<sup>44</sup>. Bu münasebetle yüce Allah, Hz. Peygambere kendisine indirilene korkmadan, çekinmeden tebliğ etmesini görevini kusursuz yerine getirmesini emretmiş ve onu koruyacağını da vadedmiştir<sup>45</sup>. Yüce Allah her türlü tehlikeye karşı vahiy koruduğuna göre tabi ki o vahyi tebliğ edeni de her alanda koruması gerekir. Yine, peygamberlerin dünyevi işlerde dahi yalan söylemeyecekleri ittifakla kabul edilmiştir<sup>46</sup>.

Hem gönderdiği vahyi hem de onu tebliğ edeni Allah Teala koruduğu için alimler, tebliğe yönelik sözlerinde Hz. Peygamberin asla yanılmayacağını da kabul etmişlerdir. Özellikle dini hükümleri beyan ederken peygamberler hataya karşı masumdurlar<sup>47</sup>. Bu münasebetle peygamberin sözleri ilm-i yakın gerektirir. Öyleyse o

---

<sup>42</sup> Meryem, 19/ 64; Hac, 22/ 52.

<sup>43</sup> Ateş, Süleyman, "İslâm'ı Araştırmalarında Yerleşik Bazı Terimlerin Sağlık Derecesi," *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Samsun, 1989, s. 209

<sup>44</sup> Şâtibi, Ebû İshâk, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990, II, 54.

<sup>45</sup> Bkz. Mâide, 5/ 67; Ahzâb, 33/ 39.

<sup>46</sup> Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, II, 119.

<sup>47</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, I, 470-471.

sözlere uymak ümmete farzdır. Buna mukabil cumhur, Hz. Peygamberin ibadet ve fiillerinde yanılmayı caiz görmüşlerdir. Ancak bu yanılma ve hata sonuna kadar devam etmez. Mutlaka ilahi bir vahiy ile uyarılır ve tashih edilir<sup>48</sup>.

Bazı Ehl-i Sünnet alimleri, peygamberin nübüvvetten sonra olduğu gibi, önce de büyük ve küçük günah<sup>49</sup> işlemediklerini söylerler<sup>50</sup>. Bu bağlamda Kadı İyaz'ın değerlendirmesi şöyledir: “Doğru görüş, peygamberlerin hepsinin her çeşit ayıptan münezzehe olmaları, şüphe verecek her duruma karşı ismet sahibi olmalarıdır”<sup>51</sup>. Ancak alimlerin çoğunluğuna göre, ismet sıfatı peygamberlere vahiy geldikten sonra vaciptir. Dolayısıyla peygamber olmadan önce nadiren de olsa günah işlemeleri caizdir<sup>52</sup>. Buna mukabil peygamberler, hem vahiyden önce hem de vahiyden sonra kasden ve sehven büyük günahlardan masumdurlar<sup>53</sup>. Dolayısıyla peygamberlik geldikten sonra onlardan ancak sehven ve hataen günah sadır olabilir ki<sup>54</sup> bu da,

<sup>48</sup> Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1973, I, 318.

<sup>49</sup> Günah “Meşruyetini Allah'ın varlığından alan her şeye saldırı ve gayrı meşru olma keyfiyetini yine Allah'tan alan her şeyi yapma, irtikap etme” anlamına gelmektedir (Tanımlar için bkz. Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, s. 25-37) Şöyle bir tanım da yapılabilir: “İşleyene ceza gerektiren, insanı hayır ve sevaptan alıkoyan fiil veya bundan doğan sorumluluk” (Bebek, Adil, “Günah”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, XIV, 282-285). Hadisler de ise şöyle tanımlanır: “Kalbini tırmalayıp, insanların da muttali olmasından hoşlanmadığın şeyler” (Müslim, *Birr*, 5; Tirmizî, *Zühd*, 52; *Müsned*, IV, 182-227; V, 252, 252, 256)

<sup>50</sup> İbn Hazm, Ali b. Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1975, IV, 2; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, s 90.

<sup>51</sup> Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, II, 128.

<sup>52</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 161; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 125.

<sup>53</sup> el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/172.

<sup>54</sup> Gazalî, Ebû Hamid, *el-Menhûl*, nşr. Muhammed Hasan Heyto, Dârü'l-Fikr, Dimaşk, 1980, s. 223-224; Râzî, *Mefâtiḥ*, III, 7.

peygamberlerin o günahı hemen hatırlayıp tevbe etmesi<sup>55</sup> şartıyla vaki olur<sup>56</sup>. Burada, dünyevî işlerde yapılan hatalara günah denilip denilmemesi tartışması da ortaya çıkar<sup>57</sup>. Bu yüzden bazı alimler yanılarak işlenen hataya (zelleye) mecazî manada “masiyet/günah” ismini vermişlerdir<sup>58</sup>. Çoğunluğun bu konudaki ortak görüşü şöyledir: Peygamberlerin küçük günah işlemeleri de caiz değildir. Eğer “onların küçük günah işlemeleri caizdir” diyecek olursak, fiillerinde onlara iktida etmezdik. Çünkü onların fiillerinin her birindeki gerçek maksat bilinmiyor, yani o fiil, Allah’a takarrub maksadına mı racidir, mübahlık veya haramlık veya masiyet mi ifade ediyor belli değildir. İnsanlara masiyet olması muhtemel bir fiile uymalarını emretmek caiz değildir<sup>59</sup>.

Eğer peygamberler, nübüvvetten sonra büyük, küçük herhangi bir günahı kasden işleselerdi, insanların en günahkârı olmakla<sup>60</sup> beraber şehadetleri de kabul olunmazdı<sup>61</sup>. Mamafih onların kasden herhangi bir günahı işlemeleri halinde aynı günahların kendilerine tabi olan ümmetinin de işlemesi gerekirdi. Bu, Allah’ın ümmete masiyeti emretmesi manasına geleceğinden asla doğru değildir.<sup>62</sup> Yine peygamberler, insanları zillete ve hakarete duçar eden günahları

<sup>55</sup> Bkz. Al-i İmrân, 3/ 135.

<sup>56</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 228; *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 3; İsfahânî, *Metâliu'l-Enzâr*, s. 428; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 51; Devvânî, Celâl, s. 131; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyare*, s. 125.

<sup>57</sup> Bağdâdî, Abdülkahir, *Usûlü'd-Dîn*, s. 167-168.

<sup>58</sup> Neseî, Ebü'l-Berekât, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musanef 'ale'l-Menâr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1986, II, 162.

<sup>59</sup> Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, II, 18; Şevkânî, *İrşâd*, 2, 70.

<sup>60</sup> Bkz. Ahzâb, 33/ 30.

<sup>61</sup> Bakara, 2/ 143; Hucurât, 49/ 6.

<sup>62</sup> Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 66.

işleselerdi, Allah'ın azap ve lanetine müstehak olurlardı<sup>63</sup>. Halbuki ümmet, bütün peygamberlerin azaba ve lânete kesinlikle lâyıf olmadıkları hususunda ittifak halindedirler<sup>64</sup>.

Kur'an'da bazı peygamberlerin durumlarını incelemeden önce Hz. Peygamberin fiillerini, bağlayıcı olup olmaması açısından kısaca açıklamak gerekir. Onun bazı fiilleri teşri kaynağı olduğu için bağlayıcı olduğu halde bazı fiilleri aksine bağlayıcı değildir. Kur'an'da, hukukun temeli sayılan bir çok temel prensip genel ilkeler halinde mücmel olarak zikredilmiş, Hz. Peygamber de, bu prensipleri hem açıklamış hem de tatbik etmiştir. İşte Hz. Peygamberin bu konudaki söz ve fiilleri, Kur'anın da belirttiği gibi<sup>65</sup> bağlayıcıdır. Kuşkusuz onun dini konulardaki masumiyeti aynı zamanda sünnetin bir delil olduğunu da gösterir<sup>66</sup>. Bu hususta hiçbir ihtilaf da yoktur<sup>67</sup>. Demek ki, sünnet Kur'an'ın mücmel ayetlerini açıklamakta, mutlak ifadelerini kayıtlamakta, genel anlam taşıyan bazı ayetlerini de daraltmakta ve pek çok Kur'anî ifadeyi ilk bakışta anlaşılan zahiri lügat anlamından çıkarmaktadır<sup>68</sup>.

Bazıları karşı çıksa da, Hz. Peygamber fer'î meselelerde içtihad yapmıştır<sup>69</sup>. Eğer o içtihad yapmasaydı alimler de içtihad

<sup>63</sup> Bkz, Hüd, 11/ 18; Cin, 72/ 23.

<sup>64</sup> Râzî, *Mefâtiḥ*, III, 8; *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 8-9; *Muhassal*, s. 161.

<sup>65</sup> Mâide, 5/ 67; Nahl, 11/ 44, 64.

<sup>66</sup> el-Basrî, Ebü'l-Huseyn, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Muhammed Hamidullah, Dımaşk, 1964, I, 383; Şîrâzî, *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Y. Abdurrahman el-Mer'âşî, Beyrut, 1986, s. 196; Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, nşr. İsmâil el-Ensârî, Beyrut, 1980, I, 131; el-Bâcî, Ebü'l-Velid, *Ahkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, nşr. M. el-Cebburî, Beyrut, 1989, I, 222; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 247; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 161.

<sup>67</sup> Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. A. Muhammed Şâkir, Kahire, 1979, s. 91-92.

<sup>68</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 22; A. Abdülhâlık, *Hücciyetü's-Sünne*, s. 341.

<sup>69</sup> el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 719; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 366; Gazalî, *el-Menhûl*, s. 468; Âmidî, *el-Ihkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut, 1984, IV, 172; İsnvî,

yapamazlardı<sup>70</sup>. Hz. Peygamber kendisine yöneltilen bazı sorulara vahiyle, bazılarına da kendi içtihadıyla cevap veriyordu<sup>71</sup>. Râzî, Sübkî, Beydavî ve İsnevî gibi bazı alimler, Hz. Peygamberin içtihadında da hata yapmaktan masum olduğunu ileri sürerler<sup>72</sup>. Ancak çoğunluğun görüşüne göre Hz. Peygamber içtihadında hata yapabilir, ancak bu yanılma sürekli değildir, vahiy onu ikaz ederek hatasını düzeltir<sup>73</sup>. Bu görüşün daha doğru olduğunu, Kur'an'daki Hz. Peygamberi ikaz eden ayetlerden anlıyoruz<sup>74</sup>. Diğer yönden Hz. Peygamber dünyevi işlerde de içtihad yapmıştır. Mesela hurma ağaçlarının aşılması olayında<sup>75</sup> Hz. Peygamberin içtihadında yanılığa düştüğünü, müteakiben vahyin bu yanılığı düzelttiğini açıkça görmekteyiz. Nitekim o şöyle buyurur: “Ben ancak bir insanım. Size dininiz konusunda bir şey emredersem onu alın. Kendi görüşümden bir şey emredersem ben ancak bir insanım.”<sup>76</sup>

Hz. Peygamberin yaptığı bazı fiillerde sadece kendi zatına mahsustur. Bunlara “Hasâisü'n-Nebî” denilir. Ümmetin bu gibi fiillerde ona uymaları gerekli değildir. Çünkü o, bazı konularda farklı sorumluluklar taşımaktadır. Nitekim Hz. Peygamber iftar etmeksizin arka arkaya tutulan “visal orucu”nu tutmuş ve bu orucu “Ben sizin

---

*Nihâyetü's-Sûl fî Minhâci'l-Vüsûl*, Beyrut, 1982, IV, 530.

<sup>70</sup> Nâdiye Şerif, *İctihâdü'r-Resûl*, Beyrut, 1987, s. 359.

<sup>71</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1989, s. 237.

<sup>72</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 15; Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, Mısır, 1937, II, 387; İsnevî, *Nihâye*, IV, 537.

<sup>73</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 221; el-Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahmât bi- Şerhi Müsellemeti's-Sübût*, Bağdat, 1902, II, 370; N. Şerif, *a.e.* a.y.

<sup>74</sup> Örnek olarak bkz. Âl-i İmrân, 3/ 128; En'âm, 6/ 52; Enfâl, 8/ 67-68; Tevbe, 9/ 43, 48; Abese, 80/ 1-2.

<sup>75</sup> Nevevî, *Sahîhu Müslim*, Kahire, tsz., XV, 116.

<sup>76</sup> Müslim, Fezâil, 38.

durumunuzda değilim”<sup>77</sup> diyerek ümmetine yasaklamıştır<sup>78</sup>.

### **Kur’ân’da Bazı Peygamberlerin Durumları**

Yukarıda da açıklandığı gibi peygamberler özellikle din işlerinde masumdurlar. Bunun dışındaki konularda onlar melek olmadıkları için hata yapmaları, unutup yanılmaları caizdir. Meselâ;

*1- Hz. Âdem (a.s.)’in Yasak Ağaçtan Yemesi*; Cennet’te, İblis’in Hz. Adem ve eşine vesvese vermesi onları aldatması sonucu onların yasak ağaçtan yemeleri ve böylece Rab’lerine asi olmaları nedeniyle Cennet’ten çıkarılmaları Kur’ân’da<sup>79</sup> anlatılır<sup>80</sup>. Bu olay, Hz. Âdem’in Peygamberliğinden önce vuku bulmuştur. İsmet sıfatı ise, ancak nübüvvetten sonra şarttır<sup>81</sup>. Dolayısıyla nübüvvetten önce az da olsa peygamberlerden zelle (küçük günah) nin sadır olması caizdir<sup>82</sup>. Üstelik bu esnada, Hz. Âdem’in ümmeti de yoktu<sup>83</sup>. “*Sonra Rabbi onu seçkin kıldı, tevbesini kabul etti ve doğru yola iletti*” (Tâhâ, 122) ayeti bunun en bariz bir delilidir<sup>84</sup>.

Peygamberlerin nübüvvetten önce de günah işlemeyeceğini savunan alimler ise, Hz. Âdem’in bu olaydaki masumiyetini daha değişik açılardan izah etmeye çalışmışlardır:

a. Şeytan, Allah’a yemin ederek ağaçtan yemelerini onlara

<sup>77</sup> Buhârî, Savm, 48.

<sup>78</sup> Bayraktar, İbrahim, *Değişik Yönleriyle Hz. Peygamber*, Işık Yay., İzmir, 1993, s. 163.

<sup>79</sup> Bkz. Bakara, 2/ 35-37; A’râf, 7/ 19-24; Tâhâ, 20/ 117-123.

<sup>80</sup> Cebeci, Lütfullah, *Kur’ân’-ı Kerim’e Göre Cin-Şeytan*, İstişare Yayınları, Konya, 1989, s. 30-31.

<sup>81</sup> İbn Hamîr, Ali b. Ahmed, *Tenzihü’l-Enbiyâ ammâ Nesebe İleyhim Husâletü’l-Eğbiyâ*, nşr. M. Rıdvân ed-Dâye, Dârü’l-Fikri’l-Muâsır, Beyrut, 1990, s. 67.

<sup>82</sup> Râzî, *Mefâtih*, III, 12; *İsmetü’l-Enbiyâ*, s. 8-9; *Muhassal*, s. 161.

<sup>83</sup> Taftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, V, 53; İsfahânî, *Metâliu’l-Enzâr*, s. 429.

<sup>84</sup> Râzî, *Mefâtih*, XII, 128-129.

tavsiye edince,<sup>85</sup> Hz. Âdem, kimsenin yalan yere Allah'a yemin etmeye cesaret edemeyeceğini düşünerek onun doğru olduğunu zannetti.<sup>86</sup> Müteakiben yasak ağaçtan, önce Hz. Havva yedi ve onda her hangi bir ceza eseri de görülmedi. Bunun üzerine Hz. Âdem de nehyin tahriri değil de, tenzihi bir yasak olduğunu düşünerek söz konusu yasak ağaçtan yedi.<sup>87</sup>

b. Asi olmak, emre aykırı davranmaktır. Bu emir, bazen vacip bazen mendup olan bir şeyi ifade eder. Hz. Âdem, vacibi değil de, mendup olan bir şeyi ifade eden bir emri terk ettiğinden kendisine “asi” denmiştir.<sup>88</sup> Şu da unutulmamalıdır ki, O'nun günahkârlığı söz konusu olsa bile bu, din işlerinde değil, dünyevi menfaatlerle ilgili bir şeyde vuku bulmuştur.<sup>89</sup>

c. Hz. Âdem'in unutarak ve yanılarak bu ağacın meyvesinden yediğine; “*Andolsun ki, daha önce Âdem'e ahd vermiştik, fakat unuttu, O'nu azimli bulmadık.*” (Tâhâ, 115) ayeti de delildir.<sup>90</sup> Unutarak bir iş yapandan teklif kalkar.<sup>91</sup> Hz. Âdem, bu olayda, emre muhatap olmak suretiyle her ne kadar günaha yaklaştırılmışsa da, duygu ve kendisini yönlendiren bir olay olarak günahı habersizdi. O, bu bakımdan tam bir masumiyet halinde bulunmaktadır.<sup>92</sup>

d. “*Siz ikiniz şu ağaca yaklaşmayın*” (Bakara, 35.) ayetindeki

<sup>85</sup> Bkz. A'râf, 7/ 20- 21.

<sup>86</sup> Râzî, *Mefâtih*, XIV, 49.

<sup>87</sup> Râzî, *İsmetü'l- Enbiyâ*, s. 9; Neseî, Ebü'l- Berekât, *Medârikü't- Tenzîl ve Hakâiku't- Te'vil*, Dârü İhyâi'l- Kütübü'l- Arabiyye, Mısır, 1344/ 1925, I, 34.

<sup>88</sup> Tabersî, el-Fadl b. el- Hasan, *Mecmau'l- Beyân*, Dârü'l- Ma'rife, Beyrut, 1986, VII, 55; Râzî, *Mefâtih*, XII, 128; *İsmetü'l- Enbiyâ*, s. 9.

<sup>89</sup> Râzî, *Mefâtih*, a.y.

<sup>90</sup> Râzî, *Mefâtih*, III, 14- 15; Taftâzânî, *Şerhü'l- Mekâsid*, V, 53.

<sup>91</sup> Râzî, *Mefâtih*, III, 12-13; *İsmetü'l- Enbiyâ*, s. 10.

<sup>92</sup> Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınları, Konya, 1984, s. 292.

nehiy, tenzih ifade eden bir nehiydir. Yani bu nehiy, irşad ve tavsiye niteliğini taşıyan bir yasaklamadır, teklif ifade etmez.<sup>93</sup> Çünkü kendisinden faydalanılacak şeylerde aslolan, onların mübah olmasıdır.<sup>94</sup> Bu takdire göre Hz. Ademin günahı, evla olanı terketme hususuna dayanır.<sup>95</sup> Peygamberlerin ismet vasfını isbata götüren yorumlar kabul edilmeye daha layıktır. Çünkü, bu nehiy, eğer tahrir ifade etseydi, Hz. Adem büyük günah işlemiş olurdu ki bu, peygamberler için caiz değildir.<sup>96</sup>

e. Allah Teala, “Siz ikiniz şu ağaca yaklaşmayın.”(Bakara, 35) buyurup, her ikisine birden yasak koyunca, Hz. Adem her birinin tek tek ağaca yaklaşıp ondan yemenin caiz olduğunu sanmıştır. Çünkü, “yaklaşmayın” ifadesi ikisine birden nehiydir. Bu ifadeden tek başlarına oldukları zaman da nehyedilmiş oldukları anlaşılmaz. Belki de bu içtihadı hata, ancak bu yönden meydana gelmiştir<sup>97</sup>. İşte Hz. Ademin bu zellesi tevilde yaptığı hatadır<sup>98</sup>. Dolayısıyla o, yasak ağacın, işaretli, belli, tek bir ağaç olduğunu sanmış aynı türden başka bir ağaçtan yemiştir<sup>99</sup>.

2. Hz. Adem ve Eşi Şirk Koşmuş mudurlar? Peygamberlerin ismetini kabul etmeyenler, Hz. Ademin itikadını tenkit etmek için Allahın “..Andolsun bize kusursuz bir çocuk verirsen muhakkak şükredenlerden olacağız diye dua ettiler. Allah, onlara kusursuz bir

<sup>93</sup> Geniş bilgi için bkz. İbn Hemîr, *Tenzihü'l- Enbiyâ*, s. 67.

<sup>94</sup> Râzî, *Mefâtih*, III, 4-5.

<sup>95</sup> Râzî, *İsmetü'l- Enbiyâ*, s. 11; Kılıç, *a.e.* s. 307.

<sup>96</sup> Râzî, *Mefâtih*, a.y.

<sup>97</sup> Râzî, *Mefâtih*, III, 15.

<sup>98</sup> Nesefî, *Medârik*, I, 34.

<sup>99</sup> Kadı Abdulcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân'ı anı'l-Metâin*, Dârü'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, tsz. s. 23; Râzî, *Muhassal*, s. 161; *Mefâtih*, III, 13; Taftâzânî, *a.e.*, V, 53; Aliyyü'l-Kârf, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, s. 90.

*çocuk verince o ikisi, Allahın kendilerine verdiği bu (çocuk) hakkında ona şirk koşmaya başladılar. Allah onların eş tuttukları şeylerden münezzehtir” (A’râf, 189-190) buyruğuna tutunmuşlardır. Onlara göre bu ayet, Hz. Âdem ile eşinin Allah’a şirk koştuğuna delalet eder, çünkü ayetin başındaki “sizi tek bir nefisten yaratan odur” ifadesindeki “tek bir nefis” sözünden maksat Hz. Âdem’dir.*

Râzî’nin buna cevabı şöyledir: Ayetteki “tek bir nefsin” Hz. Âdem olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü ayette bunu gösteren herhangi bir şey yoktur. Buradaki hitap, Kureyş müşriklerinedir. Kureyş kabilesinin Kusayy’in soyundan geldiği malumdur. Bu ayet “Allah’ın Kureyşlileri, Kusayy’in sülbünden yaratmış olduğunu gösterir. Yüce Allah daha sonra Kusayy ve eşine çocuklar verince onlar şirk koşmaya başladılar. Ayetin sonundaki “yüşrikûn” fiilindeki cemi zamiri de bu ikisine ve onlardan sonra gelenlere aittir<sup>100</sup>. Yoksa bazı haberlerde “cealâ” lafzındaki failiyet elifinin Hz. Adem ile eşine nisbet edilmesi doğru değildir. Bu ayette söz konusu edilen, Hz. Âdem’in zürriyeti olan Yahudi ve Hıristiyanlardır. Çünkü onlar çocuklarını Yahudi ve Hıristiyan yapmışlardır<sup>101</sup>.

Bu ayetle ilgili başka bir izah tarzı da şu şekildedir: Buna göre, bahsettiğimiz ayette geçen “cealâ lehu şürekâe” ifadesinin takdiri, “O ikisinin evlatları Allah’a şirk koşmaya başladılar” şeklinde olur. Burada muzaf durumunda olan “evlat” sözcüğü hazfedilmiş, muzafün ileyh olan “hümâ / o ikisi” ifadesi, “cealâ” fiilinde, muzafın yerine geçmiştir. Dolayısıyla “fîmâ âtâhümâ” ifadesi, “etâ evlâdehümâ

---

<sup>100</sup> Râzî, *Mefâtih*, III, 10; *İsmetü’l-Enbiyâ*, s. 12; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, İstanbul, 1311/1893, III, 208.

<sup>101</sup> Kılıç, Sadık, *a.e.*, s. 308-309.

/Allah'ın o ikisinin evlatlarına verdiği şeylerde..." şeklindedir<sup>102</sup>.

Bu açıklamaya göre, "cealâ" fiilinin tesniye şeklinde kullanılması da, Hz. Adem'in çocuklarının erkek ve dişi olmaları sebebiyledir<sup>103</sup>. Bu tevil, birinci izahtan daha kolay ve anlaşılır gözükmektedir. Çünkü muzaf olan lafzın hazfedilip onun yerine muzafun ileyh olan lafzın ikame edilmesi bilinen bir kuraldır.

Hz. Ademin yasak ağaçtan yemesi izah edildiği gibi bir yanılmadır/zelledir. Bu olay günah işlediklerinde kulların nasıl davranacaklarına dair bir yol gösterme gayesine matuftur<sup>104</sup>. Ayrıca bu olay, beşerin zaafiyetini ilahi mağfiretin vus'atını göstermesi bakımından da enteresandır<sup>105</sup>. Çünkü Hz. Adem ağaçtan yediğinde ilahi hikmet, onun yeryüzüne indirilip imtihan edilmesini iktiza etmiştir<sup>106</sup>.

3. Hz. Peygamberin Vahiyden Unuttuğu Oldu mu? Bazı alimler, "Biz sana okuyacağız sen de unutmayacaksın. Allahın dilediği müstesna" (A'la, 6-7) ayetine dayanarak "Bu istisna vahiyde unutmanın bulunduğu delalet eder" diyerek Peygamberin ismet sıfatını kabul etmezler. Râzî'nin buna cevabı şu şekildedir: Buradaki nehiy ifade eden "felâ tensâ" fiili unutmak manasında değildir. Çünkü bir şeyi unutmak, kişinin kudreti dahilinde değildir. Tam aksine bu ayetteki nehy, terk etme manasına gelir. Bu sebeple biz bu ayetteki

<sup>102</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., I, 137; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, IV, 782-783; Neseî, *Medârik*, II, 68-69; Ebü's-Suûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut, tsz. III, 306.

<sup>103</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 154; Râzî, *Mefâith*, XV, 87-88.

<sup>104</sup> Kılıç, *a.e.*, s. 294

<sup>105</sup> Aliyyü'l-Kârî, *a.e.*, s. 90.

<sup>106</sup> Tabersî, *a.e.*, I, 197; Ayrıca bkz. Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, 1943, I, 258.

nisyanı, “unutmayı” evla olanı terke hamlediyoruz<sup>107</sup>. Buna göre bu kelâmın manası, “Biz sana okuyacağız, sen de Kur’ân’da neshettiklerimiz hariç, onunla amel etmeyi terk etme” şeklinde olur<sup>108</sup>. Nitekim bu kelime, Allah’ın “*onlar nasıl şu günlerine kavuşmayı unuttularsa.. biz de bugün onları öyle unutacağız*” (A’râf, 51) buyruğunda da olduğu gibi mecazen terk etmek manasındır<sup>109</sup>. Ayrıca bunun manası şu şekilde de olabilir: “Sen Allah’ın neshetmeyi diledikleri müstesna, unutmazsın. Çünkü o, kullarının maslahat ve menfaatlerini en iyi bilendir. Dolayısıyla maslahat olduğunu bildiği şeyi nesheder<sup>110</sup>.”

#### 4- Hz. Peygamber Müşriklerin Arzularına Uydu mu?

**Peygamberlerin ismetini kabul etmeyenler:** “*Sana gelen hakikatten dönüp, onların hevalarına uyma*” (Mâide, 48) ayetine sarılarak, “Peygamberlerin günah işlemesi caiz olmasaydı, Allah böyle söylemezdi” derler. Buna şöyle cevap verilir: Günah işleme, peygamberlerin kudreti dahilindedir. Fakat onlar nehyolundukları için bunu yapmazlar. Ayrıca ayetteki hitabın, Hz. Peygambere olduğu fakat bununla onun değil ümmetinin kastedildiği de söylenmiştir<sup>111</sup>.

Zemahşerî’ye göre ayetteki “velâ tettebi” ifadesi “an” harfi cerri ile müteaddi yapıldığı için bu ifade, “velâ tenharif / sapma” manasındır. Buna göre kelâmın takdiri: “Sen, onların hevalarına ve arzularına uyararak, sana gelen haktan sapma” şeklindedir<sup>112</sup>.

<sup>107</sup> Râzî, *Mefâtih*, III, 10; Elmahlı, VIII, 5758-5759.

<sup>108</sup> Taberî, *Câmiü’l-Beyân*, XXX, 154.

<sup>109</sup> Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, s. 78.

<sup>110</sup> Râzî, *Mefâtih*, XXXI, 142.

<sup>111</sup> Râzî, *Mefâtih*, XII, 12.

<sup>112</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 618.

Dolayısıyla Hz. Peygamberin haktan ayrılıp, müşriklerin hevâ ve heveslerine tabi olması söz konusu değildir. Bu hitabın Peygamberin şahsında hakimlere ait olduğunu söyleyenler varsa da<sup>113</sup>, bu, zoraki yapılmış bir te'vildir. Bu konuda zikredilmeğe değer bir görüş de şudur: Kur'ân'da “velâ tettebi' / tabi olma” gibi sigalarla varit olan nehiyeler, yasak edilen fiillerin yapıldığına; emir sigasıyla gelenler de, emredilen şeylerin yapılmadığına delalet etmez<sup>114</sup>.

**Peygamberlerin ismetini kabul edenler:** Bunlar, “*Günahının bağışlanmasını iste*” (Muhammed, 19) ayetini bir kaç şekilde tevîl etmişlerdir:

a. Bununla Hz. Peygambere hitap edilmiş, ancak müminler kastedilmiştir<sup>115</sup>. Ayette mü'minler, ayrıca zikredildiğinden, bu uzak bir ihtimaldir<sup>116</sup>. Ayrıca tevbe istiğfar, ümmetine sünnet olsun diye bu şekilde emredilmiştir<sup>117</sup>.

b. Bu hitap bizzat Hz. Peygamberedir. Bahsedilen “günah” ise, Peygamber açısından efdal olanı terk etmesinden ötürüdür. Yoksa Hz. Peygamber, hata ve günah işlememiştir<sup>118</sup>. Hz. Peygamberin günahını ifade eden bu ve benzeri ayetler<sup>119</sup> genelde, onun, evlâ olanı terk etmesi şeklinde<sup>120</sup> yorumlanmıştır. Hz. Peygamber vahyin gelmediği meselelerde yaptığı içtihatların gereği, bazen efdal olan şeyi terk

<sup>113</sup> Tabersî, *a.e.*, III, 313.

<sup>114</sup> Taftâzânî, *a.e.*, V, 60.

<sup>115</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 215.

<sup>116</sup> Râzî, *Mefâtîh*, XVII, 61.

<sup>117</sup> Tabersî, *a.e.*, IX, 155.

<sup>118</sup> Râzî, *Mefâtîh*, a.y.

<sup>119</sup> Bkz. Tевbe, 9/ 43, 117; Mü'min, 40/ 55; Feth, 48/ 2; İnşirâh, 94/ 2.

<sup>120</sup> Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 74; Taftâzânî, *a.e.*, V, 28; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 214-215; İsfahanî, *Metâliu'l-Enzâr*, s. 429; Kılıç, *a.e.*, s. 312.

ettiğinden dolayı bu gibi hitaplar ile ihtar olunmuştur<sup>121</sup>. Aslında Hz. Peygamber günahlardan masumdur. Bu gibi şeylere “günah” denilmesi de, Hz. Peygamberin risalet makamına nisbetledir<sup>122</sup>.

c. Güzel olan ve istidlale dayanan bir yoruma göre de, bununla, Hz. Peygamberin güzel amellere devam etmeye ve kötü işlerden kaçınmaya muvaffak kılınması kastedilmiştir ki, Hz. Peygamber bu istiğfar ile Allah’tan ismetinin devamını ve muhafazasını istemiştir<sup>123</sup>.

Hz. Peygamberin tevbe istiğfar etmesinin bir gayesi de, ümmetine bu konuda yol göstermek, onları bu işe teşvik etmek, Allah’ı tazim etmek, onun muhabbetini celbetmek ve beşeri sıfatlarındaki noksanlığı ilan etmektir<sup>124</sup>.

Kur’ân’da tevbe eden ve iyi amelde bulunan müslümanların günahlarının sevaba çevrileceğine dair büyük bir müjde vardır.<sup>125</sup> Müminler tevbe ile böyle bir mazhariyete erdiklerine göre, Allah’tan en çok korkan Hz. Peygamberin tevbe ve istiğfar ile ne gibi mertebeler kat edeceğini bizim idrak etmemiz mümkün değildir. Nitekim geçmiş ve gelecek tüm günahlarının affedilmiş olma garantisine rağmen<sup>126</sup> onun sıkça tevbe ve istiğfar etmesi, “Allah tevbe edenleri sever” (Bakara, 22) ayetinin sırrına mazhar olmak içindir. Ayrıca peygamberler, Allah’a hakkı ile ibadet edememiş olma endişelerini her an zihinlerinde canlı tutarak günlük hayatlarında tevbeyi esas almışlardır. Bu onların bizim anladığımız manada günah işlediklerini

<sup>121</sup> Elmalılı, *a.e.*, VI, 4407.

<sup>122</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Tenzîhi’l-Kur’ân*, s. 390.

<sup>123</sup> Râzî, *Mefâtih*, XVII, 61.

<sup>124</sup> Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut, tsz., XXII, 279; İbn Kesîr, *Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm*, IV, 177-178.

<sup>125</sup> Bkz. Furkân, 25/ 70.

<sup>126</sup> Fetih, 48/ 2.

ifade etmez<sup>127</sup>.

Bazı kimseler de, “*Seni kaybolmuş bulup da yolunu doğrultmadı mı?*” (Duhâ, 7) ayetini delil getirerek, Hz. Peygamberin önceleri mümin olmadığını, Allah’ın ona daha sonra hidayet edip Peygamber olarak seçtiğini söylerler<sup>128</sup>. Müşterek manalı bir kelime olan “dalâlet” sözünün muhtemel manalarından birine dayanan bu izah tarzı, Hz. Peygamberin ismet sıfatına hâlel getirdiğinden alimler, bu ayeti değişik şekillerde yorumlamışlardır.

a-a- İbn Abbas ve Hasan el-Basrî bu ayeti, “Rabbin seni nimetin bilgilerinden ve şeriatın hükümlerinden habersiz olarak bulup, seni bu bilgilere iletmedi mi?” şeklinde açıklamışlardır. Bu mana “*Sen kitap, iman nedir bilmezdin*” (Şûrâ, 65) ve “*Sen daha önce gafillerden/habersizlerden idin*” (Yûsuf, 3) ayetlerine de uygundur<sup>129</sup>.

b-b- Bir hadiste rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber küçük çocuk iken dedesi Abdülmuttalib’i kaybetmişti. Dedesi onu bulmak için Kâbe’de dua ederken Ebû Cehil Hz. Peygamberi bulup ona getirmişti. İşte bu ayet bu olaya işaret etmektedir<sup>130</sup>.

c-c- Bu ayet, “Sen Peygamberlikten habersizdin, bunun arzusunu bile taşıyamıyordun, bu aklına bile gelmiyordu”<sup>131</sup>. Çünkü o zaman Yahudi ve Hıristiyanlar Peygamberliğin İsrail oğullarına

<sup>127</sup> Canan, *Peygamberimizin Yanılması Meselesi*, s. 41-42.

<sup>128</sup> Râzî, *Mefââtih*, XXXII, 215.

<sup>129</sup> Bu kelimenin çeşitli manaları için bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, nşr. Ali Özek, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 158; İbn Kuteybe, *Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Dâri’-t-Türâs, Kahire, 1973, s. 457; Râzî, *Mefââtih*, II, 138-143.

<sup>130</sup> Nesefî, *Medârik*, IV, 272; Ebû Hayyân el-Endelîsî, *el-Bahrü’l-Muhît*, Mektebetü’n-Nasri’l-Hadîse, Riyad, tsz., VIII, 486; İbn Hazm, *el-Fisal fi’l-Milel*, IV, 30; Taftâzânî, *a.e.*, V, 58.

<sup>131</sup> Tabersî, *a.e.*, X, 766; Râzî, *Mefââtih*, XXXII, 216; İbn Kesîr, *a.e.*, IV, 523.

mahsus olduğunu iddia ediyorlardı. Dolayısıyla bu ifade, “ben seni, nübüvvete iletтім” demektir<sup>132</sup>.

d-d- Diğer bir yoruma göre bu ayet, “Sen dünya işleri, ticaret ve benzeri şeyleri bilmiyordun. Bunları sana ben öğrettim ve böylece ticaretinde kazanç sağladın; çok kâr elde ettin, derken Hatice böylece sana meyletti” demektir.<sup>133</sup>

e-e- Ayrıca bu ayet, “O seni unutan birisi olarak bulup da hidayete erdirmemi mi? Yani sana hatırlatmadı mı?” şeklinde de yorumlanmıştır. Çünkü Hak Teala, “*O kadınlardan birisi unutursa, diğeri ona hatırlatsın diye..*” (Bakara, 282) ayetinde, dalalet kelimesini “unutma” manasında kullanmıştır. Çünkü Hz. Peygamber mirâc gecesi, Yüce Allah’ın heybeti ve azameti yüzünden söylenilmesi gerekli şeyleri unuttu da, Yüce Allah ona kendisini nasıl meth ü senâ edeceğini hatırlattı<sup>134</sup>. Bu ayet o olaya işaret etmektedir.

Bu izahlar da gösteriyor ki, bu ifadede, Peygamberin haktan sapması gibi bir mana yoktur. Nitekim “...*Arkadaşınız/Muhammed sapmadı ve batıla inanmadı*” (Necm, 2) ayeti de bunu teyit etmektedir<sup>135</sup>. Zaten risaletten önce Hz. Peygamberden dinin esaslarına ters düşecek hiç bir şey sadır olmamıştır. Bütün müslümanlar bu konuda ittifak halindedir<sup>136</sup>.

<sup>132</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXX, 232; Kadı Abdülcebbâr, *a.e.*, s. 467; Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn*, nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahim, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, VI, 294.

<sup>133</sup> Râzî, *Mefâtih*, XXXII, 216, Râzî, meşhur tefsirinde birçok yerde, peygamberlerin masumiyetini savunur. Bazı örnekler için bkz. *Mefâtih*, XI, 34, 44; XV, 97, 198-199; XXVI, 189, 205-207; XXX, 224; XXXI, 35; XXXII, 4.

<sup>134</sup> Tabersî, *a.e.*, a.y.; Râzî, *Mefâtih*, a.y.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 212-213. Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn*, VI, 294; Râzî, *Mefâtih*, XXXII, 217.

<sup>135</sup> Cürcânî, *a.e.*, III, 212-213.

<sup>136</sup> İbn Âşûr Muhammed et-Tâhir, *Tefsirü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dârü't-Tünisiyye, tsz., XXX,

Makalemize son vermeden önce tamamlayıcı bilgi olmak üzere mahşer meydanında peygamberlerin durumundan söz eden hadislerden<sup>137</sup> kısaca bahsetmek gerekir. Bu hadislere göre, Allah Teala kıyamet gününde mahşerde insanları hesaba çekmek için bir araya toplayacaktır. Bu ortamda çok sıkıntı çeken insanlar, Allah'ın kendilerine ilham etmesiyle bir şefaathçı aramaya başlayacaklardır. Önce Hz. Âdem'e başvurarak kendilerini bu zor durumdan kurtarması için Allah'a yalvarmasını isteyecekler. Hz. Adem de cennette kendisine yasak edilen ağaçtan yediğinden cennetten çıkarıldığını, bu yüzden Allah ile kulları arasında şefaathçılık yapmaya ehil olmadığını ileri sürerek insanların Hz. Nuh'a gitmelerini isteyecek. İnsanlar maruz kaldıkları dehşet ve sıkıntıdan kurtulmak için Hz. Nuh'a ricada bulduklarında o, kafir olan kavminin hepsinin helak edilmesini Allah'tan niyaz etmek suretiyle günah işlediğini ve bundan ötürü Allah huzurunda şefaath talebinde bulunmaktan haya ettiğini belirterek, Hz. İbrahim'e başvurmalarını öğütleyecek. Aynı talep karşısında Hz. İbrahim de putları kendisi kırdığı halde "Belki onları büyük put kırmıştır" şeklinde tevriyeli bir cevap verdiği için Allah'ın huzuruna çıkacak yüzü olmadığını söyleyerek özür dileyecek ve kendine başvuranları Hz. Musa'ya gönderecek. Hz. Musa da kavga eden iki kıptiyi ayırırken onlardan birini öldürdüğü için kendilerine şefaathçı olamayacağını söyleyerek Hz. İsa'ya gönderecek. Hz. İsa da kendisinin bu işe ehil olmadığını belirtip insanları ahır zaman peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) e gitmelerini söyleyecek, Hz. Peygamber, insanların isteklerini kabul ederek onlara şefaathçı

---

400.

<sup>137</sup> Benzer hadisler, hadis kitaplarında birçok yerde zikredilmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1978, VII,707 vd.

olacaktır.

Peygamberler kendilerinin şefaata ehil olmadıklarını ileri sürerek sonuçta Hz. Peygambere göndermeleri, tevazu göstermelerinden dolayı olabileceği gibi bu işin sadece Hz. Peygambere mahsus olduğunu bilmelerinden dolayı da olabilir. Hz. Peygamberin bir teklifle şefaata olmayı kabul etmesi ise, onun bütün insanlardan hatta bütün meleklerden de üstün olduğunu gösterir. Çünkü “Şefaata-ı Uzma” ismi verilen bu büyük işi sadece Allah’ın izniyle o üzerine alabilecektir<sup>138</sup>.

Peygamberlerin kendi günahlarından bahsetmeleri ise, ya yanılarak veya tevîl etmeleri sonucu vaktiyle yaptıkları hatalardan dolayıdır. Peygamberin vahiy yoluyla uyarıları alarak tashih ettikleri bu hatalar diğer insanlar için günah sayılmaz. Ancak peygamberler, hem bu yanılığlarından hem de Allah’a hesap vermekten korkmuşlardır. Çünkü bunlar Allah’ın emriyle yapılmış şeyler değildirler.

### DEĞERLENDİRME

Peygamberler, beşeri yönüyle diğer insanlar gibidirler. Yer, içer, uyur, eğlenir, sever, öfkelenir, ağlar, üzülür, hastalanır, çile çeker, ihtiyarlar ve ölür. O, bu yönüyle insanlara takip ve taklit edebilecekleri güzel örnekler ve davranışlar göstermekle mükelleftir. Ancak peygamberler, yaratılış, huy, akıl, zeka, doğruluk ve eminlik bakımından diğer insanlardan üstündürler. Yadırganacak ve nefret uyandıracak kusurlardan uzaktırlar. Allah’tan aldıklarını eksiksiz olarak aynen insanlara ulaştırırlar. Tebliğ ettikleri dini hükümlerin ilk

---

<sup>138</sup> Şefaata konusunda geniş bilgi için bkz. Râzî, *Mefââtih*, III, 55 vd.

uygulayıcısı da kendileridir.

Alimler, peygamberlerin dini tebliğe yönelik sözlerinde asla hiçbir yanılma, unutma ve hata yapmayacağı hususunda icma etmişlerdir. Buna mukabil dünyevi fiillerinde hatta ibadetlerinde bazı hata ve unutmalara maruz kalabileceğini ve bunların vahiy ile mutlaka tashih edileceğini de kabul ederler. Ayrıca alimler, bu unutma ve hataların tesadüfen meydana gelmediğini de belirtirler. Hz. Peygamber, bir kısım ahkâmın gelmesine ve ümmetin başına gelecek birtakım hallere terettüp edecek hükümlerin şekillenmesine, unutma ve yanılmaları ile ortam hazırlamıştır. O'nun dünyevi fiil ve ibadetler hususunda da ümmetine örnek ve model olması gerekir. Nitekim kendisi de bu durumu, "Şüphesiz ben, unuttur veya unutturulurum, ta ki sünnet vaz edeyim." sözleriyle vuzuha kavuşturur. Bu durum bazen olabilecek unutma ve yanılmalar karşısında ümmetinin nasıl hareket edeceğini göstermek hikmetine mebnidir. Hz. Peygamberin bu gibi halleri tebliğatını tamamlamaya vesile olmuş, yeni hükümlerin suduruna zemin hazırlamıştır. Mesela, namazda unutması veya yanılması bunun en güzel örneklerinden birisidir.

Şunu da belirtelim ki, Peygamberin unutması sadece bir zihin meşguliyetinden ileri gelmektedir. Yoksa diğer insanlarda olduğu gibi tedbirsizliğin, tembelliğin veya ihmalkârlığın bir sonucu değildir. Beşer olmanın kaçınılmaz bir sonucu sayılan bu tür bir unutma insan oğluna atası Adem ( a.s.) den kalma ilâhi programın yani takdirin yeri, zamanı ve şartları bir araya geldiği zaman oluşan bir şeydir. Öyleyse Hz. Peygamberde nadiren de olsa görülen bu yanılma ve unutmalar, O'nun peygamberlik vazifesini yerine getirirken mucizelerle isbat ettiği doğruluk (sıdk), emanet ve ismet sıfatlarına gölge düşüremez. Dolayısıyla vahyin tebliği dışında kalan alanlarda ki uygulama

esnasında tezahür eden unutmaya veya yanılmanın doğuracağı değişikliklerin teşri bakımından bağlayıcı bir yönü yoktur, bunlar, ümmete uyulması gereken şer'i umdeler halinde intikal etmez.

Hız. Peygamber nebevi yönüyle meleklere mahsus ruhani hasletler taşır. O, bu hasletleriyle meleklerle irtibat kurabilmekte ve vahye mazhar olmaktadır. Bu şahsiyetinin gereği olarak da ismet sahibidir. Dolayısıyla, tebliğ ile ilgili sözlerinde hata yapma, unutmaya ve yalan söyleme, gaflete düşme gibi her çeşit beşeri zaaf ve noksanlıktan beridir ve bunlara karşı ilahi koruma altındadır. Çünkü bu gibi beşeri haller nübüvvet vazifesine olan güven ve itimadı sarsar..

İsmet sıfatı, sadece peygamberlere mahsus bir özelliktir. Allah'ın peygamberlere has lutuflarından biri olan bu ilahi nimet sayesinde onlar, irade ve ihtiyarları baki kalmakla beraber her türlü günahattan uzak bulunurlar, sürekli itaat halindedirler. Yoksa ismet, bazılarının zannettiği gibi sadece iyilik ve taat olan şeyleri yaptıran, günah olan şeyleri de işletmeyen bir vasıf değildir. Aksi takdirde peygamberlerden mükellefiyet kalkmış olur ki bu doğru değildir. Yine, peygamberler, risaletten önce ve sonra, küfür ve şirke düşmedikleri gibi, bilerek veya yanılarak büyük günahları ve yadırganan küçük günahları işlemekten korunmuşlardır.

Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğunluğuna göre, peygamberler kasden nefret edilmeyen küçük günahları işlemekten de masumdurlar. Ancak yanılarak küçük günah işlemeleri caiz görülmüştür. Onların bu tip fiillerine “günah” denilmesi, mertebe ve makamlarının büyüklüğü sebebiyledir. Yoksa bunlar, diğer insanların işledikleri cinsten günahlar değildir. Peygamberlerin günah olarak kabul edip, tevbe ve istiğfar ettikleri kusurları diğer insanların taatleri cinsindedir. Bu nedenle, “Ebrârın ( güzidelerin) hasenatı, mukarreatın (Allah'a

yakınlık kazanan kimselerin) seyyiatıdır.” sözü,<sup>139</sup> alimler arasında çok yaygındır. Kaldı ki nadiren vukua gelen bu tip yanılma ve hataların mutlaka uyarılıp tashih edildiğini de biliyoruz.

Peygamberlerin beşer olmaları dolayısıyla birtakım küçük hataları ve yanılmalarının vaki olmasına rağmen esas görevleri olan dini hükümleri tebliğ etmede ve onları uygulama konusunda herhangi bir kusurlarını görmek mümkün değildir. Onlar her yönüyle örnek oldukları için kendilerine tabi olunması emredilmiştir.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: “Beşeri tabiatları gereği onlardan sadır olan günah karakterli davranışları, ya evla olanı terke veya Peygamberlikten önce vaki olduğuna hamletmeli ya da bunların “zelle” sehven yapılan hatalara dahil olduğu söylenmelidir.

İhtiyaç duyduklarında getirdikleri ilahi mesajın doğruluğunu ispatlamak amacıyla Allah’ın izniyle mucize gösteren peygamberlerin bu mesajı tebliğ hususunda masum oldukları ümmetin icmasıyla sabit olmuştur. Onların bu vasfı taşımaları, sünnetin hüccet ve delil olması bakımından da önemlidir. Dolayısıyla Peygamberin dini açıdan örnek ve model olabilmesi için masum olması gerekir. Çünkü dini sahada hata ihtimali olan söz ve fiillerin örnek alınmasının fazla bir ehemmiyeti yoktur.

---

<sup>139</sup> Bkz. Râzî, *Mefatih*, III, 13.

## EBÛ BEKR İBN EBÎ ŞEYBE VE BUHÂRÎ İLE İLİŞKİSİ\*

Yrd. Doç. Dr. Nihat YATKIN\*\*

### ÖZET

159-235/775-849 yılları arasında yaşamış olan İbn Ebî Şeybe, yüzlerce sahâbînin gelip yerleştiği ve Resûlullah (s.a.s.)'in sünnetini taşıdığı Kûfe ve Basra ile, zamanın en önemli ilim merkezlerinden Bağdat bölgesinde yetişen büyük muhaddislerdendir. Aynı zamanda müfessir de olan İbn Ebî Şeybe, başta hadîs olmak üzere İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında eserler kaleme almıştır.

Onun en önemli eseri, birçok nüshası günümüze gelen *Musannef*'idir. Konularına göre tertib edilmiş olan eser, yedi bini *merfû* olmak üzere otuz sekiz bin civarında hadîs ihtiva etmektedir. Eser, sonraki dönemlere metot ve rivâyet açısından önemli ölçüde etki etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Muhaddis, Buhârî.

### ABSTRACT

#### *Abu Bakr Ibn Abi Shayba and his Relation with Bukhari*

*Ibn Abi Shayba who lived between 775 and 849 (159 and 235 H.) was one of the famous traditionists who grew up in Baghdad, Kufa and Basra, which were important scientific centers where many friends of the Prophet had settled down and carried the tradition of the Prophet. At the same time, he was commentator of the Qur'an and*

wrote many books on islamic sciences, especially on hadith that is the tradition of the Prophet Muhammad.

The most important and famous book belonging to him is the “Musannaf”, whose many manuscript copies have reached us. The work which was ordered according to the subjects contain 38000 traditions, 7000 of which were “marfu’”. The book has been influential on tho works written in later periods both methodologically and narratively.

**Key Words:** Ibn Abi Shayba, Musannaf, Muhaddith, Bukhari.

### 1- İbn Ebî Şeybe

Künyesi Ebû Bekr<sup>1</sup> olan Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, kaynakların ekserisinde Kûfe’li olarak tanıtılmışsa da, aslen Vâsıt’lı olup<sup>2</sup> h. 159 senesinde doğmuştur.<sup>3</sup> Özellikle hadîs ilmi ile uğraşan, ilim ehli bir aileye mensuptu.<sup>4</sup> Dedesi İbrahim b. Osman, Vâsıt kadısı

\* Makalede müellifin hayatı, *Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Kitâbu’l-Musannef’i* isimli, basılmamış doktora tezimizden özetlenmiş, Buhârî ile ilişkisi ise genişletilerek ve tahkik edilerek yeniden ele alınmıştır.

\*\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadîs Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> ed-Dehlî, Abdülaziz b. Şah Velîyyullah, *Bustânü’l-Muhaddisîn*, trc. Ali Osman Koçkuzu, DİB Yay., Ankara 1986, s. 98.

<sup>2</sup> el-Kettânî, Muhammed b. Ca’fer, *er-Risâletü’l-Müstatrafe li- Beyâni Meshûri Kütübi’s-Sünneti’l-Müşerrefe*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986, s. 40.

<sup>3</sup> el-Bağdâdî, Hatîb Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, tsz., X, 66; Sezgin, M. Fuad, *Geschichte des Arabischen Schriftums (GAS)*, Leiden 1967, I, 108; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu’cemü’l-Müellifin Terâcimü Musannifi’l-Kütübi’l-Arabiyye*, Matbaatü’t-Terakkî, Dımaşk 1961, VI, 107; Nur Seyf, Ahmed Muhammed, *Mevsûatü’l-Hadâreti’l-İslâmiyye*, Ammân 1993, 2. Baskı, s. 120; Ch. Pellat, “İbn Abi Shayba”, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden 1971, III, 692.

<sup>4</sup> ez-Zehbî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A ‘lâmi’n-Nübelâ*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1986, 4. Baskı, XI, 122; Nur Seyf, *a.g.e.*, s. 120; Ch. Pellat, *a.g. mad.*, III, 692.

idi<sup>5</sup> ve adaletiyle meşhur olmuştu. Ancak hadîs ilminde zayıf oluşu, hadîslerine itibar edilmemesine yol açmıştı.<sup>6</sup> Hârûn er-Reşîd'in hilâfeti döneminde vefat etmişti.<sup>7</sup> Babası Muhammed (ö.182/798) ise Fars kadısı idi ve orada vefat etmişti. Hadîs rivayetinde sika ve güvenilir idi.<sup>8</sup> Künyesi Ebû Şeybe olan bu zat, geride Ebû'l-Hasen b. Ebî Şeybe, Ebû Ca'fer b. Ebî Şeybe ve Ebû Bekr b. Ebî Şeybe isimli üç ilim ehli evlat bırakmıştı<sup>9</sup> ki, onların içinde en güvenilir ve en bilgilisi Ebû Bekr b. Ebî Şeybe idi.<sup>10</sup>

Doğduğu Vâsıt şehri, Hicrî ilk asırda hiçbir ilmî faaliyete sahne olmamıştı. Basra ve Bağdat gibi çok önemli iki merkezin arasında bulunmasına rağmen, daha sonraki asırlarda da, diğer Irak şehirleri ölçüsünde bir ilim merkezi hüviyetini elde edememişti. Burada yetişen muhaddisler de, hayatlarının önemli bir bölümünü Basra ve Bağdat'ta geçirmeyi tercih etmişlerdi.<sup>11</sup> Bu yüzden İbn Ebî Şeybe de, muhtemelen Vâsıt'ta fazla kalmayıp Kûfe'ye yerleştiğinden dolayı Kûfe ehlinde sayılmıştır.

Çocukluğu ve daha sonraki hayatı hakkında teferruatlı bilgiye sahip değiliz. Ancak kaynaklarda çocuk yaşlarda tahsiline başladığı belirtilmektedir.<sup>12</sup> İlk hocalarından Kûfe kadısı Şerîk b. Abdillâh

<sup>5</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1966, VI, 384.

<sup>6</sup> İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maarif, Haydarabad 1910, VI, 2.

<sup>7</sup> Nur Seyf, *a.g.e.*, s., 120.

<sup>8</sup> el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 383-384.

<sup>9</sup> ez-Zehebî, *a.g.e.*, XI, 123.

<sup>10</sup> ez-Zehebî, *a.g.e.*, XI, 122.

<sup>11</sup> Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asır İslâm Coğrafyasında Hadîs*, DİB Yayınları, Ankara 1991, s. 227.

<sup>12</sup> ez-Zehebî, *a.g.e.*, XI, 122; Nur Seyf, *a.g.e.*, s. 120.

(ö.177/793)'tan hadîs almaya başladığında henüz ondört yaşında idi.<sup>13</sup> Halbuki bu durum, çocuklarına, yirmi yaşından önce hadîs almalarına müsaade etmeyen Kûfe ehlinin örfüne uygun düşmemekteydi.<sup>14</sup> Bu ayrıcalığı elde etmesi, hafızasının güçlü ve geniş olmasına bağlanabilir. Nitekim hafızasının kuvvetliliği ve ezberlediklerinin çokluğu darb-ı mesel haline gelmişti.

Önce Kûfe'deki muhaddislerden hadîs aldı. Sonra Basra'ya gelerek buranın hocalarından<sup>15</sup> ve daha sonra Bağdat muhaddislerinden hadîs yazdı. Aynı şekilde hadîs rivayeti için Hicâz, Irak ve Şam bölgelerine yolculuklar yaptı.<sup>16</sup> Hayatının son günlerini Bağdat'ta geçirdi.<sup>17</sup> Rüsâfe Mescidi'nde ders verirdi ve bu derslerini kalabalık bir grup takip ederdi.<sup>18</sup>

Abbâsîlerin ilk dönem halifelerinden Hârûn er-Reşîd, Muhammed el-Emîn, Abdullah el-Me'mûn, el-Mu'tasım Billah, Vâsık ile, ikinci dönem halifelerinden Mütevekkil zamanında yaşamıştır (159-235/775-849). el-Me'mûn'un hilâfeti (198-218/813-830), özellikle ilim adamları için en sıkıntılı bir dönem olmuştur. Mu'tezîle'nin saraya kadar götürüp benimsettiği "Kur'ân'nın mahlûk olduğu" düşüncesine destek olan el-Me'mûn, kadıların ve muhaddislerin imtihana tabi tutulmaları talimatını vererek *mihne*

<sup>13</sup> ez-Zehebî, *a.g.e.*, XI, 122; Nur Seyf, *a.g.e.*, s. 120.

<sup>14</sup> İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Dîmaşk 1986, s. 129.

<sup>15</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VI, 413.

<sup>16</sup> Nur Seyf, *a.g.e.*, s. 121; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-A'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1889, I, 596.

<sup>17</sup> el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 66; Sezgin, *a.g.e.*, s. 213.

<sup>18</sup> el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 67; ez-Zehebî, *a.g.e.*, XI, 125; es-Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Târihu'l-Hulefâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., s. 277; Sandıkçı, *a.g.e.*, s. 213.

dönemini başlatmıştı.<sup>19</sup> Çok sayıda ilim adamını sıkıntı ve eziyetlere maruz bırakan el-Me'mûn dönemi, aynı zamanda yoğun ilmî faaliyetlere de sahne olmuştu.<sup>20</sup>

İbn Ebî Şeybe'nin, Kûfe kadısı Şerîk b. Abdillâh, Ebu'l-Ahvas (ö.179/795), Sufyân b. Uyeyne (ö.198/813), Cerîr b. Abdilhamid (ö.182/798) vb. alimlerden hadîs ilimleri yönünden faydalandığı belirtilmektedir.<sup>21</sup> Diğer taraftan, *Musannef*'inde en çok hadîs aldığı hocalarından bir kısmı şunlardır: Veki' b. el-Cerrâh (ö.197/812), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö.198/813), Abdullâh b. Numeyr (ö.234/848), İbn Uleyye (ö.193/808), Abdullâh b. el-Mübârek (ö.181/797), Affân b. Müslim (ö.220/835), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö.204/819), Yezîd b. Hârûn (ö.206/821) ve Abdurrahman b. Mehdî (ö.198/813).

İbn Ebî Şeybe, 235/849 senesinde Kûfe'de vefat etmiştir.<sup>22</sup>

İbn Ebî Şeybe muhaddîs, müfessir, fakîh ve tarihçi<sup>23</sup> olarak tanıtılmakta, edebiyat ve coğrafya dallarında da otorite kabul edildiği belirtilmektedir.<sup>24</sup>

Hadîs ilminin önde gelenlerindendi. Kaynaklarda, özellikle

<sup>19</sup> İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye fî't-Târîh*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut 1978, X, 221.

<sup>20</sup> Bkz. Sakallı, Talat, "Halife Me'mûn ve Hadîsçilerle Olan Münasebetleri I-II", *EÜİFD*, sy. VI (1989), s. 245-270; sy. VII (1990), s. 113-131.

<sup>21</sup> ed-Dehlevî, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>22</sup> el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 66; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1956, II, 432-433; *Siyer*, XI, 123; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 2-3; ed-Dâvûdî, Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Matbaatü'l-İstiklâlî'l-Kübrâ, Kahire 1972, s. 246.

<sup>23</sup> el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 69; ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 125; *Tezkire*, II, 433; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, I, 246; İbn Kesîr, *a.g.e.*, X, 221; Kehhâle, *a.g.e.*, VI, 107.

<sup>24</sup> Şemseddin Sâmi, *a.g.e.*, I, 596.

hadîslerin müzakeresi, rivayeti ve kitaplaştırılması hususlarındaki meziyetlerinden bahsedilmektedir.<sup>25</sup> Hadîsleri sağlam bir şekilde ezberlerdi.<sup>26</sup> Maktu' hadîsleri çok iyi bilirdi.<sup>27</sup> Onunla ilgili övgülerden bir kısmı şunlardır:

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 222/837) diyor ki; “Hadîs ilmi dört kişiye varıp dayanır; birincisi Ebû Bekr İbn Ebî Şeybedir ki o, hadîsi en güzel serdeden, tasnif ve düzene koyandır...”<sup>28</sup>

Sâlih b. Muhammed Cezere (ö. 279/892) da şöyle der: “Benim yetiştiğim alimlerden, hadîsi ve ilelini en iyi bilen Alî b. el-Medîni (ö.234/848), yaşlıların hatalarını en iyi tesbit eden Yahya b. Maîn, hafızası en kuvvetli olanı da Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe idi.”<sup>29</sup>

İbn Ebî Şeybe'nin, “*En az yirmibin hadîsi imlâ yoluyla yazdırmayan birine hadisçi denilmez.*”<sup>30</sup> görüşü bize, hadisçiliği hakkında yeterli bilgi vermektedir, kanaatindeyiz. Çünkü hadîslerin nakledilmesinde en üstün usûl olduğu kabul edilen *imlâ* sistemi, onun nazarında önemli bir yer tutmuş ve belki de hadîsleri alıp verdiğinde bu yola daha çok başvurmuştur, diyebiliriz. Ayrıca İbn Ebî Şeybe, ilk *Evâil* yazarlardan olması<sup>31</sup> ve yine ilk defa onun teşebbüsü ile *kazâi*

<sup>25</sup> ed-Dehlevî, Abdülaziz, *a.g.e.*, s. 99; el-Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen, *en-Nüketü'r-Tarîfe fi'r-Tahaddüs'an Rudâdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, Matbaatü'l-Envâr, Kahire 1356, s. 3; Sandıkçı, *a.g.e.*, s. 213.

<sup>26</sup> el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 70; ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 125; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 4; ed-Dehlevî, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>27</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 4.

<sup>28</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 124; *Tezkire*, II, 433; İbn Hacer, *a.g.e.*, VI, 3-4.

<sup>29</sup> el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 70; ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 125; İbn Hacer, *a.g.e.*, VI, 4.

<sup>30</sup> es-Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1983, 8. Baskı, I, 26; Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi (Mukaddime)*, DİB Yay., Ankara 1976, s. 9.

<sup>31</sup> Bkz. Mücteba Uğur, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, TDV Yay., Ankara 1996, s. 94.

hadîslerden müteşekkil *Kitâbü Akdiyeti Resûlillah*<sup>32</sup> adıyla küçük bir mecmua, bundan sonra daha büyük ve daha çok *kazâi* hadîsleri içine alan diğer mecmuaların meydana gelmesine saik olması ile dikkat çekmektedir<sup>33</sup>.

Güvenilirliği hususunda, bir iki istisna<sup>34</sup> dışında bütün kaynaklar İbn Ebî Şeybe'nin itimada şayan bir muhaddis olduğunda müttefiktirler. 'Son derece güvenilir', 'benzeri yok', 'güvenilir', 'hüccet', 'hâfız', 'zâbit', 'sadûk' vb. vasıflarla anılmaktadır.<sup>35</sup>

*Kitâbü's-Sünen fi'l-Fıkh* isminde bir eserinin olması,<sup>36</sup> 125 meselede, sahîh hadîslere muhalefet ettiği gerekçesiyle Ebû Hanîfe'ye itiraz etmesi,<sup>37</sup> ve aynı zamanda *kâdî* ve *fakîh* unvanları ile anılmış olması, İbn Ebî Şeybe'nin, fıkıh ilmiyle de yakînen ilgilendiğini göstermektedir.

Hanefî Mezhebi'ne mensup olduğu belirtilmekte<sup>38</sup> ise de, atıfta bulunulan kaynakta<sup>39</sup> böyle bir bilginin yer almaması, Ebû Hanîfe'ye

<sup>32</sup> Adı geçen mecmua, *Musannef* in bölümlerindedir.

<sup>33</sup> M. Tayyib Okiç, *Bazı Hadîs Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, AÜİF Yay., İstanbul 1959, s. 151. Örnek olarak bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Ferec el-Kurtubî, *Akdiyeti Rasûlillah*, Dâru Erkâm, by., 1998, s. 180 (İbnü'l-Ferec, mezkûr eserini kaleme almaya, İbn Ebî Şeybe'nin bu mecmuasının sevk ettiğini belirtmektedir).

<sup>34</sup> Bkz. el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 68; ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Fıkr, tsz., II, 490.

<sup>35</sup> ez-Zehebî, *a.g.e.*, II, 490; *Siyer*, XI, 123; *Tezkire*, II, 433; İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdulhayy el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbarî men Zeheb*, Dâru'l-Müeyssere, Beyrut 1979, II, 85; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 71; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 3; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, s. 246; el-Kevserî, *a.g.e.*, s. 3.

<sup>36</sup> İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Ravâiu't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz., s. 229; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, s. 247; Kehhâle, *a.g.e.*, VI, 107.

<sup>37</sup> Bkz. el-Kevserî, *a.g.e.*, s. 4 vd.

<sup>38</sup> Bkz. Sandıkçı, *a.g.e.*, s. 213.

<sup>39</sup> Sandıkçı'nın atıfta bulunduğu kaynak: İsmail Paşa, el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnü'l-Emîn Mahmud Kemâl, MEB Yay., İstanbul 1951-1955, I, 440.

reddiye yazmış olması, yaşadığı dönemin fıkıh mezheplerinin doğuş ve teşekkül dönemine rastlaması, bu dönemdeki büyük muhaddislerin genelde mutlak müctehid olmaları ve kendisinin *Ehl-i Hadîs* ekolünden olması<sup>40</sup> gibi sebepler, bu ihtimali zayıflatmaktadır.

İbn Ebî Şeybe, başta hadîs olmak üzere, İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında eserler kaleme almıştır. Bunların arasında en önemli olanı, birçok nüshası günümüze kadar gelmiş olan, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr* isimli eseridir.<sup>41</sup> *Ale'r-ricâl (müsned)* türü eser de yazmıştır.<sup>42</sup> *El-Müsned fi'l-Hadîs* isimli eserinin, *el-Musannef*'le aynı olduğu ihtimali ileri sürülmüşse de,<sup>43</sup> kaynakların çoğunda farklı bir eser olarak zikredilmiş,<sup>44</sup> gerek müellifin eserleri hakkında bilgi verilirken, gerekse bu eserlerine atıflarda bulunulurken, *Musannef*'le arası ayırt edilmiştir.<sup>45</sup>

İbn Ebî Şeybe'nin, çoğu *Musannef*'in bölümlerinden olan, ancak

<sup>40</sup> Bkz. Karaman, Hayrettin, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, İrfan Yayınevi, İstanbul, tsz., s. 63-64.

<sup>41</sup> ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, s. 247; el-Kettânî, *er-Risâle*, s. 40; ed-Dehlevî, *a.g.e.*, s. 99; Sezgin, *a.g.e.*, I, 108.

<sup>42</sup> Bkz. İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalim, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakzi Kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1409/1989, 2. Baskı, VII, 35-36; el-Kettânî, *Hadîs Literatürü (er-Risâletü'l-Mustatrafe)*, Dipnot ve İlâveleri ile Tercüme Eden: Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 95 (Yusuf Özbek, *Müsned*'in tek yazmasının Topkapı Sarayı, Medîne, 290'da bulunduğunu ve sahâbeden Aşere-i Mübeşşere, Übeyy, Ebû Katâde, Ebû Mes'ûd, Ubâde b. es-Sâmit, Ebû Eyyûb, Huzeyme, Ebu'd-Derdâ', Sehl b. Hanîf, Râfi' b. Hadîc, Sehl b. Sa'd, Zeyd b. Sâbit, Üsâme b. Zeyd, Abdullah b. Mes'ûd, Mu'âz b. Cebel, Selmân, Habbâb, Suheyb, Mikdâd, Kâ'b b. Mâlik, Kâ'b b. Ucre, Zeyd b. Erkam'ı ihtiva ettiğini kaydetmektedir).

<sup>43</sup> Hacı Halife (Kâtib Çelebi), Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, nşr. M. Şerafettin Yalıtıkaya-Kilisli Rifat Bilge, MEB Yay., İstanbul 1971, II, 1711; Sandıkçı, *a.g.e.*, s. 214.

<sup>44</sup> İbnü'n-Nedim, *a.g.e.*, s. 229; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, s. 247; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 66; İsmail Paşa, *a.g.e.*, I, 440; Kehhâle, *a.g.e.*, VI, 107; ed-Dehlevî, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>45</sup> Bkz. ez-Zehbî, *Siyer*, XVIII, 202-203.

kaynaklarda müstakil eser olarak tanıtılan ve günümüze kadar gelebilen diğer eserleri şunlardır:

1. Kitâbü'l-Îmân,<sup>46</sup> (*Musannef* in bölümlerinden).
2. Kitâbü't-Târih,<sup>47</sup> (*Musannef* in bölümlerinden).
3. Kitâbü'l-Edeb,<sup>48</sup> (*Musannef* in bölümlerinden).
4. Kitâbü'l-Evâil,<sup>49</sup> (*Musannef* in bölümlerinden).
5. Kitâbü'l-Fiten,<sup>50</sup> (*Musannef* in bölümlerinden).
6. Kitâbü'l-Cemel,<sup>51</sup> (*Musannef* in bölümlerinden).
7. Kitâbü't-Tefsir,<sup>52</sup>
8. Kitâbü'l-Ahkâm,<sup>53</sup>
9. Kitâbü Sevâbi'l-Kur'ân,<sup>54</sup>
10. Kitâbü's-Sünen fi'l-Fıkh,<sup>55</sup>
11. Kitâbü's-Sıffîn,<sup>56</sup> (*Musannef* in bölümlerinden).
12. Kitâbü'l-Futûh,<sup>57</sup>

<sup>46</sup> Eser, Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî'nin tahkîki ile 1966 yılında Şam'da neşredilmiştir.

<sup>47</sup> İbnü'n-Nedim, *a.g.e.*, s. 229; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, s. 247; İsmail Paşa, *a.g.e.*, I, 440; Kehhâle, *a.g.e.*, VI, 107; Sezgin, *a.g.e.*, I, 109.

<sup>48</sup> Sezgin, *a.g.e.*, I, 109, el-Kettânî, *er-Risâle*, s. 76.

<sup>49</sup> el-Kettânî, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>50</sup> İbnü'n-Nedim, *a.g.e.*, s. 229; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, s. 247; Kehhâle, *a.g.e.*, VI, 107.

<sup>51</sup> İbnü'n-Nedim, *a.g.e.*, s. 229; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, s. 247; İsmail Paşa, *a.g.e.*, I, 440.

<sup>52</sup> İbnü'n-Nedim, *a.g.e.*, s. 229; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 66; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, s. 247; el-Kettânî, *Risâle*, s. 76; Kehhâle, *a.g.e.*, VI, 107 (Eserin bir yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr: 4028'de bulunmaktadır).

<sup>53</sup> el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X, 66; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, s. 247; İsmail Paşa, *a.g.e.*, I, 440.

<sup>54</sup> İsmail Paşa, *a.g.e.*, I, 440; el-Kettânî, *Risâle*, s. 58.

<sup>55</sup> İbnü'n-Nedim, *a.g.e.*, s. 229; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, s. 247.

<sup>56</sup> İbnü'n-Nedim, *a.g.e.*, s. 229; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, s. 247.

13. Kitâbü'r-Red alâ Ebî Hanîfe.<sup>58</sup> (*Musannef* in bölümlerinden).

## 2- İbn Ebî Şeybe Buhârî İlişkisi

Burada, İmâm Müslim ve İbn Mâce'ye olan etkisi daha fazla olmasına rağmen, İbn Ebî Şeybe'nin Buhârî ile ilişkisine değinmek istiyoruz. Bunun sebebi ise, “*Buhârî'nin hocası olduğu fakat onun günümüze kadar gelmiş olan Musannef'inin birkaç nüshasına bakıldığında, (Buhârî'nin) Sahîh'te, otuz kadar yerde, 'Bize Abdullah b. Ebî Şeybe rivâyet etti' diyerek sevk ettiği hadîslerine (Musannef'in mezkûr nüshalarında) rastlanulmadığı*” bilgisinin<sup>59</sup> tahkiki meselesidir.

M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* isimli eserinde Buhârî'nin, şeyhi İbn Ebî Şeybe'den faydalanmış olabileceğini ifade ederek şöyle demektedir:

*“Buhârî'nin kendi şeyhlerinin dahi bütün eserlerinden faydalanmadığını ve Sahîh'ini mümkün merteye elde edebildiği, irili ufaklı eserlerden hulâsaten meydana getirdiğini tahmin ediyoruz. Meselâ o, Müslim'in 1540 kadar yerde 'Haddesenî Ebû Bekr b. Ebî Şeybe' diyerek, hemen hemen kitâbının her faslına hadîslerini naklettiği Abdullah b. Ebî Şeybe'nin, Sahîh'teki 30 hadîsinden, rivâyet zincirini açıklayarak tek bir hadîsini, el-Musannef'ten nakletmemiştir; birkaç ciltlik hacimli Musannef'inde, yaptığımız mukabeleye göre, 'Haddesenâ Abdullah b. Ebî Şeybe' ifadesiyle serdettiği hadîsleri, onun diğer muhtelif kitaplarından aldığını zannediyoruz. Bu takdirde*

<sup>57</sup> İbnü'n-Nedim, *a.g.e.*, s. 229; ed-Dâvûdî, *a.g.e.*, s. 247.

<sup>58</sup> *Musannef*'in bölümlerinden olan bu eseri Kevserî, *Rudûd alâ Ebî Hanîfe* ismiyle, müstakil olarak 1360/1941 yılında Kahire'de neşretmiştir (bkz. Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, s. 12).

<sup>59</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 110.

*Buhârî'nin, ustadının büyük Musannef kitâbının rivâyet hakkını almamış olması icabetmektedir.*"<sup>60</sup>

Önce şunu belirtelim ki, *Sahîh*'te, İbn Ebî Şeybe'den alınmış olan hadîs sayısının otuz kadar olduğu bilgisi, İbn Hacer el-Askalanî (ö.852/1448)'ye ait *Tehzîbü't-Tehzîb*'te, *ez-Zühre* ( ∇φ∩λ≈A ) isimli eserden naklen verilmiştir.<sup>61</sup> Sezgin de bu bilgiyi aynı kaynaktan almıştır.<sup>62</sup> Ancak yapılan inceleme neticesinde bu sayının yirmi olduğu görülmüştür.<sup>63</sup> Üstelik bu yirmi hadîsi, *Musannef*'in ilgili bâblarında aradığımızda, bunlardan sekiz tanesinin aynı rivâyet zinciri ve aynı metin ile, yahut da mânâ aynı kalmak suretiyle bazı farklı lafızlarla yer almış olduklarını tespit ettik. Geri kalanlarını ise, *el-Musannef*'te bulamadık. Muhtemelen bu hadîsler müellifin diğer eserlerinden alınmıştır. Buna göre Buhârî, ustadının büyük *Musannef* kitâbının rivâyet hakkını almıştı, kanaatindeyiz. Sezgin'in bunu fark edememesi ise, nüsha farklılıklarından yahut, yazmaların tahkikindeki zorluklardan kaynaklanmış olabilir.

Şimdi Buhârî'nin, İbn Ebî Şeybe'den almış olduğu ve rivâyet zincirini açıklayarak *Sahîh*'inde yer verdiği yirmi hadîsten sekiz tanesini, kaynakları ile uyumu çerçevesinde mukayese etmek üzere görelim. Senedlerinden de anlaşılacağı üzere ilk verilen metin

<sup>60</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 104-105.

<sup>61</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 4 (*ez-Zühre* isimli eseri ve müellifini tespit edemedik).

<sup>62</sup> Bkz. Sezgin, *a.g.e.*, s. 67.

<sup>63</sup> Mezkûr 20 hadîs için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993, *Amel fi's-Salât*, 15 (Ha. No.: 1158); *Savm*, 45 (1858); *İ'tikâf*, 17 (1939); *Cihâd*, 97 (2776); *Humus*, 3 (2930); *Bed'ü'l-Halk*, 1 (3021); *Fezâilu's-Sahâbe*, 67 (3666), 74 (3695); *Meğâzî*, 5 (3742), 15 (3836), 28 (3891), 61 (4101), 78 (4188), 464 (4685); *Eşribe*, 9 (5277); *Mardâ*, 19 (5350); *Tıb*, 7 (5363), 39 (5418); *Libâs*, 81 (5589); *Rikâk*, 16 (6086).

Buhârî'nin, ardından verilen ise İbn Ebî Şeybe'nin rivâyetleri olacaktır.

**Birinci Hadîs:**

$\mathfrak{S} \in \cap A \phi \Gamma \oplus \clubsuit \sigma \aleph \clubsuit \Rightarrow A \oplus \clubsuit \mid \in \zeta \downarrow \oplus IA B \otimes \Theta \phi \Psi$   
 $\otimes \vartheta \in \theta \notin IX \oplus I \supset \dots \approx A \phi \vartheta \clubsuit B \otimes \Theta \phi \Psi$   
 $\nabla \uparrow \omega \approx A \notin \downarrow \subset \cap \zeta \Delta \notin \vartheta \otimes \approx A \odot \dots \clubsuit \mathfrak{S} \dots \mu X O \otimes \bullet$   
 $\text{---} B \geq \supset \dots \approx A \phi \vartheta \clubsuit \oplus \clubsuit \otimes \aleph \times \dots \clubsuit \oplus \clubsuit$

$\nabla \uparrow \omega \approx A \notin \downarrow \emptyset \Gamma) \text{---} B \geq \zeta \notin \dots \clubsuit \varepsilon \varphi \subseteq \mathfrak{S} \dots \downarrow \supset \in \dots \clubsuit$   
 $O \aleph \dots \mu B \otimes \diamond Y \iota B \aleph \dots \downarrow \notin \dots \clubsuit \varepsilon \varphi \in \downarrow$

<sup>64</sup>. ( $\uparrow \leftarrow \theta$ )

$\text{---} B \geq \supset \dots \approx A \phi \vartheta \clubsuit \oplus \clubsuit \otimes \aleph \times \dots \clubsuit \oplus \clubsuit \mathfrak{S} \in \cap A \phi \Gamma \oplus$   
 $\clubsuit \sigma \aleph \clubsuit \Rightarrow A \oplus \clubsuit \mid \in \zeta \downarrow \oplus IA B \otimes \Theta \phi \Psi$

$\varepsilon \varphi \in \downarrow \notin \theta B \zeta \otimes \approx A \odot \approx \Gamma \Xi \varphi \beta \wp \emptyset X \mid \vartheta \geq \nabla \uparrow \omega \approx A \notin \downarrow$   
 $\subset \cap \zeta \Delta \notin \vartheta \otimes \approx A \odot \dots \clubsuit \mathfrak{S} \dots \nu \wp B \otimes \bullet$

$\notin \downarrow \emptyset \Gamma) \text{---} B \geq \varepsilon \varphi \subseteq \mathfrak{S} \dots \downarrow \supset \in \dots \clubsuit O \aleph \dots \mu \notin \theta B \zeta \otimes \approx A$   
 $\phi \otimes \clubsuit \oplus \downarrow B \otimes \diamond Y \iota B \aleph \dots \downarrow B \otimes \in \dots \clubsuit$

<sup>65</sup>. ( $\uparrow \leftarrow \theta \nabla \uparrow \omega \approx A$ )

Rivâyetler mukayese edildiğinde, senedin ve mânânın aynı

<sup>64</sup> *el-Buhârî*, Amel fi's-Salât, 15.

<sup>65</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, Salât, 294 (I, 522).

olduğu görülmektedir. Ancak lafızlarda, zamirlerin tekil veya çoğul olma farkları ile, “*Habeşistan’a hicretten önce ve sonra*” kayıtlarının *Buhârî*’de yer almadığı anlaşılmaktadır ki, bu ayrıntı mânâyı etkilememektedir. Nitekim aynı hadîsin *Buhârî*’deki başka bir tarikinde<sup>66</sup> ve Müslim’in İbn Ebî Şeybe’den tahrîc ettiği rivâyette<sup>67</sup> mezkûr ayrıntının bir bölümü yer almaktadır. *Buhârî*’nin, mükerrer olan bu rivâyette ihtisar yaptığı anlaşılmaktadır.

İkinci Hadîs:

$$\supset \in IX \oplus \clubsuit \mathfrak{R}B\rho \cap B \otimes \Theta \phi \Psi \otimes \lrcorner B \mu X \subset IX B \otimes \Theta \phi \Psi$$

$$\otimes \vartheta \in \theta \notin IX \oplus I \supset \dots \approx A \phi \vartheta \clubsuit B \otimes \Theta \phi \Psi$$

$$\oplus \in \Psi \phi \div I \notin IX \zeta \Delta \notin \vartheta \otimes \dots \approx \nabla \phi^\circ \mu \otimes \blacklozenge \otimes \cup B \cup \otimes \clubsuit \supset$$

$$\dots \approx A \notin \psi \iota \prod B \mathfrak{N} \mu X \oplus \clubsuit \otimes \mathfrak{N} B \downarrow \zeta$$

$$O \dots \blacklozenge^\circ \downarrow \supset \in \times \rho \downarrow \text{---} B \geq \notin \geq B \rangle \wp \leftarrow \Gamma \supset \rangle I \iota X B \cdot \in \theta \phi Y$$

$$X B \lrcorner \notin I \Rightarrow O \dots \times \downarrow \otimes \otimes \subseteq \phi \mathfrak{N} \approx A \varepsilon A \iota X$$

<sup>68</sup>.  $\oplus \in \geq B \rangle \otimes \approx A \Pi A \gamma O \vartheta \mathfrak{N} \nu \downarrow$

$$\prod B \mathfrak{N} \mu X \oplus \clubsuit \otimes \mathfrak{N} B \downarrow \zeta \supset \in IX \oplus \clubsuit \nabla \zeta \phi \clubsuit \oplus I \mathfrak{R}B\rho \cap$$

$$B \otimes \Theta \phi \Psi \text{---} B \geq \otimes \lrcorner B \mu X \subset IX B \otimes \Theta \phi \Psi$$

$$\odot \approx \Gamma \phi Y B \cup \subseteq \emptyset X \varepsilon A \iota X \oplus \in \Psi \phi \div I \notin IX O \in I \notin \downarrow \Delta$$

$$\notin \vartheta \otimes \approx A \nabla \phi^\circ \mu \otimes \blacklozenge \otimes \cup O \approx B \geq$$

<sup>66</sup> *el-Buhârî*, Amel fi’s-Salât, 2.

<sup>67</sup> Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, tsz., Mesâcid, 34.

<sup>68</sup> *el-Buhârî*, Fezâilu’s-Sahâbe, 74.

$\varphi \div I \notin I \Rightarrow O \dots x \downarrow \supset I B \aleph \cup \rangle I \varphi \wp B \downarrow \supset \sqrt{B \times v} \approx \Leftarrow \zeta \supset M$   
 $\varphi^\circ v \approx \phi \zeta \wp \mathfrak{S} \dots \downarrow O \approx B \geq \textcircled{R} \otimes \subseteq \phi \aleph \approx A$

$\notin \rangle I \downarrow \oplus \in \otimes \Theta H I \supset \in \times \theta \text{---} B \times \downarrow O \approx B \geq \notin \geq B \rangle \wp \Leftarrow \Gamma \supset$   
 $I \Upsilon I X B \cdot \in \theta \phi Y X B \downarrow \supset \dots \approx A \zeta$

<sup>69</sup>.  $\oplus \in \geq B \rangle \otimes \approx A \Pi A \gamma O \in \aleph \mu \neq \eta \dots \downarrow \nabla \varphi^\circ v \approx A \varphi \alpha \diamond B I$   
 $\zeta \prod B \times v \approx A \phi \Psi A \subset I$

Metinler karşılaştırıldığında, senedin ve mânânın aynı olduğu; ancak yine zamirlerde ve lafızlarda farklılıkların bulunduğu ve bu farklılıkların da ayrıntılarla ilgili olduğu; dolayısıyla mânâyı etkilemediği görülmektedir. Nitekim Buhârî'nin, Ubeyd b. İsmâîl'den aynı senedle tahrîc ettiği varyantı, *Musannef*'teki ile hemen aynı lafızlara sahiptir:

$\zeta \notin IX \notin \wp \varphi \vartheta \alpha X \text{---} B \geq \aleph B \rho \cap \oplus \clubsuit \textcircled{R} \downarrow B \mu X \subset IX B \otimes$   
 $\Theta \phi \Psi \mid \in \clubsuit B \aleph \mu \Gamma \oplus I \phi \in \vartheta \clubsuit B \otimes \Theta \phi \Psi$

$\notin \vartheta \otimes \approx A \nabla \varphi^\circ \mu \textcircled{R} \diamond \otimes \upsilon O \approx B \geq B \cup \otimes \clubsuit \supset \dots \approx A \notin \psi \prod B$   
 $\aleph \mu X \oplus \clubsuit \textcircled{R} \aleph B \downarrow B \zeta \subseteq X \notin \otimes \Theta \phi \Psi$

$\phi \zeta \wp \mathfrak{S} \dots \downarrow O \approx B \geq \textcircled{R} \otimes \subseteq \phi \aleph \approx A \textcircled{C} \approx \Gamma \varphi Y B \cup \subseteq \emptyset X \varepsilon A \iota$   
 $X \oplus \in \Psi \varphi \div I \notin IX O \in I \notin \downarrow \Delta$

$\Upsilon I X B \cdot \in \theta \phi Y X B \downarrow \supset \dots \approx A \zeta \varphi \div I \notin I \Rightarrow O \dots x \downarrow \supset I B$   
 $\aleph \cup \rangle I \varphi \wp B \downarrow \supset \sqrt{B \times v} \approx \Leftarrow \zeta \supset M \varphi^\circ v \approx$

<sup>69</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Meğâzî, 20 (VIII, 455-456).

$O \dots \diamond \circ \downarrow \nabla \varphi \circ v \approx A \varphi \alpha \diamond B I \zeta \prod B \times v \approx A \phi \Psi A \subset I \supset \epsilon \rangle I \cup B$   
 $\downarrow \oplus \in \otimes \Theta B I \supset \epsilon \times \rho \downarrow \text{---} B \geq \notin \geq B \rangle \wp \Leftarrow \Gamma \supset I$

<sup>70</sup>.  $\oplus \in \geq B \rangle \otimes \approx A \prod A \gamma O \vartheta \aleph \mu \neq \approx \eta \dots \downarrow$

Bundan dolayı öyle anlaşılıyor ki, mükerrer olan bu hadîste de, Buhârî ihtisar yapmıştır.

Üçüncü Hadîs:

$O \subseteq X \iota \text{---} B \geq o \in \geq \oplus \clubsuit \mid \in \clubsuit B \aleph \mu \Gamma \oplus \clubsuit \heartsuit \in \bullet \zeta B \otimes \Theta \phi \Psi$   
 $\otimes \vartheta \in \theta \notin IX \oplus I \supset \dots \approx A \phi \vartheta \clubsuit B \otimes \Theta \phi \Psi$

<sup>71</sup>.  $\phi \Psi X \aleph \subset \subseteq \Delta \notin \vartheta \otimes \approx A B \cup I \notin \geq \zeta \prod \uparrow \theta \otimes Z \dots \phi \subseteq$

$\text{---} B \geq \aleph \kappa B \Psi \notin IX \oplus I o \in \geq \oplus \clubsuit \phi \approx B \alpha \notin IX \oplus I \mid \in \clubsuit$   
 $B \aleph \mu \Gamma \oplus \clubsuit \heartsuit \in \bullet \zeta B \otimes \Theta \phi \Psi$

<sup>72</sup>.  $\phi \Psi X \aleph \subset \subseteq \Delta \notin \vartheta \otimes \approx A B \cup I \notin \geq \zeta \prod \uparrow \theta \supset \dots \approx A$   
 $\phi \in \vartheta \clubsuit \oplus I \otimes Z \dots \phi \subseteq O \subseteq X \iota$

Yukarıdaki rivâyetler mukayese edildiğinde, sened, mânâ ve lafızların aynı olduğu görülmektedir.

Dördüncü Hadîs:

$\oplus \clubsuit \supset \in IX \oplus \clubsuit \aleph B \rho \cap \oplus \clubsuit \varphi \in \aleph \wp \oplus I A B \otimes \Theta \phi \Psi \otimes \vartheta$   
 $\in \theta \notin IX \oplus I \supset \dots \approx A \phi \vartheta \clubsuit B \otimes \Theta \phi \Psi$

<sup>70</sup> *el-Buhârî*, Cihâd, 121.

<sup>71</sup> *el-Buhârî*, Meğâzî, 15.

<sup>72</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Meğâzî, 26 (VIII, 489).

♥ψϕϕ ∂φ⊗β≈A ⊕⊥ Δ ∉ ∂⊗≈A ♥Yı B N≈ O≈B≥ B∪  
 ⊗♣ ∘...≈A ∉ ψı ⊗ρ√B♣

? ↑v≈A O♦ψϕ φ≥ —B×↓ N↑v≈A ∘ε...♣ | ⊆φ∂Y  
 ⊇BMX | vN↔Aϕ ↑v≈A

∉≈Γ ιBθAϕ B⊗∩ B∩ —B≥ (⊕⊆X ⊙≈H↓) —B≥ S∪  
 ε≈Γ ∃φαB↓ ⊇B⊗♦ψϕ B⊥ ∘...≈Aϕ

<sup>73</sup>. S∪ε≈Γ Δ ∉ ∂⊗≈A ∃φβ↓ ⊗/⊆φ≥ ∉ ⊗I

⊕♣ ∘ε IX ⊕♣ ∇ϕφ♣ ⊕I NBr∩ ⊕♣ ∇φ∂♣ϕ φε N  
 ϕ ⊕I ∘...≈A φ∂♣ B⊗⊕φΨ

↑v≈A ♥ψϕϕ ∂φ⊗β≈A N⊆⊆ Δ ∘...≈A —cμı ♥Yı  
 B N≈ O≈B≥ ⊗ρ√B♣

? ↑v≈A O♦ψϕ —B×↓ ιB∂←≈A ∘μXı K∅♣ φ≥ϕ |  
 ⊆φ∂Y ⊇BMX | vN↔Aϕ

∉≈Γ Δ⊥ϕXϕ B⊗∩ B∩ —B≥ ? ⊕⊆Δ↓ Δ ∘...≈A —c  
 μı —B×↓ ∘N♦ψϕ B⊥ ∘...≈Aϕ↓

<sup>74</sup>. S∪ε≈Γ Δ ∘...≈A —cμı ∃φβ↓ —B≥ ⊗/⊆φ≥ ∉ ⊗I

Rivâyetlere bakıldığında, sened ve mânanın aynı olduğu, lafızların ise bir birine yakın olduğu görülmektedir. Burada da Buhârî, mükerrer olan ve daha önce Muhammed b. Abdillâh'tan, 'Abde tariki

<sup>73</sup> *el-Buhârî*, Meğâzî, 28.

<sup>74</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Meğâzî, 28 (VIII, 502).



$\phi \in \vartheta \clubsuit \oplus \clubsuit \otimes \rho \sqrt{B \clubsuit} \notin IX \oplus I \odot \mu \subset \downarrow \oplus \clubsuit \emptyset B \in {}^\circ \mu \oplus \clubsuit \phi$   
 $\in \diamond \mu \oplus I \notin Z \subseteq B \otimes \Theta \phi \Psi$

$\mid \vartheta \geq \phi \div I B IX \emptyset X \pi B \vartheta \clubsuit \oplus IA \not\subset \otimes \rho \sqrt{B \clubsuit} \oplus \clubsuit \otimes \vartheta N \clubsuit$   
 $\oplus I \supset \dots \approx A \phi \vartheta \clubsuit \oplus I \supset \dots \approx A$

<sup>77</sup>.  $\Pi B \downarrow B \downarrow \phi \diamond I \Delta \notin \vartheta \otimes \approx A$

Beşinci hadîsleri karşılaştırdığımızda, sened, mânâ ve son kelimesi hariç, lafızlarının aynı olduğu görülmektedir.

Altıncı Hadîs:

$\nabla \not\subset \phi \clubsuit \oplus I \aleph B \rho \cap B \otimes \Theta \phi \Psi \otimes \downarrow B \mu X \subset IX B \otimes \Theta \phi \Psi \otimes \vartheta$   
 $\in \theta \notin IX \oplus I \supset \dots \approx A \phi \vartheta \clubsuit B \otimes \Theta \phi \Psi$

$\Pi A \subset \dots Z \approx A K Z \subseteq \Delta \notin \vartheta \approx A \emptyset B \bullet O \approx B \geq B \cup \otimes \clubsuit \supset \dots \approx$   
 $A \notin \psi \iota \otimes \rho \sqrt{B \clubsuit} \oplus \clubsuit \supset \in IX \oplus \clubsuit$

<sup>78</sup>.  $\mid v \diamond \approx A \not\subset$

$\emptyset B \bullet O \approx B \geq \otimes \rho \sqrt{B \clubsuit} \oplus \clubsuit \supset \in IX \oplus \clubsuit \nabla \not\subset \phi \clubsuit \oplus I \aleph B \rho \cap$   
 $B \otimes \Theta \phi \Psi \otimes \downarrow B \mu X \subset IX B \otimes \Theta \phi \Psi$

<sup>79</sup>.  $\Pi A \subset \dots Z \approx A K Z \subseteq \not\subset \mid v \diamond \approx A K Z \subseteq \Delta \supset \dots \approx A \text{—} \subset \mu$

Bu rivâyetlere baktığımızda, sened, mânâ ve lafızların aynı olduklarını görmekteyiz. Tek farklılık, İbn Ebî Şeybe rivâyetinde fiilin

<sup>77</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Meğâzî, 42 (VIII, 568).

<sup>78</sup> *el-Buhârî*, Eşribe, 9.

<sup>79</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Eşribe, 40 (V, 524).



$\textcircled{R} \sqrt{B} \text{X} \Theta \uparrow \Theta \downarrow \phi I \Lambda B Z \nu X \emptyset X T \phi Z N \wp B \otimes \bullet \text{---} B \geq \supset \otimes$   
 $\clubsuit \supset \dots \approx A \notin \psi \iota \prod A \wp \vartheta \approx A \oplus \clubsuit$

$\kappa \zeta B Y B \downarrow \zeta \wp \cup \otimes \approx A \supset \blacklozenge \downarrow A \zeta \kappa \zeta B Y \oplus \subseteq \eta \approx A \Pi \subset \approx B$   
 $\Lambda B Z \nu \Rightarrow \nabla \phi \blacklozenge I \wp \rho \clubsuit \textcircled{R} \blacklozenge \zeta I \zeta$

<sup>82</sup>.  $\oplus \downarrow \leftrightarrow \downarrow \leftarrow \Gamma \supset \blacklozenge \downarrow$

$\oplus I \prod A \wp \vartheta \approx A \oplus \clubsuit \partial B Z \mu \Gamma \notin IX \oplus \clubsuit \mid \sqrt{A} \wp \mu \Gamma \zeta \emptyset B \in \textcircled{\mu}$   
 $B \otimes \Theta \phi \Psi \text{---} B \geq \heartsuit \in \bullet \zeta B \otimes \Theta \phi \Psi$

$\textcircled{R} \cdot \downarrow B \Theta \uparrow \Theta \zeta \wp \rho \clubsuit \textcircled{R} \blacklozenge \zeta I \downarrow \phi I \mathfrak{X} \subset \subseteq \Delta \supset \dots \approx A \text{---} \subset \mu \iota \Lambda$   
 $B Z \nu X \emptyset B \bullet \text{---} B \geq \Lambda \kappa B \clubsuit$

$\wp \cup \otimes \approx A \supset \blacklozenge \downarrow A \zeta \kappa \zeta B Y \oplus \subseteq \eta \approx A \Pi \subset \approx B \quad \Lambda B Z \nu X \nabla \phi$   
 $\clubsuit \textcircled{\circ} \dots \clubsuit \Im \cup \wp X T \phi Z N \wp B \otimes \bullet \zeta$

<sup>83</sup>.  $\oplus \downarrow \leftrightarrow \downarrow \leftarrow \Gamma \supset \blacklozenge \downarrow \kappa \zeta B Y B \downarrow \zeta$

Bu hadisler incelendiğinde, Buhârî'nin senedinde İbn Ebî Şeybe'nin şeyhi Yahya iken, *Musannef*'te Veki' b. el-Cerrâh olduğu, mânânın aynı fakat lafızlarda bazı değişikliklerin bulunduğu görülmektedir.

Metinlerin mukayeselerini, mücmel olarak bir arada görmek istediğimizde şu şekilde bir tablo oluşturabiliriz:

Sahîh			el-Musannef			Mukayese
<u>Bölüm</u>	<u>Bâb</u>	<u>Hadîs</u>	<u>Bölüm</u>	<u>Bâb</u>	<u>Hadîs</u>	<u>Sened Mânâ Lafızlar</u>
<hr/>						

Biçimlendirilmiş: Satır aralığı: tek

<sup>82</sup> *el-Buhârî*, Meğâzî, 5.

<sup>83</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Meğâzî, 25 (VIII, 482).

Amel Salât	15	1158	Salât	294	8	Aynı	Aynı	Farklı
Fed. Sahâbe	74	3695	Meğâzî	20	1	Aynı	Aynı	Farklı
Meğazî	15	3832	Meğâzî	26	23	Aynı	Aynı	Aynı
Meğazî	28	3891	Meğâzî	26	2	Aynı	Aynı	Farklı
Meğazî	78	4188	Meğâzî	42	15	Aynı	Aynı	Aynı
Eşribe	9	5277	Eşribe	40	1	Aynı	Aynı	Aynı
Libas	81	5589	Libas-Zi.	73	11	Aynı	Aynı	Aynı
Meğazî	5	3742	Meğâzî	25	72	Farklı	Aynı	Aynı

Tablodaki görüldüğü gibi, *Sahîh*'te, İbn Ebî Şeybe'den nakledilen yirmi hadîsten yedi tanesi, *Musannef*'te aynı sened, aynı mânâ ve bazı lafız farklılıklarıyla; bir hadîs ise aynı metin ve lafızlarla fakat, bir râvîsi ayrı olmak üzere farklı bir senedle gelmiştir.

Şurası da bir gerçek ki, hadîslerin nesiller boyunca nakledilmeleri esnasında, asıl metinden uzaklaştıkça, bir takım farklılıkların ortaya çıkacağı doğaldır. Nitekim Buhârî'nin de İbn Ebî Şeybe'den tahrîc ettiği rivâyetlerin asıl kaynağı arasında az da olsa bazı farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Fakat az da olsa, bu farklılıkların izah edilmesi gerekir.

Bu farklılıkların nedenlerini iki ana başlık altında toplamamız mümkündür:

a. Nüsha farkları: Kısaca belirtmek gerekirse bu farklar, öncelikle her iki eserin farklı -rivâyet- nüshalarından kaynaklanmış olabilir. Zira gerek *Sahîh*'in gerekse *Musannef*'in değişik birçok yazma nüshaları mevcuttur. Başta İstanbul kütüphanelerinin hemen hepsinde, Paris, Kahire, Zâhiriye<sup>84</sup>, Almanya ve Medîne<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Bkz. Sezgin, *GAS*, I, 108-109; Korkis Avvâd, *Akdemü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye fi Mektebâti'l-Âlem*, Bağdâd, 1982, s. 35.

kütüphanelerinde *Musannef*'in nüshaları<sup>86</sup> bulunmaktadır. Dolayısıyla her iki eserin değişik nüshalarının tahkik edilip karşılaştırılması durumunda belki de hadîslerin çoğunun aynı metne sahip oldukları ortaya çıkacaktır, veya en azından aradaki farklar daha da azalacaktır.

b. Mânâ ile rivâyet (ihtisâr-taktî'): Bilindiği üzere, hadîs metninin, salahiyetli şahıslar tarafından, mânâsı bozulmamak şartıyla Resûlullah (s.a.s.)'ın kullanmış olduğu lafızlardan başka lafızlarla ifâde edilerek rivâyet edilmesine *rivâyet bi'l-mânâ* adı verilmektedir<sup>87</sup>.

Diğer taraftan, birkaç mevzûu ihtiva eden bir hadîsi, konularına göre parçalara bölüp her birini kitâbın ilgili yerine koyma veya ilgili yerde kullanmaya, ıstılahta "taktî'u'l-hadîs"<sup>88</sup> denilmektedir ki, Buhârî'nin mânâ ile rivâyeti tecvîz ettiği ve buna bağlı olarak taktî' yaptığı bilinmektedir.

Farklılıklara sebebiyet veren bir başka tasarruf da, ihtisâr yapılmasıdır. İhtisâr, hadîsin anlatmak istediğini, mânâyı tam aktaracak şekilde kısaca ifade etmek<sup>89</sup> anlamına gelmektedir ve Buhârî tarafından uygulandığı malumdur.

Netice itibariyle metinler arasındaki lafız farklılıkları her iki eserin nüsha farklılıklarından kaynaklanmış olabileceği gibi, mânâ ile rivâyeti tecvîz eden ve bunun bir sonucu olarak lafızlarda Müslim

<sup>85</sup> el-Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim, *Tuhfetü'l-Ahvazî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, s. 264 (Mukaddime).

<sup>86</sup> *Musannef*'in nüshaları hakkında geniş bilgi için bkz. Nihat Yatkın, *Ebü Bekr İbn Ebî Şeybe ve Kitâbu'l-Musannef'i*, AÜSBE, Erzurum 1998 (Basılmamış Doktora Tezi), s. 183-186.

<sup>87</sup> Abdullah Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yay., İstanbul 1987, s. 130; Geniş bilgi için bkz. Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 454-468; Talât Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, AÜİF Yay., Ankara 1985, s. 372-373; Yatkın, *Hadîslerin Mânâ İle Rivâyeti ve Neticeleri*, AÜSBE, Erzurum, 1992 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

<sup>88</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 149; Ahmed Naim, *a.g.e.*, s. 471; Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 421.

<sup>89</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 73; Bilgi için bkz. Ahmed Naim, *a.g.e.*, s. 469-470.

kadar titiz davranmayan, Buhârî'den de kaynaklanmış olabilir, kanaatindeyiz.

Nitekim metinler tetkik edildiğinde görülecektir ki ortaya çıkan farklılıklar, aynı eserin farklı rivâyet nüshaları arasında olabilecek farklılardan daha fazla değildir. Hatta öyle ki, bazı metinler arasında bir-iki basit farkın ötesinde bir farklılık söz konusu değildir. Dikkat edilirse bu iki metin arasında kayda değer bir farklılık görülmemektedir.

Bu uyumun asgari anlamı; Buhârî'nin, ister hâfıza gücü densin ister yazılı malzeme densin, daha önceki bir kaynak olan İbn Ebî Şeybe'nin eserinden, aslına sadık kalarak hadîsleri rivâyet ettikleridir.

### **Sonuç:**

Her ne kadar daha çok meşhur olmuş ve tedavülde kalmış olsalar da, *Kütüb-i Sitte* ve benzerlerinin arka planında İbn Ebî Şeybe, Abdürrezzâk vb. muhaddisleri her zaman görmemiz mümkün olmaktadır. Gerçekten de, özellikle Müslim ve İbn Mâce'nin eserleri karıştırıldığında hemen her sayfasında birçok hadîslerin *Haddesenâ Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe* ifadesiyle başladıklarını görürüz. Diğer taraftan, *Sahîh*'ine aldığı rivâyetlerin sayısı az olsa da, sonuçta Buhârî, üstadı İbn Ebî Şeybe'den faydalanarak kendisinden hadîs almıştır. Tabî ki buna, sened zincirini zikrederek verdiği yirmi hadis dışında aldığı, ancak muallak olarak verdiği hadîsleri<sup>90</sup> de katmak gerekir.

İbn Ebî Şeybe, yalnız rivâyet açısından değil, dirâyet açısından da sonrakilere etki etmiştir. *Musannef*, otuz yedi kitâb (bölüm), toplam 4876 bâbdan (alt bölümden) meydana gelmektedir. Tasnîf döneminin başlarında, hadîslerin bu kadar çok sayıda bâb altında derlenmesi

<sup>90</sup> Muallak hadîsler için bkz. İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî Mukeddimetü Fethi'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993, s. 20, 22, 27, 31, 37, 38, 39, 48, 86.

küçümsenecek bir hadise değildir. İnanç esaslarından ibâdetlere, muamelâtta âdâb-ı muâşerete, tarihten fitene; hemen hemen her konuda, sayısı otuz sekiz bine varan hadîs ve eserlerin, muhtevâlarına göre ayırt edilip, düzenli ve istifade edilir hale getirilmesi, gerçekten büyük bir çabanın ürünü olmalıdır ve bu çabanın izlerini sonrakilerde görmek zor olmasa gerektir.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> İbn Ebî Şeybe'nin, rivâyet ve metod açısından etkileri ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 87 vd.

## İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE “*HER YENİLİK BİD'ATTİR*” HADİSİNE YAKLAŞIMLAR

Yrd.Doç. Dr. Muhammed YAZICI \*

### ÖZET

*Hz. Peygamber, dinin özüne aykırı olan ifade ve uygulamalara şiddetli bir şekilde engel olmağa çalışmış, “dinin özünün ve aslî hüviyetinin korunması” hususunda hassasiyet gösterilmesini inananlara emretmişti. Bu hususta o, “İşlerin en kötüsü, sonradan ortaya atılan şeylerdir. Her yeni şey bid'attir, her bid'at sapıklıktır” buyurarak Müslümanları uyarmıştı. Hz. Peygamber'in yenilikler konusunda yaptığı bu ikazlar, çağlar boyunca İslâm toplumu üzerinde büyük tesirler meydana getirmiş ve büyük tartışmalar ortaya çıkarmıştı. “Acaba her yenilik mi sapıklıktı? Yoksa her yenilik değil de sadece dinsel boyuttaki yenilikler mi sapıklıktı?” Bu tartışma, çağlar boyu devam edip günümüze kadar geldi. İşte biz, bu makalemizde bu tartışmaya ışık tutacağız.*

**Anahtar Kelimeler:** *Bid'at, Muhdesât, Kül Kelimesi, Râsîhûn, Küllî kaide.*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı.

**ABSTRACT*****The Approachs to the Hadith : "Every New Thing is Innovation" in Islamic Tradition of Thought***

*The Prophet had tried to prevent to the expressions and practices which contrary to the religion's essential very strongly. He had ordered to his believers, having been pointed out sensitivity about prevent to essential of religion and its original identity. In this respect, He had warned Muslims, saying "**the worst of the actions is thing which brings out later. Every new thing is innovation. Every innovation is perversion.**" These warnings which the Prophet pointed out about the innovations had effected on Islam society and had brought out many argument during the ages.*

*The question is that : "**whether, was every innovation perversion or not every innovation only the innovations in which religious diversion was perversion?**" These arguments have continued for ages and come up to now. In this study, we will light up to this argument.*

**Key Words:** *Innovation, Muhdathât (The things which bring out later), The word kull, Those who are deeply rooted in knowledge, the Complete Rule.*

## 1. GİRİŞ

Gönderildiği insanlara her konuda “**örnek** ve **model**” olarak sunulan Hz. Peygamber<sup>1</sup> getirdiği yeni din ile, onların bütün davranış ve hareket tarzlarını, “**daha önce olan**” dan farklı şekilde dizayn etmekle Allah tarafından görevlendirilmiş ve kendisi, “**inananlara yeni bir yaşama biçimi kazandırmak**” la emrolunmuştur. O'nun Allah katından getirdiği din, gerek inanç, gerek ibadet gerek ahlâk ve gerekse sosyal yaşam açısından insan hayatının her alanını kuşatıcı bir mahiyet arz etmektedir. Bu özelliğinden dolayı da İslâm dini, “**en son ve en kâmil din**” olma hüviyetini taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle İslâm dini, insanın, hayatı boyunca ihtiyaç duyacağı her türlü temel ilke ve prensipleri bünyesinde barındırmaktadır. Kısacası İslâm Dini, her açıdan mükemmel bir din olup, hiçbir yönden noksanlığı olmayan bir dindir. Bu husus Kur'an-ı Kerim'de bizatihi Allah tarafından bize bildirilmektedir.<sup>2</sup>

Öte yandan İslâm Dini'nin bu mükemmeliyeti, beraberinde bir özelliğini daha ortaya koymaktadır : **Ziyadeliği** (dine yapılan eklemeleri) **kabul etmeyişi**... İşte İslâmiyet'in bu temel iki esprisinden (yani “ziyade ve noksanlığı kabul etmeyişi”nden) dolayıdır ki, Hz. Peygamber, dinin özüne aykırı olan ve dinde yer alması kesinlikle mümkün olmayan ifade ve uygulamalara, hayatının her safhasında engel olmuş, dinin safiyeti ve özünün korunması hususunda Müslümanların toplum hayatında ortaya çıkan ve Allah'ın istediği dinsel yaşantının aksi olan tavır ve hareketlere karşı direnç gösterilmesini Ashabına sıkı sıkıya tembih etmiştir. Böylece

---

<sup>1</sup> el-Ahzâb (33), 21.

<sup>2</sup> el-Mâide (5), 3.

Resûlullah, tıpkı diğer yasaklarda olduğu gibi, “**dinin özünün ve asf hüviyetinin korunması**” hususunda da hassasiyet göstererek şiddetli uyarılarda ve vurgulamalarda bulunmuştur. Yani hadiste geçen ifade biçimiyle “**bid'at**” hususunda insanların çok hassas olmalarını onlara emretmiştir.

Hız, Peygamber'in bid'at hususundaki bu şiddetli uyarılarına muhatap olanlar, kuşkusuz ki Sahâbe nesli dediğimiz Peygamberimizin birinci kuşakta yer alan yakın çevresindeki insanlardı. Bu insanlar, Peygamber'den aldıkları bu uyarıları daha sonra kendilerinden sonraki ikinci ve üçüncü kuşakta yer alan insanlara aynı titizlik ve hassasiyet içerisinde aktarmışlardı. Kendilerini “**Tâbi'in**” ve “**Etbâ'ü't-Tâbi'in**” olarak isimlendirdiğimiz bu ikinci ve üçüncü kuşak nesil, bid'ate karşı aşırı derecede hassâsiyet gösteren örnek bir nesildi. Özellikle bu üç nesil arasında, “**Hadîşçiler**” diye nitelendirilen şahıslar, Resûlullah'ın fiil, söz ve sessiz onaylarına (takrirlerine) sıkı sıkıya bağlılık göstererek dikkatle kaydediyorlar ve onların muhafazasına şiddetle gayret gösteriyorlardı. Bu zatlar, sadece “**Sünnet**” i koruma görevini üstlenmekle yetinmeyip, aynı zamanda, “**sünnette bulunmayan yeni şeyler**” e karşı durmayı da adeta kendilerine görev saymışlardı. Bundan ötürüdür ki Hadîşçiler, **bid'atlere** karşı olan bu hassasiyetlerini, ilk defa “**dinden sapma**” ve “**cehennem'e açılan kapı**” şeklindeki vasıflamalarıyla ortaya koymuşlar ve her “**yeni**” ve “**ilâve şeyler**” e karşı durarak duruşlarını netleştirmeğe ve bu oranda da sertleştirmeğe başlamışlardı. Nitekim bu kişiler, hem bid'at kavramını yeniden temellendirip tanımlamağa çalışmışlar, hem de “**bid'at belirten davranışlar**” ı sistematize etmeğe çalışmışlardı.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Masud, Muhammed Khalid, “The Definition of Bid'a in the South-Asian Fatâwâ Literature”

Şu halde bid'at probleminin doğmasında, Müslümanların ilk üç neslinin yaşadığı dönem, bu problemin iyice anlaşılması için önem arz etmektedir. Konu ile ilgili kapsamlı araştırma yapılacak olursa, **“sistemli bir şekilde bid'atlerden nefret etme ve reaksiyon gösterme tavrı”** bu dönemlere rastlamaktadır. Zira **“bid'at”** ve **“muhtes”** gibi kavramlar, özellikle bu üç dönemde çok korkunç gösterilerek **“kötüleyici anlamlar”** yüklenilmeğe ve **“yeni”** olan şeylere karşı genel hoşnutsuzluğa işaret etmek üzere, kin ve düşmanlık ile benzer anlamda anlaşılmağa başlandı.<sup>4</sup> Fakat burada hemen şunu da vurgulamak gerekir ki, bid'at kavramının daha açık ve net hale getirilişi daha ziyade birinci dönem değil de sonraki iki döneme bırakılmıştır.<sup>5</sup> Şu halde, bid'atlerin oluşma safhası ilk dönem olduğu gibi, onlara bilinçli ve sistemli bir şekilde karşı olma da yine ilk dönemlerde ortaya çıkmıştır.

İlk üç kuşaktan sonra İslâm toplumu içinde bid'atlerle ilgilenen bir zümre oluşmuştu. Bu zümre, ilmiye sınıfından olan ve kendilerine **“Fukahâ”** denilen **“İslâm Hukukçuları”** idi.<sup>6</sup> Bunlar, tarih boyunca, **“İslâm Dini'nin ibadet nevî ve şekillerine yabancı unsurların karışmaması, Resûlullah'ın tebliğinin aynen muhafaza edilmesi”** ve dolayısıyla **“İslâmiyet'in müessiriyet ve bekâsının sağlanması”** yolunda son derece titizlik gösteren ve **“ibadet sahasında, fiil veya terk şeklinde icat edilecek her şeyin, gayr-i meşrû olacağı”** na meyleden

---

*Annales Islamoloquues*, sy. 27 (Cairo, 1993), s. 55.

<sup>4</sup> Gürler, Kadir, “Bid'at Kavramı Üzerine”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (<http://www.dinbilimleri.com>), yıl: 3, sy. 1 (Ocak/Şubat/Mart 2003), s. 59-60.

<sup>5</sup> Talbî Muhammed, “Bid'atler”, çev. Mehmet Şimşek, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII (1978), s. 448.

<sup>6</sup> Rispler, Vardit, “Toward a New Understanding of the Term Bid'a” *Der Islam*, c. 68, sy. 2 (Berlin, 1991), s. 328.

kişilerdi.<sup>7</sup> Zira, avam tabakasının bid'atlere karşı duracak ilmî nüfuzu yoktu. Bunların karşısına ilmin ve ilim ehli kişilerin dikilmesi gerekmektedir.

İlk devirlerde bid'ate karşı ortaya konan bu aşırı hassâsiyet, daha sonraki devirlerde de devam etti. Öyle ki, **Muhammed Halid Mes'ud**'un tespitlerine göre, *Müslümanların bu davranışlarına bakan Batılı bilim adamları bid'ati, "Müslümanların her yeni şeye itirazı" şeklinde değerlendirmişler, hatta bıçak, kaşık gibi günlük hayatta kullanılan şeylere bile karşı çıkıldığını zikretmişlerdir. Meselâ, Müslümanların bu tavırlarını gözlemleyen batılı bilim adamlarından Bernard Lewis gibileri, bid'ati "dinsizlik" olarak tanımlamışlardı. Ayrıca, Ignaz Goldziher de bu düşünceyi, "Müslümanların tutuculuğu" nu referans göstererek delillendirmeye çalışmıştı.*<sup>8</sup>

Fakat bu anlayışın karşı tarafında bir anlayış daha gelişmeğe başlamıştı ki, o da **"yeni fikir ve davranışları geliştirme"** gayretinde olan veya başka bir ifadeyle **"bid'atler (yenilikleri) ile dinin emirlerini uzlaştırma"** maksadı güden anlayıştı. Bu gerçeğin farkına, daha H. II. y.y.'daki fakihler varmışlardı. Zira, **"yeni ve gelişen durumların, eski durum ve ortamlara uygun olmadığı"** bir gerçektir. İşte bundan dolayıdır ki, yeni sınıflandırmalar geliştirme ve yeni anlayışlar ortaya koyma zorunluluğu kendini iyice hissettirmeye başlamıştı. Ne var ki H. III. / M. IX. y.y.'dan itibaren **"içtihat kapısının kapandığı"** kanaati de iyice yaygınlaşmaya başlamıştı. Bu kapının kapandığını kabul etmekle birlikte, İslâm toplumunda sıkıntılar baş göstermiş, bid'at mefhumuyla, **"zamanın yeniliklerine ayak uydurma ve İslâm açısından sakıncalı"**

<sup>7</sup> Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, 2. bs., Damla Yayınevi, İstanbul, 1985, s. 153.

<sup>8</sup> Masud, a. g. e., s. 55.

**olmayan şeylerin arasını uzlaştırma**” arasında oldukça güç durumlar ortaya çıkmıştı. Bu sıkıntının baş gösterilmesiyle birlikte, bid'at literatüründe ve bid'at sınıflandırmalarında farklılıklar zuhur etmişti.<sup>9</sup>

Tarihte bulunan bu iki tür farklı bid'at algılamalarının, günümüzde de aktüelliğini ve güncelliğini koruduğu için biz de bu meseleye kısa da olsa bu makalemizde parmak basmayı amaçladık ve bid'at hususunda öteden beri var olan bu iki kutbun anlayışlarını gözler önüne sermeğe çalıştık. Çalışmamız, on üç-ön dört asırdan beri var olagelen bu çok boyutlu ve derin tartışmayı tespit etme çalışması niteliği arz etmektedir. Elbette ki konu ile ilgilenenler için bu çalışmanın oldukça dar hacimli olduğu tarafımızdan bilinmektedir. Fakat öyle de olsa bu çalışmamız, diğer çalışmalarla birlikte bir bütünün parçası olma ve konuya bir nebze de olsa ışık tutabilme gayreti içindedir. Bundan dolayı asıl konumuza geçmeden önce bid'at kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için, kelimenin kısa bir anlam alanına değinmekte fayda mülahaza etmekteyiz.

## 2. BİD'AT KAVRAMININ ANLAM ALANI

### 2. 1. (B-d-') Kökünün Sözlük Anlamı

Bid'at kelimesinin kökü ve türevleriyle ilgili olarak verilen birtakım etimolojik bilgilere dayanılarak denilebilir ki, hem (b-d-') kökü ile hem de türevleri olan kelimeler ile alakalı olan anlamlar, sözlüklerde yedi kalıpta ortaya konulmakta <sup>10</sup> ve anlam olarak “**ne yaratılış, ne bilgi ve ne de konuşma yönünden daha önceden herhangi bir benzeri ortaya konulmuş olan bir şeyi yaratmak, inşa**

<sup>9</sup> Rispler, *a. g. e.*, s. 328.

<sup>10</sup> Bu kalıplar, Arap Diline ait sözlüklerde sırasıyla şöyle sıralanmaktadır : 1- Bedi', 2- Bed', 3- Bid', 4- Ebde'a, 5-Bedde'a, 6- Tebedde'a, 7- İstebde'adır.

etmek” “eşi ve numunesi olmamak” “yeni ve hadîs olmak” “tam ve kâmil olmamak” “her şeyden önce var olmak” “gerek kötülükte, gerek hayırda ve gerekse şerde en zirve noktada olmak” “bâtlı olmak” “mevcut olan durumun dışında olmak” gibi birtakım izahlara yer verilmektedir.<sup>11</sup> Ayrıca bid'atin kök ve türevlerine ait manaların sözlüklerde bu kadarla sınırlı olmadığını, kavramın, asıl manasıyla direkt alakalı olmayan diğer manalarının da zikredildiğini burada zikretmekte fayda vardır.<sup>12</sup>

## 2. 2. Bid'at Kavramının Kavramsallaştıktan Sonra Kazanmış Olduğu Anlamlar

Bid'at kavramı, zamana göre, değişerek farklı şekillerde algılanmış, gerek Selef ve gerekse Selef'ten sonra gelen hadîs, fıkıh ve usûl âlimlerince bid'ate değişik yaklaşımlarda bulunulmuştur. Bu değişik görüşler ve izahlar, bid'atin daha iyi anlaşılmasına yardımcı da

<sup>11</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, nşr. Muhammed el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1988, II, 54-55 ; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğa*, Dâru Sâdır, Haydarâbâd, 1345-1351, I, 245 ; el-Cevherî, *es-Sihâh : Tâcü'l Lüğa ve Sihâhu'l-'Arabîyye*, nşr. Ahmed 'Abdülgâfûr 'Attâr, Matâbi'u Dâri'l-Kütübi'l-'Arabîyye, Mısır, tsz., III, 1183-1184 ; Ahmed b Fâris, *Mu'cemü'l-Lüğa*, nşr. Züheyr 'Abdülmuhsin Sultân, 2. bs., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, I, 118 ; er-Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğarîbil-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 50 ; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1986, VIII, 6-8 ; Ebü'l-Bekâ, *Küllîyyâtü Ebi'l-Bekâ*, Dârü't-Tibâ'ati'l-'Âmire, Mısır, 1253, s. 98 ; et-Tehânevî, *Keşşâfü Istulâhâti'l-Fünûn*, nşr. Mevlevî Muhammed Vecih-Mevlevî Abdülhak-Mevlevî Ğulâm Kâdir, Kalküta, 1862, I, 133-135 ; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, nşr. 'Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Matba'atü'l-Hayriyye, Mısır, 1306, V, 270-272 ; Âsım Efendi, *el-Okyânusü'l-Basît ft Tercemeti'l-Kâmîsi'l-Muhît (Kâmûs Tercümesi)*, Matba'atü'l-Osmâniyye, İstanbul 1305, II, 542-543.

<sup>12</sup> Bid'atin kök ve türevleriyle ilgili olan bu “**ikincil manalar**” ile “**literatürümüzde kavramlaşmasından sonra kazanmış olduğu gerçek manalar**” arasında nasıl bir ilginin olduğunu merak edenler, konuyla alakalı olan doktora tezimize müracaat edebilirler (Bkz. Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1998, s. 56-60).

olmuşlardır. Burada hemen şunu vurgulamak gerekir ki, Kur'ân ve Hadîste kesin ve net çizgilerle etrafı çizilmiş bir bid'at tarifi bulunmamakta ve sanki ümmetin anlayışına bırakılmaktadır. Naslarda bid'atin mahiyeti konusundaki bu esneklik, kanaatimce ümmet için bir hayır vesilesi olmuştur denilebilir. Zira, eğer kesin bir hüküm bulunsaydı, o zaman muhtemelen bu denli zengin bilgi kaynağı ve farklı görüşler elde edilmeyecekti. Nitekim, Peygamber'in sert uyarılarına muhatap olan Müslüman din bilginleri, dinin, özünü korumak ve dışardan gelecek yabancı unsurlara karşı durmak için, bid'atlere hassasiyet göstermişler, dinî yozlaşmaların ve sapmaların önüne geçmek için, dinsel bir temele oturmayan yabancı unsurlara / bid'atlere engel olmağa çalışmışlardır. Bunu yaparken de en güzel mücadele yolu olan eser vücûda getirmek suretiyle refleks göstermişlerdir.<sup>13</sup>

İslâm bilginleri, yazdıkları bu eserlerde pek çok tarifler ortaya koymağa gayret etmişlerdir.<sup>14</sup> Bu tariflerde, bazıları bid'atin sınırlarını oldukça geniş tutarken, diğherleri ise oldukça daraltmışlar,<sup>15</sup> neticede, **“bid'atin dindeki anlamı”** üzerinde ilim adamları arasında derin görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.<sup>16</sup>

Bizler, şimdiye kadar yapılmış olan bu bid'at tariflerine baktığımızda, hem geniş kapsamlı bid'at tariflerine, hem de dar kapsamlı bid'at tariflerine rastlayabilmekteyiz. Bu konu hakkındaki

<sup>13</sup> Bu konuda ortaya konulan kaynaklar hakkında bilgi sâhibi olmak için bkz. Yaran, Rahmi, “Bidat”, *DİA*, V, 129-131.

<sup>14</sup> el-Ğâmidî, Sa'îd b Nâsır, *Hakikatü'l-Bid'a ve Ahkâmühâ*, 3. bs., Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1994, 1994, I, 253.

<sup>15</sup> Yaran, “Bidat”, *DİA*, V, 129 ; Havvâ, Sa'îd, *el-Esâs fî's-Sünne*, trc. M. Ahmet Varol - Orhan Aktepe - Abdurrahman Ali Ural - H. Ahmet Özdemir - Recep Çetintaş, Aksa Yayın-Pazarlama, İstanbul 1991-1992, V11, 499.

<sup>16</sup> Yaran, “Bidat”, *DİA*, V, 129 ; Havvâ, a. g. e., VII, 504.

tartışmalar oldukça uzun ve karmaşıktır. Fakat biz burada mümkün olduğunca bu görüşleri özetlemeğe gayret edeceğiz :

### 2. 2. 1. GENİŞ KAPSAMLI BİD'AT ANLAYIŞLARI

Bu anlayış tarzında bid'ate, “**yalın sözlük anlamından çıkarılan mana**” yüklenmiş olup, “**en genel manadaki bid'at**” i” ifâde eder. Dolayısıyla bu anlayış biçiminde, bid'atin anlam alanına, “**sadece ibadet alanında değil aynı zamanda âdet alanında da ortaya konmuş olan her türlü dinî olmayan şeyler**” de girmektedir. İfâdeyi daha netleştirerek söylersek diyebiliriz ki, “**geniş kapsamlı bid'at anlayışı**” nda bid'atin tarifi içine “**dinî mâhiyette sergilenen amel ve hareketlerle birlikte, gündelik hayatta, Hz. Peygamber'den sonra ortaya atılan tüm âdetler, yaşayışlar uygulamalar ve doktrinler**” de girmektedir. Bu anlayışa, fıkıhçıların izahlarında ve açıklamalarında rastlamak mümkündür. Nitekim onlar, bid'atin kavramsal anlamını geniş tutarak, “**sonradan ortaya çıkan her yeniliği**” bid'at kavramı içine sokmuşlar, <sup>17</sup> ondan sonra da bid'atleri güzel ve çirkine ayırmışlardır.

Bid'ati geniş kapsamıyla düşünenler, başta İmâm eş-Şâfi'î olmak üzere, **Hanefîlerden** İbn 'Âbidîn, **Şâfi'îlerden** el Gazâlî, 'İzzeddîn b. 'Abdisselam, en-Nevevî (v. 676/1277), **Mâlikîlerden** Şehâbeddin el-Karâfi, ez-Zürkânî (v. 1122/1710) **Zâhirîlerden**, İbn Hazm gibi önemli simalar zikredilebilir. <sup>18</sup>

Bunların yaptığı bid'at tariflerini kısaca şöyle açıklayabiliriz :

<sup>17</sup> Yaran, “Bidat”, *DİA*, V, 129 ; el-Birgivî, Muhammed b. 'Ali, *Tarikat-i Muhammediyye*, Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul 1307, s. 9 ; el-Leknevî, 'Abdülhayy, *Dünden Bugüne İbâdetlerde Bid'at*, trc. Harun Ünal, Vahdet Yayınevi, İstanbul 1984, s. 27.

<sup>18</sup> Yaran, “Bidat”, *DİA*, V, 129.

### 2. 2. 1. 1. İmâm eş-Şâfiî (v. 204/819) :

İmâm eş-Şâfiî'ye göre : *Sonradan ortaya atılıp da, Kitâp, Sünnet icmâ ve esere* <sup>19</sup> *aykırı olan yenilikler bid'at, hayır olduğu konusunda hiçbir ihtilâf olmayan yenilikler ise, güzel bid'attir.* Yâni, İmâm eş-Şâfiî nazarında *bid'at*, iyi-kötü, yerilen-övülen kısımlarına ayrılır ve *“güzel bid'at”* diye nitelendirilen bu çeşit *bid'atler*, sözlük anlamdaki *bid'atlerdir.* *Bu tür bid'atler, Resûlüllah'tan ve Râşid Halîfeler dediğimiz dört büyük halîfeden sonra meydana gelmiş olan tüm hayırlı yenilikleri içine alır.* Bu tarifıyla İmâm eş-Şâfiî, ilk defa *bid'at* tâbirini iki kısma ayırmış olmaktadır

### 2. 2. 1. 2. el-Gazâlî (v. 505 / 1111) :

el-Gazâlî, *bid'ati* şu şekilde tanımlar : *Bid'at, kadîm bir sünneti ve Ashap tarafından tutulmuş bir yolu kaldıran ve değiştiren şeydir. Kötü bid'at işte bu bid'attir.* <sup>20</sup>

el-Gazâlî, *el-İlcâm* isimli eserinde, *her bid'atin kötü olmadığını zira, bid'at denilen şeyin mutlaka bir Sünnet'i ortadan kaldırması gerektiğini ve kadîm sünnetin ise, eskiden beri yerleşmiş ve beğenilmiş olan usûl ve âdetler olduğunu* kesin bir şekilde vurguladıktan sonra şu şekilde devam eder : *“Delillerle hak mezhep olduğu açıkça sâbit olan selef mezhebine zıt yollara sapmak da bid'attir. Binâenaleyh, bilgisi olmayan insanların (avâm) te'vîle, din bilginlerinin de, anlamı kapalı olan nasslara (müteşâbih) dalmaları*

<sup>19</sup> Rivâyet zinciri Hz Peygamber'e kadar çıkmayıp bir Sahâbe veya bir Tabi'inde duran hadîse **Eser** denir (Bkz. Koçyiğit, Talât, *Hadîs İstılahları*, 2. bs., Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985 s. 101-102 ; Şimşek, Mehmet, “Bid'at ve Bid'at Ehli”, *Aylık Dergi*, Ehl-i Sünnet Özel Sayısı (Aralık 1989), s. 124 ).

<sup>20</sup> el-Gazâlî, *İlcâmü'l-'Avâm 'an 'İlmü'l-Kelâm (Mecmû'atü'r-Resâilü'l-Müntriyye* içinde), Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1986, IV, 96.

*birer kötü bid'at, bu bid'atten el çekme ise, beğenilmiş bir sünnettir.”*<sup>21</sup>

el-Gazâlî, beğenilmeyip reddedilen kötü bid'ati bu şekilde ortaya koyduktan sonra, meseleyi daha da vuzûha kavuşturmak için, “**her yeni şeyin bid'at olup olmadığı**” meselesine de parmak basmakta ve şu açıklamayı yapmaktadır. “*Bir şeyin Resûlüllah'tan sonra icat edildiği söyleniyorsa, icat edilen bu yeniliklerin tümü, yasak edilmiş cinsten şeyler değillerdir. Yasak olan icatlar, sâbit bir Sünnet'e ters düşen ve dinî bir hükmü ortadan kaldıran icatlardır. Hatta sebeplerinin değişmesi ile bazı hallerde bid'atlar vacip bile olabilirler..... Bu gibi bid'atların kerâhetle bir ilgisi yoktur.”*<sup>22</sup>

Yukarıdaki ifâdelerden anlaşıldığına göre, el-Gazâlî'nin buradaki “**kötü olmayan bid'at**” ten maksadı, “**dünyevî alandaki bid'atlar**” (yenilikler) olup, “**dinî alandaki bid'atlar**” değildir. Zira, onun ifâdelerinin devamında şu tespitlere de rastlamaktayız. “*Meselâ, şu dört bid'atin bile hepsi bir değildir. Çöğen, elek, sofrâ ve masa üzerinde yemek yeme.”*<sup>23</sup> İmâm el-Gazâlî'nin burada, yasak olan bid'atların sınırını çizdikten sonra “*Bazı hallerde bile bid'atların değişip vacip olacağı*” nı söylemesi, “**bid'atların hepsinin bir tutulmaması gerektiği**”ne, hatta, “**zamanın gerekleri sonucu ortaya çıkmış olan yenilik ve icatlar**”dan örnek vermesi ise, “**onun dünyevî, icatları bid'atlerden saymadığı**” na birer işaret teşkil etmektedir. Şu halde el-

<sup>21</sup> el-Gazâlî, *İlcâm*, IV, 95, 96 ; Kerimoğlu, Yusuf, *Kelimeler-Kavramlar*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1983, s. 60.

<sup>22</sup> el-Gazâlî, *İhyâ'ü 'Ulûmî d-Dîn*, nşr. Ahmed Sa'd 'Ali, Mısır, Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1939, II, 3 ; el-Ğâmidî, *a. g. e.*, s. 359 ; 'Atyye, 'Ali 'İzzet, *el-Bid'a, Tahdîdühâ ve Mevkîfû'l-İslâm minhâ*, 2. bs., Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1980, s. 161 ; Havvâ, *a. g. e.*, VII, 499 ; Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 112 ; Şimşek, a.g.m., s. 119.

<sup>23</sup> el-Gazâlî, *İhyâ*, II, 3.

Gazâlî'ye göre, *kötü bid'atlerin kapsamına, bu tür icatlar dahil edilmemelidir.*<sup>24</sup>

### 2. 2. 1. 3. 'İzzeddîn b. 'Abdisselâm (v. 660/1261) :

'İzzeddîn b. 'Abdisselâm bid'ati, "*Resûlüllah'ın yaşadığı devirde bulunmayan işler*" olarak tarif etmektedir. O, bid'atleri "**vacip, mendûp, mubâh, mekruh, harâm**" gibi kısımlara ayırır ve "*Bid'atin vâcibini, mendûbunu, mubâhını haramını, mekruhunu, bilmek için önce dinî kaidelere vurmak lâzım gelir. Eğer bid'at (yeni icat edilen şey) vacip ölçülerine uyuyorsa vacip; harâma uyuyorsa harâm; mekruha uyuyorsa mekruhtur.*"<sup>25</sup> görüşü savunur.

Bid'atin bu tarz "*beşe taksim edilişi*" ne ilk defa biz, 'İzzeddîn b. Abdisselâm'da şahit olmaktadır. O'nun bu taksimini daha sonraları, **en-Nevevî, ez-Zerkeşî** (v. 794/1391), **el-Karâfî, es-Suyûtî** (v. 911/1505) gibi pek çok büyük âlimler de temel almış ve eserlerinde bu tarifi tercîh etmişlerdir.<sup>26</sup> Bundan dolayı İbn 'Abdisselâm'ın bu tarifi çok büyük ehemmiyet arz etmektedir.

### 2. 2. 1. 4. el-Karâfî (v. 684/1285) :

el-Karâfî'nin bid'at tarifi ise şu şekildedir : "*Bid'at, üç devirde (Sahâbe-Tâbi'în ve Etbâ'ü't-Tâbi'în devirlerinde) herhangi bir şekilde yadırganmayan ve dinî bir asla dayanmayan her türlü yeniliklerdir. Bu yenilikler, her ne kadar da lügat anlamında bid'at*

<sup>24</sup> Bkz. el-Ğâmidî, *a. g. e.*, s. 359.

<sup>25</sup> İbn 'Abdisselâm, 'İzzüddîn, *Kavâ'idü'l-Ahkâm*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., 2, s. 172-173 ; es-Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, tsz., I, 255 ; el-Ğâmidî, *a. g. e.*, s. 352-353.

<sup>26</sup> el-Ğâmidî, *a. g. e.*, s. 352-355.

*sayılsa da dinî anlamda bid'at değildir.*<sup>27</sup>

el-Karâfi, yazmış olduğu *el-Furûk* isimli eserinde, yukarıda ortaya koymuş olduğu bid'at görüşünden sonra, **İbn Arabî** (v. 468/1075) ve **'İzzeddîn b. 'Abdisselâm**'ın ortaya koydukları *beşli taksimât*n daha da sistemli bir şekilde ele alıp incelemektedir.<sup>28</sup>

### 2. 2. 1. 5. İbn 'Âbidîn (v. 1252/1836) :

İbn 'Âbidîn, *Hâşiye Reddi'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr* isimli eserinde "**kâfir sayılmayan bid'atçinin İmâm olması** " başlığı altında bid'at konusunu ele almakta ve tıpkı 'İzzeddîn b Abdisselâm gibi o da bid'ati beşe taksim ederek örnekler vermektedir.

Ona göre bid'at demek "*Peygamber (a. s.) 'den malum ve meşhur olan şeyin aksi olan şeylere, inanç yönünden değil, inat sebebiyle itikat etmek*" demektir.<sup>29</sup> "Zira ona göre "**bid'atçi**", asla şüphe götürmeyen dinî delillere karşı inat ederek bid'ate inanırsa katiyetle kâfir olur.<sup>30</sup>

### 2. 2. 1. 6. İbn Hazm (v. 456/1064) :

İbn Hazm'in bid'at tarifi yukarıdakilerden biraz farklılık arz etmektedir. Zira ona göre bid'at, "*Resûlüllah'a nispet edilme hususunda, herhangi bir asla dayanmayan her türlü söz ve iş*" olup "*dînî ıstılâhta, Kur'ân'da işaret edilmeyen veya Resûlüllah'tan,*

<sup>27</sup> er-Rezv, Hasan Muzaffer, "el-Bid'a fî Mizâni'ş-Şer", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, c. 21, sy. 1 (İslâmâbâd, 1986), s. 5.

<sup>28</sup> el-Karâfi, Şihâbüddin Ebü'l-Abbas, *el-Fürûk*, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, tsz., IV, 202-205 ; Mahfûz, Ali, *el-İbdâ' fî Medârri'l-İbtidâ'*, 7. bs., Dâru'l-İ'tisâm, Mısır, tsz., s. 30.

<sup>29</sup> İbn 'Âbidîn, Muhammed Emin, *Hâşiye Reddi'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, İstanbul 1307, I, 524.

<sup>30</sup> İbn 'Âbidîn, a. yer.

*hakkında bir rivâyet gelmeyen her şeyin ismi*” dir.<sup>31</sup>

İbn Hazm, vermiş olduğu bu kısa tarifi, şu şekilde izah etmeye çalışır.

*Ancak şu kadar var ki, bu nevi bid'atler çeşitli olmasına rağmen, genel anlamda iki kısma ayrılmakta olup, birinci kısım da kendi arasında iki kısımda mütalaa edilmektedir. Birincisi, “sâhibinin sevâp kazanacağı türden olan bid'atler”, ikincisi ise, “sâhibinin hayırlı ve iyi niyet taşınması nedeniyle mâzur karşılanacak türden olan bid'atler” dir. “Sâhibinin sevâp kazanacağı türden olanlar”, “hasen bid'atler” dir ve aslı itibarıyla mubâhtırlar. Nitekim, Hz. Ömer'in, “ne güzel bid'at bu!” sözü, buna en güzel şekilde işaret etmektedir. Birinci kısmın her iki çeşidinin de güzel olduğuna delâlet eden özel bir nass bulunmasa da, genel anlamda dinî naslar, bu iki çeşit bid'atin güzel olduğuna delâlet etmektedirler. Ama bunun yanında ikinci kısımda yer alanlar ise, birinci kısımda yer alanların aksine, “yerilen ve mâzur görülmeyecek türden olan bid'atler” dir. Bu tür bid'atlerin hakkında bozuk olduğuna dâir çeşitli deliller bulunmaktadır. İşte bu tür bid'atlerin güzel olduğuna hüküm verenler, hataya düşmüşlerdir.*<sup>32</sup>

Görüldüğü gibi, İbn Hazm'ın bu tarifi yukarıdaki iki tariften farklıdır. Zira bu tarifte İbn Hazm, bid'ate değişik şekilde yaklaşmış ve ona **farklı boyutlar** kazandırmağa çalışmıştır. Bunlardan birincisi “**bid'atin ecir kazandırma**” boyutu, ikincisi “**sahibinin hayırlı ve iyi niyet taşıma**” s1 boyutu, üçüncüsü ise, “**sahibinin mâzur görülebileceği cinsten olma**” s1 boyutu.

<sup>31</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûlî'l- Ahkâm*, nşr. Ahmed Şâkir, Matba'atü'l-Âsime, Mısır, tsz., I, 43 ; Havvâ, a. g. e., VII, 499.

<sup>32</sup> İbn Hazm, a. g. e., s. 43 ; 'Atıyye, a. g. e., s. 161.

Gerçekten İbn Hazm, bid'ati, sâdece “**Allah ve Resûlullah kaynaklı olmaması**” açısından değerlendirmeye tâbi tutmamış, bid'atin sınırlarını biraz daha genişletmeye gayret etmiştir. Çünkü bundan önceki iki tarifte, sâdece “**bid'atin lügat yönü**” ile, “**Kitap ve sünnete uygun olup olmama**” hususlarına daha çok ağırlık verilmişti. Yâni İbn Hazm'ın bu tarifi, bir anlamda bir tekâmüldür ve bid'at anlayışının gelişim seyrini ortaya koymaktadır. Çünkü İbn Hazm, yukarıdaki tariflerde geçen vasıflarla yetinmemiş, bu vasıflara ilâveten, “**zamanın gereksinimlerine ve içtihadî gelişmelere uygun şartlar**” niteliğinde sayabileceğimiz, “**sâhibinin ecir kazanması ve mâzur sayılması**” şartlarıdır.

#### 2. 2. 2. Dar Kapsamlı Bid'at Anlayışları

Bu yaklaşım tarzı, bid'atle ilgili hadîste <sup>33</sup> zikredilen bid'at kavramına, sözlük anlamdaki geniş mananın değil de özel dinî anlamdaki dar mananın eklenmesi gerektiğini savunan kişilerin tarzıdır.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> el-Buhârî, *Sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Boğâ, 5. bs., Dârü İbn Kesîr, Beyrut, 1993, el-İ'tisâm, bab : 2 ; İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, nşr. 'Abdulazîz b. 'Abdillâh b. Bâz, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1993, XV, bab : 2, had no : 7277 ; Müslim, *Sahîh*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, Cum'a, bab : 13 ; İbn Mâce, *Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî, Dârü İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1975, Mukaddime, bab : 6 ve bab : 7, had no : 45-46 ; et-Tirmîzî, *Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1937-1987, İlim, bab : 16 ; Ebû Dâvûd, *Sünen*, nşr. 'İzzet 'Ubeyd, Dârü'l-Hadîs, Beyrut, 1969, Sünnet, bab : 6 ; en-Neseî, *Sünen*, nşr. Hasan Muhammed Mes'ûdî, Matba'atü'l-Mısriyye, Mısır, 1930, 'İdeyn, bab : 22 ; ed-Dârimî, *Sünen*, nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, Dârü İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, tsz., Mukaddime. 16 ; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Dârü'l-Fikr, tsz., IV, 126-127 ; İbn Hüsâmeddin, Ali, *Müntehabü Kenzi'l-'Ummâl* (Ahmed b. Hanbel'in *Müsned* 'inin kenarında), I, 111 ; et-Taftâzânî, *Şerh-i Hadîs-i Erba'in*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1323, s. 229.

<sup>34</sup> er-Rezv, a. g. e., s. 14.

Bid'ate, dar kapsamlı anlam yükleyenler, en genel anlamda iki anlayış sergilemektedirler.

A) Bid'ati, “**sünnete muhâlefet**” vasfının dışında başka bir vasıfla vasıflamamak.

B) Bid'ati, herhangi bir kayıtla kayıtlamayıp onu sadece dinî alan dahilinde düşünenler.<sup>35</sup>

Şu halde, bid'ate dar anlam yükleyip onu sözlük anlamıyla değil de, dinî manasıyla ele alanlar, bid'ati “**Peygamber'den sonra ilk üç dönemde bulunmayan ve dinî herhangi bir temele dayanmayan ama, din ile ilgili ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey**” olarak tarif etmişlerdir.<sup>36</sup>

Bu tarzı benimseyenler arasında **Hanefilerden**, Bedrüddin el-'Aynî, el-Birgivî, **Şâfiîlerden**, el-Beyhakî (v.58/1066), İbn Hacer el-'Askalânî, İbn Hacer el-Heytemî, **Hanbelilerden**, Ebü'l Ferec İbnü'l-Cevzî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Takiyyüddîn İbn Teymiyye ve İbn Receb el-Hanbelî (v.795/1392), ve el-Mübârekfûrî (v.53/1935) **Mâlikîlerden**, başta İmâm Mâlik (v. 179/795) olmak üzere, eş-Şâtıbî, et-Tartûşî (v. 878/1473) gibi isimleri de eklemek mümkündür.

Bunların yaptığı bid'at tariflerini de kısaca şöyle zikredebiliriz :

### 2. 2. 2. 1. el-Birgivî (v. 981/1573) :

el-Birgivî, önce sanki birbiriyle çelişiyormuş gibi gözükten bir problemin çözümüyle işe başlar ve bu problemi çözerken bid'atin sözlük ve dinî manalarına değinir.

<sup>35</sup> Atıyye, *a. g. e.*, s. 16.

<sup>36</sup> Yaran, “Bidat”, *DİA*, V, 129.

el-Birgivî'nin çözmek istediği problem şudur : *Resûlullah hadîste, her bid'atin sapıklık olduğunu bildirmesine rağmen, bazı fakîhler bid'atleri **mubâh**, **mendûp** hatta **vacip** diye kısımlara ayırmışlardır. Peki, her bid'at sapıklık ise o takdirde hadîsin manasıyla ulemânın tavırları arasında nasıl bir uyum ve mutabakat sağlanabilir?*

Müellif işte bu soruya, bid'ati “**sözlük ve dinî anlamda**” ikiye taksim ederek cevap verir ve “**Hız Peygamber'in maksadının dinî anlamdaki bid'at olduğu**” nu çok net bir şekilde ifade eder ve şöyle der :

*Bid'atin bir **sözlük manası** vardır ki, bu mana geneldir. İster ibadetlerde olsun, ister âdetlerde olsun, ortaya konan her yenilik, bu manada bid'at kelimesinin **lügat anlamı** içerisinde yer alır. Çünkü bu kelime, “**ibtidâ**” mastarından türemiş bir isimdir ve “**ihdâs**” manasını taşır. Bu da yeniden ortaya koymak ve icat etmek demektir... İşte bu ifâde, İslâm hukukçularının ibârelerindeki bid'at taksimatıdır. Onlar bu mana ile (yani **sözlük anlamı** ile) birinci dönem (yani Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem) den sonra ortaya çıkan her manadaki yeniliği kastetmek istiyorlar Bid'atin bir de **dinî** ve **özel manası** vardı. İşte bu anlamdaki bid'at, “**dinde yapılan fazlalık veya eksiklik**” demektir. Bu fazlalık ve noksanlıklar, Sahâbe'den sonra din koyucusunun izni olmadan ortaya çıkmışlardır. Zira, din koyucu, bunlara, ne sözle, ne fiil ile, ne açık ve ne de işaret yoluyla izin vermiş değildir. Bu tür bid'atler, hiçbir şekilde âdetleri kapsamayıp, yalnızca bazı itikadî hususlar ve birtakım ibadet şekillerini kapsar. İşte Hz. Peygamber'in hadîste kastetmiş olduğu bid'at de bu bid'attir.<sup>37</sup>*

<sup>37</sup> el-Birgivî, *a. g. e.*, s. 9 ; bkz. Yüksel, Emrullah, *Les Idees Religieuses et Politiques Mehmet Birkewî* (Basılmamış Fransızca Doktora Tezi), Paris, 1972, s. 82, v. d. ; Madazlı, Ahmet, “Kur’ân-ı Kerim’i Okuma ve Dinleme ile İlgili Bid’atler”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat*

### 2. 2. 2. 2. İbn Hacer el-Askalâni (v. 852/1448) :

İbn Hacer'e ait olan çeşitli bid'at tarifleri vardır. Bunları genel anlamda iki kategoriye ayırmak mümkündür.

a) **Muhdesatın tarifi** : *Sözlük itibariyle, sonradan ortaya çıkarılan ve dinî bir asla dayanmayan her türlü yeniliğin din dilindeki en yaygın ismi **muhdestir**. Fakat, bu yeniliğin dinî bir dayanağı varsa, buna **bid'at** denmez. Öyleyse **din istilâhında** her yenilik yerilmez. Çünkü sözlük anlamdaki her yenilik kötü bir şey değildir.*<sup>38</sup>

#### b) Bid'atin tarifi :

*Bid'at en kısa ifadeyle “sünnetin zıddı olan şeyler” e denilir. Yani bid'at;“aslı geçmişte olmadığı halde, dinde icat edilmîş dinin asullarından hiçbir asla dayanmayan, Hz. Peygamber'den biline gelen şeylerin hilafına olarak yeni icat edilen şeyler” dir.*<sup>39</sup>

Demek ki İbn Hacer de bid'atin çirkin ve güzel olabileceğini kabul etmektedir. Zira O, bid'ati **sözlük** ve **dinî** açıdan kısımlarına ayırarak birbirinden ayırt etmeğe çalışmaktadır. Zâten bid'ati güzel ve çirkin ayırma mantığının temelinde bu taksim yatmaktadır. Ayrıca O, bid'at tarifi için “**dinî asıl**” ve “**Resûlullah' tan beri biline gelme**” şartını koymuş olmakla beraber, “**sonradan ortaya çıkan şeyler**” hususunda hangi devirleri baz aldığına işaret etmemiş, bu **yeni şeylerin, Sahâbe ve Tâbi'în devrinde olan yeni şeyleri de kapsayıp kapsamadığı** hususunu muğlak bırakmıştır.

---

*Fakültesi Dergisi, sy. 1 (1983) s. 217.*

<sup>38</sup> İbn Hacer el-'Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, XV, 178-179.

<sup>39</sup> İbn Hacer el-'Askalâni, *Nuhbetü'l-Fiker*, Matba'a-i Hulûsî Efendi, İstanbul 1306, s. 42 ; a.mf., *Fethu'l-Bârî*, V, 156, 642.

### 2. 2. 2. 3. İbn Hacer el-Heytemî (v. 974/1576) :

el-Heytemî bid'ati şöyle tarif eder : *İster Resûlüllah (a.s.) devrinde yapılmış olsun, isterse olmasın vacip veya müstehap olduğuna dair dinî bir delile dayanmayan şeydir. Meselâ Resûlüllah (a.s.) devrinde olmayıp da daha sonradan icra edilen Yahudilerin Arap Yarımadası'ndan çıkarılması bid'at değildir. Aynı şekilde Kur'an'ın mushaf halinde toplanması, cemaatle terâvîh namazı kılma, gibi olaylar da, vacip ya da müstehap olduklarına dair herhangi bir delil bulunmamasına rağmen, bid'at değildirler.*

Şu halde İbn Hacer'e göre yukarda verilen örneklerin, **Resûlüllah (a.s.) zamanında olmaması**, onların **bid'at** olduğunu gerektirmemektedir. Yeter ki **hakkında vacip veya müstehap olduğuna dair bir delil bulunabilsin**. Hatta o, **Resûlüllah zamanında bulunmayıp da sonradan ortaya çıkan bazı bid'atlerin varlığından ve bunların bid'atlık bir yana vacip oluşundan** bile bahseder<sup>40</sup> ve din bilginlerinin, bid'atleri beşe ayırarak fikhî hükümlere benzer şekilde **vacip, mendup, mubah, haram ve mekruh** diye isimlendirmede bulunduğuna işarete bulunur.<sup>41</sup>

### 2. 2. 2. 4. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (v. 597/1200) :

İbnü'l-Cevzî'nin bid'at tanımı de şu şekildedir : *Bid'at, daha önceden ortada yokken, sonradan ortaya konulan herhangi bir işten ibârettir. Bid'atlerde hakim karakter; dine aykırı olma, din ile dini noksanlaştırma ve dine ekleme yapmak sûretiyle dinin asıllarında*

<sup>40</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Hadisiyye*, 3. bs., Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1989, s. 281 ; el-Ğâmidî, *a. g. e.*, s. 264,367.

<sup>41</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *a. g. e.*, s. 150.

**değişiklik yapma** (bir şeyi kaldırıp başka şeyi koyma) *dır*.<sup>42</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin bu tarifi yukarıdaki tariflere benzememektedir. Zira, onun bu anlayışı, tümüyle dîğerlerinden farklılık arz etmektedir. Nitekim, İbnü'l-Cevzî, tarihte "**bid'atleri güzel ve çirkine ayırma**" fikrine karşı gelen İslâm bilginlerinin, en önde gelen sîmalarından biridir. Bu tavır, bid'at hususunda sert ve müsâmahasız bir tavidir.

### 2. 2. 2. 5. Takiyyüddîn İbn Teymiyye (v. 728 / 1328) :

İbn Teymiyye'nin bid'at karşısındaki tavrı gayet net ve açıktır. O, "**bid'at olan**" şeyler ile "**bid'at olmayan şeyler**" ı birbirinden güzelce ayırt etmenin şart olduğunu aksi takdirde, bid'at hakkında yanlış iddialar ortaya koymaktan kendimizi alamayacağımızı söyler ve gerçek anlamda bid'at olan şeylere ilgisiz kalınırken, her nedense, hiç de bid'at olmayan şeyler üzerinde lüzumsuzca münakaşalar yapıldığından yakınır. Bu yüzden o, böyle bir hataya düşmemek için evvela bid'ati sorgulamaya çalışır ve "**bid'at kavramından neyin kastedildiği**" ni sorar. Bu bağlamda o, şunları söyler :

*Eğer bid'at tâbiriyle, daha önceden yapılmayan şey manası kastediliyorsa, böyle bir isimlendirme, sözlük anlamında doğru, fakat dinî anlamda yanlıştır. İşte bu sebepten ötürü, Hz. Ömer, cemaat ile terâvih namazı kılmağa bid'at demiştir.*<sup>43</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, **geçmişteki bir örneğe dayanmaksızın yapılan bütün yeni hareketler sözlük anlamında bid'attir. Bundan**

<sup>42</sup> İbnü'l-Cevzî Cemâleddin Ebü'l-Ferec, *Telbîsü İblis*, 2. bs., Dârü'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 24 ; es-Suyûtî, *el-Hâvî*, I, 1 ; el-Ğâmidî, *a. g. e.*, s. 265 ; Özler, *a. g. e.*, s. 106-107.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, Takiyyüddîn, *Minhâcü's-Sünne*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, 2. bs., Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1989, VII, 291.

dolayı, bir şey hakkında Resûlüllah'ın müstehap veya vacip olduğuna işaretleri olsa bile, eğer o şey Resûlüllah'ın vefâtından sonra ilk defâ işleniyorsa, bu yeni icraata, yine sözlük anlamı itibariyle bid'at denilebilir. Zira, bu yeni icrâat, ilk defa uygulamaya konulmuştur. Diğer bir ifâdeyle önceye âit bir örneği bulunmamaktadır.

İbn Teymiyye, her yeni şeye sözlük anlamda bid'at denilmesinin mümkün olduğu iddiasını kuvvetlendirmek için şu olayı delîl olarak ortaya koyar. “Meselâ, Resûlüllah'tan sonra, Hz. Ebû Bekr'in yayınlamış olduğu zekât genelgesi bu türden bir bid'attir. Hatta bu anlamda Resûlüllah'ın getirmiş olduğu yeni dine dahi bid'at denilmiştir. Bilindiği gibi Kureyş müşriklerinin göndermiş olduğu elçiler, Habeş İmparatoru Necâsî ile yaptıkları görüşmede, imparatorun ülkesine hicret eden muhacirler hakkında, “**Bu adamlar atalarının dininden çıkmışlar İmparatorun dinine de girmemişlerdir. Bunlar hiç kimsenin bilmediği yeni bir din (din-i muhdes) ortaya atmışlardır**”<sup>44</sup> demişlerdi.<sup>45</sup> Öyleyse, Hz. Ömer'in terâvih hakkında söylemiş olduğu “**ne güzel bid'at bu!**” sözü de yine bu şekilde değerlendirilmelidir. Yâni “**daha önce (Resûlüllah zamanında) toplu halde terâvih namazı kılınmadığından dolayı, bu şekilde “ilk defa icrâ edilen toplu namaz kılma olayı” bid'at olarak isimlendirilmiştir. Çünkü ilk uygulamaya konulan şeylere Arap Dilinde, sözlük anlamında bid'at denilebilir. Fakat dinî anlamda yasaklanan bid'at denemez. Zira, Dört Halîfe'nin işledikleri şeyler de birer sünnettir ve bunun**

<sup>44</sup> İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa Abdülvâhid, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1976, II, 18 ; İbn Teymiyye, *İktizâü's-Sirâti'l-Müstakîm Muhâlefete Ashâbi'l-Cahîm*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî, 2. bs., Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, 1950, s. 276.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *İktizâ*, s. 276.

*böyle olduğu hadislerle sâbittir.”<sup>46</sup>*

### 2. 2. 2. 6. İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 767/1365) :

İbn Kayyim, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* adlı eserinde, **ehl-i bid'ati** açıklarken; onları “*Kur'ân ve Sünnet dışına çıkmış kişiler*” olarak vasıflar ve bid'at anlayışını ortaya koymaya çalışır. Ona göre, bid'at “*Kur'ân ve Sünnet'in dışındaki şey*” dir.<sup>47</sup>

### 2. 2. 2. 7. eş-Şâtübî (v. 790/1388) :

eş-Şâtübî bid'ati-dinî anlamda en kısa olarak, “*sünnetin zıddı olan şey*” şeklinde tarif dip,<sup>48</sup> sözlük anlamda ise “*daha önce ortaya konmamış yol*”<sup>49</sup> olarak tanımlar. Ona göre, “*Bu yeni yolun ortaya konması, üzerinde yürünmesi içindir.*”<sup>50</sup>

eş-Şâtübî, bu kısa tarifi yaptıktan sonra, biraz daha da detaya iner ve bid'ati iki şekil tarife tâbi tutar.

*1-Bid'at, dinde sonradan icat edilen ve dinî imiş gibi görünen bir yoldur ki, onunla daha fazla Allahü Teâlâ'ya yaklaşma kast olunur. Bu tarif, bid'atin âdetlerde değil de sâdece ibadetlerde cereyân ettiğini iddia edenlerin tarifidir.*

<sup>46</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed, 2. bs., Mektebetü'l-Ma'ârif, Rabat, 1981, XI, 319 ; XXII, 234-235 ; a.mlf., *Minhâc*, VIII, 307-308 ; a.mlf., *İktizâ*, s. 275.

<sup>47</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İbn Kayyim, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, nşr. Muhammed Halil Herrâs, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, II, 261-264.

<sup>48</sup> eş-Şâtübî, *el-Müvâfakât*, trc. Muhammed Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, İV, 1-2 ; Topaloğlu, *a. g. e.*, s. 152.

<sup>49</sup> eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm*, nşr. Ahmed 'Abdüşşâfi, 2. bs., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, I, 27.

<sup>50</sup> eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm*, I, 27 ; el-Ğâmidî, *a. g. e.*, s. 249.

2-Bid'at, *dinde sonradan icat edilen ve dinî imiş gibi gösterilmeğe çalışılan bir yoldur ki onunla dinî yolla kastedilen şeyler gerçekleştirilmek istenir. Bu görüş, ibadetlerle birlikte, ibadetlerin dışındaki âdetleri de bid'at mefhumuna sokmak isteyenlerin görüşüdür.*<sup>51</sup>

eş-Şâtübî, daha sonra yapmış olduğu bu tarifi tahliline geçerek, tarifi kapsamı dışında kalanlarla içinde kalanları daha netleştirmek için tarifte zikri geçen “*tarik*”, “*din*”, “*icat edilmiş*” ve “*dine benzeştirme*” kavramlarını biraz daha açmağa çalışır ve şöyle der :

*Bu tarifte. “tarik”ten maksat, yol, sünnet, üzerinde yürümek veya ibadet etmek için tespit edilen yoldur. Bu, ister ilmî meselelerde olsun, ister amelî meselelerde olsun, değişmeyen bir durumdur. “din” den maksat ise, tutunulan yolun icat edildiği ve nispet edildiği alandır. Şu halde, icat edilen yol, hususiyle dünyevî alanda olursa, buna bid'at denmez. Meselâ, Resûlüllah devrinde bulunmayan sînâî ve kentsel yenilikler gibi. Tarifte, “icat edilmiş” sözünden maksat, bu ifade de ortaya konan yolun, dindeki herhangi bir asıl ile ilgisinin olmadığı ve din koyucusu tarafından ortaya konulan herhangi bir emsalin dışında olduğudur. Dolayısıyla “icat edilmiş” ifâdesiyle, ilk bakışta icat edilmiş gibi görünse de, din ile ilgili olan her şey bu tarifi kapsamı dışında tutulmuştur. Meselâ, sarf-nahiv-lügat, usûl-i fıkıh, kelâm ve dinî ilimleri anlamaya yardımcı olan ilimler bu neviden icatlardır. Zira, bu ilimler, her ne kadar ilk devirlerde bulunmasa da, aslında, dinî ilimlerin temelinde mevcuttur. Şu halde bunlar, yeni icat edilmiş şeyler değillerdir. Yine tarifte, “dine benzeştirme” den maksat*

<sup>51</sup> eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm*, I, 28 ; Topaloğlu, *a. g. e.*, s. 152 ; Özler, *a. g. e.*, s. 107-108 ; el-Ğâmîdî, *a. g. e.*, s. 254 ; er-Rezv, *a.g.m.*, s. 3.

ise, *dinde bulunmayan hatta ona zıt olan şeyleri sanki dinde varmış gibi göstermeğe gayret etmedir. Bu zıtlıklar da, şunlardan kaynaklanmış olabilir :*

*I-Aslında yokken birtakım sınırlar koymak.*

*II-Bazı muayyen ibadet şekilleri ve vasıfları icat etmek.*

*III-Daha önce bulunmayan birtakım ibadet vakitleri eklemek.<sup>52</sup>*

eş-Şâtübî'ye göre, *tarifin bu kısmı (yani dine benzeştirme kısmı) oldukça önemlidir ve bununla tüm bid'atler, meşrû işlere benzeştirilmiş olurlar.*

Bid'at tarifleri hususunda asırlar boyu süregelen derin tartışmaları, kısaca sunmağa gayret ettik. Şimdi asıl konumuz olan **“Acaba her bid'at mi sapıklıktır, yoksa sadece dinî manadaki bid'atler mi sapıklıktır ?”** tartışmasının tarihî boyutlarına dönelim.

### **3. BİD'AT KAVRAMINI NETLEŞTİRME TARTIŞMALARI**

Tarihte bid'at kavramı üzerindeki tartışmalarda iki önemli tavrın varlığı göze çarpmaktadır :

**1. “Her bid'atin istisnasız sapıklık olduğu”**nu savunarak şiddetle bid'atlere karşı çıkan kişilerin ortaya koyduğu tavır.

**2. “Her bid'atin sapıklık olmadığını, sadece dinî manadaki bid'atlerin kötü ve bid'at olduğunu, bu konudaki hadîsin ise husuleştirilmiş bir ifade olduğunu”** söyleyerek **“bazı bid'atlerin güzel olduğunu”** iddia edenlerin ortaya koyduğu tavır.

#### **3. 1. Her Bid'atin İstisnasız Sapıklık Olduğunu Savunanların**

<sup>52</sup> eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm*, I, 29 ; el-Ğâmidî, *a. g. e.*, s. 145-146.

### **İddiaları :**

Bu tavrı benimseyenler, bid'ati “**dar kapsamlı tarif eden kişiler**” dir. Bu kişiler, “**her bid'atin istisnasız sapıklık olduğu**”nu savunmuşlar ve iddialarına “**Her bid'at sapıklıktır**”. hadisini temel kabul ederek sürdürmüşlerdir. Bu iddiada olanlara göre :

1. Bu hadisin ortaya koyduğu hüküm, dinî açıdan sağlam bir kaide özelliği taşıdığı gibi, genel bir ifade olması bakımından da sağlam bir kaide özelliği taşımakta ve hadisten kesin olarak, “**dinî hiç bir delile dayanmayan, fakat kendisiyle Allah'a yakınlık (kurbet) amaçlanan her türlü yenilik**” kast edilmektedir. Nitekim, hadîs kitaplarında bu görüşü destekleyen pek çok örnek bulunmaktadır.<sup>53</sup>

2. Bu ifade, hem söz, hem mana hem de söz ve manadan anlaşılın mefhum açısından **dinî ve küllî bir kaide** özelliği taşımaktadır. Çünkü bu hadîs ile bizlere sanki, “**Yapılan şu işin hükmü bid'attir. Bütün bid'atler ise sapıklıktır. Öyleyse bu iş dine uygun değildir. Çünkü dinin tümü hidâyettir.**” gibi bir işaret verilmek istendiğinden dolayı, bid'at olduğu sabit olan iki öncülde hareketle “**bütün bid'atlerin dine uygun düşmediği**” neticesi doğrulanmış ve aranan şey elde edilmiş demektir.<sup>54</sup>

3. Ayrıca, “**her kim dinî bir asla dayanmayan yeni şeyler icat ederse, bunlar bâtıldır ve reddedilmiştir.**”<sup>55</sup> hadîsi de, yukarıdaki hadîs gibi, mantık ilmi açısından büyük öncül özelliği arz etmektedir.

<sup>53</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, Kitabü's-Sünne, bab : Lüzûmü's-Sünne.

<sup>54</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XV, 180.

<sup>55</sup> el-Buhârî, sulh, bab:5 ; İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, sulh, bab:5 ; Müslim, Akziye, bab:8 ; İbn Mâce, Mukaddime, bab:2 ; Ebû Dâvûd ; Sünnet, bab:6 ; Ahmed b. Hanbel, VI, 270 ; el-Münâvî 'Abdürra'ûf, *Feyzu'l-Kadîr*, Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır, 1938, VI, 182.

Çünkü bu hadîs, mana itibariyle “**dini her çeşit hükmü ispat etme veya ortadan kaldırma**” yönlerinden “**tümel öncül**” (mantık diliyle “**külfî mukaddime**”) rolünü üstlenmekte ve dine aykırı ortaya konmuş olan hükümlerin tümünü çürütme özelliğine sahip bulunmaktadır. İşte bu özelliğinden dolayıdır ki bu hadîse, “**dinî delillerin yarısı**” gözüyle bakılmaktadır. Çünkü bu hadîste çok açık bir ifadeyle, **tüm yeni icat edilen şeylerin** (hadisteki ifadeyle **muhdesâtın**) **reddi ve nehyi** bulunmaktadır. Bir yerde nehyin var oluşu ise, orada bir bozukluğun var olduğunu gösterir. Yani daha açık bir ifadeyle, **nehyin bulunduğu her yerde mutlaka meşru olmayan bir durum vardır ve nehyedilen her şey dinî alanın dışındadır. Bundan dolayı da bir yerde eğer nehyedilmiş bir şey varsa mutlaka onun reddedilmesi gerekir.**<sup>56</sup>

Bu görüşleri ortaya koyanların başında **Hâfız İbn Receb el-Hanbelî** gelmektedir. Nitekim O, bu konu ile ilgili olarak ayrıca şunları söylemektedir : “*Resûlüllah'ın buyurduğu “Her bid'at sapıklıktır” hadisi cevâmi'ü'l-kelim*<sup>57</sup> özelliği taşımaktadır ve. cevâmi'ü'l-kelim ifadeler de genel kapsamlı ifadelerdir. Öyle ise hiçbir bid'at bu genel ifadenin kapsamının dışında kalmaz. Çünkü bu tür cevâmi'ü'l-kelim ifadeler, dinin temel esaslarından biridir. Yalnız, burada hemen şunu da vurgulamak gerekir ki, *bid'atin sapıklık vasfını kazanması için onun dine nispet edilmesi ve dinî bir asla dayanmaması gerekir.*”<sup>58</sup>

Konuyla ilgili olarak **İbn Hacer el-Heytemî** de tıpkı **İbn Receb el-Hanbelî** gibi düşünmektedir. Zira o da, *dinî manadaki bid'atin, sapıklıktan başka bir şey olmadığını ancak sözlük anlamındaki*

<sup>56</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, V, 642.

<sup>57</sup> Yani az sözle çok şeyler ifade edilen kelime.

<sup>58</sup> İbn Receb, Zeynüddîn Ebü'l-Ferec, *Câmi'u'l-'Ulüm ve'l-Hikem*, 2. bs., Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1990, s. 265, 309.

*bid'atin bunun dışında olduğunu* vurgulamaktadır.<sup>59</sup>

Bid'at konusunda hassasiyetiyle ün yapmış ve hatta konuyla alakalı müstakil eserler dahi yazmış olan eş-Şâtıbî'nin görüşleri de yukarıdakilerle benzeşmektedir. Fakat, eş-Şâtıbî'nin delilleri, öncekilere nazaran biraz daha sistematiktir. O, konuyla ilgili görüşlerini ispat ederken, şu temel noktalardan hareket etmektedir :

#### A) Bid'atle İlgili Hadislerin Manasının Kapsam Alanının Sınırlandırılmayışı

eş-Şâtıbî'ye göre **“Bid'atlerin yasaklanması hususunda zikredilen deliller”** in hepsi, **“bütün bid'atleri içine alacak şekilde mutlak ve genel”** dir. İçlerinde hiçbir surette ne bir **“istisna”** ne **“bid'atlerin bir kısmının hidâyete götürücü olduğu”** na dair bir işaret ve ne de **“bütün bid'atler sapıklıktır yalnız şunlar ve şunlar sapıklık kapsamının dışındadır”** şeklinde bir **“hususileştirme”** (tahsîs) bulunmamaktadır. Eğer orta yerde bir yenilik / **بدعة** var da, herhangi bir **“dinî bakış açısı”** **“bu yeniliğin istihsan kabul edilmesini zorunlu kılıyor”** ise veya **“dinî bir delil”** bu yenilikleri **“dine uygun olan şeyler”** in içine katıyorsa, o zaman **“bunların bir âyet veya bir hadîsle zikredilmesi”** gerekirdi. Fakat tam aksine, nasslarda **“yeniliğin her türlüşününün istihsan olarak kabul edilip meşru şeylerden sayılması”**na dair bir işaret bulunmamaktadır. Öyleyse bu da göstermektedir ki, **“bid'at ola(rak vasıflana)n şeylerin tümünün kötü olduğu”** na dair bize gelen delillerin tümü, **“dış görünüşlerindeki gibi tümel (küllî) hüküm”** özelliği taşımaktadırlar. Öyleyse, bu ifadelerin anlamlarında, **“mecazilik”** ve **“tikellik (cüz'îlik)”** hükmü bulunmaz. Zira

<sup>59</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Hadisiyye*, s. 280.

**tümellik** özelliği arz eden hükümlerde,hiç bir şey bu “**tümel ifadenin gerektirmiş olduğu keyfiyet**” in dışında kalamaz.<sup>60</sup>

### **B). Hukuk Metodolojisinde Genel İfadelerle İlgili Temel Prensibin Bulunuşu**

eş-Şâtıbî, ayrıca hadisin, “**hususîleştirilmemiş** (tahsis edilmemiş) **hüküm**” özelliği taşıyan ifadesine, başka bir ifadeyle, hadisin “**genel** (umum) **ifade karakteri taşıdığı**” na dikkatleri çekmeğe çalışır. O, bu özellikte olan ifadelerden hukukta nasıl hüküm çıkarıldığını bizlere şöyle izah eder :

*Eğer herhangi bir “küllî kaide ” veya dine ait “küllî delil”, usul veyâ fîrû-i fıkıh alanında incelenen birtakım manalar için “destekleyici delil” olarak kullanılıyor ve bu “küllî kaide” birçok yerde herhangi bir “kayıtlama ve hususîleştirme” ğe tabi tutulmadan tekrar ediyorsa, işte o zaman bu delil, “lafzında bulunan umum mananın gerektirmiş olduğu hal üzere devam eden bir delil” olma özelliğini sürdürür. Bu temel kurala en iyi örnek, Kur'an-ı Kerim'de birçok kez tekrarlanan, “Hiç kimse bir başkasının günahını yüklenemez.”<sup>61</sup> âyetidir, Bu çeşit genel (umum) karakterli ifadelerin sayısı naslarda pek çoktur. Aynı şekilde, “Her bid'at sapıklıktır, her yenilik bid'attır.” hadîsi de, bu nevi “genel ifade” özelliğine sahip bir hadistir. Zira o da yukarda ifade edilen fıkıh usulüne ait kuraldaki özelliklere sahiptir. Yani daha açık bir ifadeyle, bu hadis de -tıpkı yukarıdaki âyet gibi- değişik zamanlarda ve değişik durumlara göre farklı yerlerde ifade edilmesine rağmen, hiç bir âyet ve hadiste, ne, “bu ifadeyi kayıtlayan ve hususîleştiren bir açıklama” ya ya, ne de “hadisin dıştan görünen genel hükmüne açıklık getiren*

<sup>60</sup> eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 104.

<sup>61</sup> En'âm (6), 164 ; İsrâ (17), 15 ; Fâtır (35), 18 ; Zümer (39), 7 ; Necm (53), 38.

*başka bir hükme” rastlanılmamaktadır. İşte tüm bunlar, “hadîsin hükmünün genel olduğu” nu dolayısıyla da, “her bid'atin kötü olduğu” nu çok net bir biçimde ortaya koymaktadır.<sup>62</sup>*

Gerçekten de, eş-Şâtîbî'nin yukarıda parmak bastığı, “**her bid'at sapıklıktır**” hadisinde geçen “**küllü**” kelimesi, genel bir ifadedir ve fıkıh usulü bilimine göre “**tümel (küllî) hüküm**” özelliği arz etmektedir. Çünkü bu ifade “**mücmel**”<sup>63</sup> bir ifade olmayıp “**bütün zamanlara, bütün mekanlara, bütün durumlara ve ilgili tüm hususlara şâmil olan bir ifade**” dir. Nitekim fıkıh usulcülerinin çoğunluğu da :

*“Küll” kelimesinin bulunduğu cümleler, kendilerini hususileştiren bir ip ucu (karîne) olmadığı müddetçe kesinlik ifade ederler. Hal böyle olunca da, kesinlik ifade eden bir genel (umum) lafzın anlam alanının tümüne inanmak ve hiçbir surette duraklama göstermeksizin bu genel lafzın ortaya koyduğu hükümle amel etmek vaciptir. Çünkü “küll” lafzı Arapça'da “genel hüküm ifade etmek” için kullanılır. Dolayısıyla genel ifadenin gereği olan şey ne ise onunla amel etmek vaciptir. Ayrıca şu hususu da belirtmek gerekir ki, “küll” lafzı, yalnızca “parçalara ayrılabilen şeyler” için kullanılır, “parçalara ayrılmayan veya cüzleri bulunmayan şeyler” için kullanılmaz. Böyle yerlerde “küll” lafzı, kapsamına almış olduğu tüm cüzlere tek tek delâlet eder ve bütüne ait hiçbir ferdi, “bütün / küll” ün dışında kalmayacak şekilde “bütün / küll” ün hükmü altında toplar ve tüm cüzler aynı hükmü geçerli kılar. Hal böyle olunca da, “hususîleştirici başka bir hüküm” bulunmadığı*

<sup>62</sup> eş-Şâtîbî, *el-I'tisâm*, I, 104.

<sup>63</sup> **Mücmel** : Manasında bir kaç hal ve hükmü ihtivâ eden ve başka bir açıklayıcı nass ile ancak anlaşılabilen nassa mücmel denir (Daha fazla bilgi için bkz. Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, trc. Abdülkadir Şener, Ankara Üniversite Basımevi, Ankara, 1973, s. 134 ).

*müddetçe, hiçbir şey, “küll” lafzının hükmünden istisna edilemez. Öyleyse “küll lafzının ortaya koyduğu tümel hüküm” ile amel etmek vaciptir. Ama, sözlük anlamı itibariyle aynı anlamı taşısa da, “cem” lafzı böyle değildir. O, bütünü oluşturan fertleri, “küll” kelimesinde olduğu gibi tek tek değil de, toplu halde hükmü altında toplar.*<sup>64</sup>

eş-Şâtıbî, yukarıdaki hukuk kuralını bu şekilde izah ettikten sonra, bu temel kurala dayanan İslâm düşünürlerinin, bu prensipten hareketle şöyle bir neticeye vardıklarını bizlere aktarmaktadır :

*Bu tür usûl-i fıkıh kaidesine dayanarak çok net bir şekilde diyebiliriz ki ; Resûlüllah'ın “her bid'at sapıklıktır.” emri, “delâleti umumî olan nebevî bir lafız” dır ve “tümel / küllî bir anlam” taşıdığından dolayı bütün bid'atleri kapsamı altına almaktadır. Ayrıca, bu ifadeden kastedilen anlam da kapalı (müphem) olmayıp, “mutlak ve kesin bir anlam” içermesi nedeniyle, hangi zaman, hangi mekan ve hangi durumda olursa olsun “bütün bid'atler” i içine almaktadır. Zira, yukarda özellikleri ifade edilen “küll” kelimesinin anlamı, bid'at üzerine yüklendiğinde, “bid'atin kapsamına giren her şey” i bid'at kapsamına dahil etmektedir. Bu bid'at ister büyük, ister küçük, ister hakikî, ister izafî olsun fark etmemektedir. Böyle olunca da, bid'at için verilen hüküm : “bid'atin ister azı, ister çoğu, ister tümü, ister bir kısmı olsun, hepsi sapıklıktır ve hiçbir cüzü, bu sapıklık*

<sup>64</sup> **Âmm lafızlar ve küll** kelimesi hakkında daha geniş mâlûmat için bkz. el-Âmidî, ‘Ali b Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr. Seyyid el-Cemîlî, Beyrut, 1984, Dârü'l-Kitâbi'l-‘Arabî, II, 217, v. d. ; el-Gazâlî, *el-Mustafâ min ‘İlmi'l-Usûl*, Matba’atü'l-Emîriyye, Mısır, 1324, II, 32, v. d. ; İbn ‘Abdişşekûr, Muhibbullâh, *Fevâitihü'r-Rahemût bi-Şerhi Müsellemi's-Sübût (el-Mustafâ'nın kenarında)*, I, 264, v. d. ; İbn Melek, ‘Abdullatîf b Feriştah, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, Matba’-a-i Osmâniyye, İstanbul 1315, s. 85, v. d. ; Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, s. 157, v. d.

*hükümünden istisna tutulmaz.” şeklinde olmalıdır.*<sup>65</sup>

### C) Bid'atlerin Tümünün Kınanması Hususunda Meydana Gelen İcma

eş-Şâtıbî'ye göre, tüm bunların yanı sıra, ayrıca “**Selef**” dediğimiz **Sahâbe, Tâbi'în ve bunları takip eden Etbâ'ü't-Tâbi'în neslinin, “bid'atlerin tümünün kınanması”** (zemmi) hususunda genel konsensüs (icmâ) leri vardır. Zira, onlardan hiçbiri, bid'at kavramı üzerinde tereddüt ve şüpheye götürecek hareket ve davranışlarda bulunmamışlar ve ikilik sergilememişlerdir. Onların bu tutumları, “**endüksiyon (istikrâ) yoluyla sabit olmuş bir icmâ**”nın var olduğunu göstermektedir. Bu icmâ ise, tüm “**bid'atlerin hepsinin batıl olduğuna, bir kısmının özelleştirilerek hak denilemeyeceği**” ne apaçık bir delildir.<sup>66</sup>

### D) Bid'atlerin Kötü Olduğuna Dair Aklî Delillerin Varlığı

eş-Şâtıbî'ye göre “**bid'atlerin tümünün, kötü olduğu**” na dair diğer bir delil de, aklî delildir, şöyle ki : “**Dinden olmayan şeyleri dine ekleme**” açısından bid'atlerin, sanki “**din koyucusuna zıt harekette bulunma**” ve “**dinin ortaya koymuş olduğu hükümleri ortadan kaldırma**” şeklinde bir görünümüleri de var gibidir. Zaten tarihte bid'atin bir kısım insanlar tarafından böyle algılandığı da vakidir. Hal böyle olunca da, böyle bir özelliğe sahip olan bir şeyin, “**güzel**” ve “**çirkin**” e ayrılması söz konusu olamaz. Çünkü ne aklî ne de nakli hiçbir şeyde, “**din koyucusuna karşı gelme tavrı**” hoş ve makul kabul edilebilen bir davranış olamaz. Böyle olunca da, “**bir kısım bid'atlerin nasslarda**

<sup>65</sup> el-Hakemî, Hâfız b Ahmed, *Me'âricü'l-Kabûl*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., II, 503.

<sup>66</sup> eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, I, 105.

**güzel karşılandığı**” iddiası veya **“bazı bid'atlerin yerilmeden istisna tutulduğu”** tezi tutarsız olmuş olur. Bunun böyle olduğunu, değil ki söylemek, düşünmek ve öyle farz etmek, dahi tasavvuru mümkün olmayan bir durumdur. Çünkü bid'at en genel anlamda, **“aslen dinden olmadığı halde, dine benzeştirilmeğe çalışılan bir yol”** dur ve bu, **“dine benzeştirme faaliyeti”** inde temel amaç da, **“ortaya konan bu yeni şeyin, din tarafından kabul edilmişliğinin (yani meşruluğunun) ispatlanma gayreti”** dir. Halbuki, ancak **“din koyucusunun bir şeyi güzel karşılaması”** ile o şey **“meşrû”** luk vasfını kazanabilir. Eğer aksi bir durum varsa, o zaman o şeyin **“meşrû”** olduğuna dair bir delil yok demektir. Olmayınca da, **“böyle bir işaretin bulunmadığı her şey”** **“ret edilen ve sapıklık olan bid'at”** ten başka bir şey değil demektir.<sup>67</sup>

Öte yandan, **İbn Teymiyye**'nin bu konudaki görüşleri de kayda değerdir. Çünkü, onun ifadelerinde, diğerlerinden farklı detaylar bulunmaktadır, O, bu mevzuda şu tespitlerde bulunmaktadır :

*“Her bid'at sapıklıktır.” hadîsi bizim için her zaman delildir ve genel geçer kuraldır. Bu kural “her bid'at sapıklık değildir.” sözüyle hususîleştirilemez (tahsîs edilemez). Çünkü bu kural, “istisnası ve özel durumu olmayan kural” dır. Hal böyle olunca da, hiç kimse, bu sözde bulunan “bid'atlerin kınanması” niteliğini göz ardı edemez. Çünkü, bu hadîsin delil olma niteliğini tartışma konusu yapmak, körü körüne bir inatçılıktır.*<sup>68</sup>

İbn Teymiyye, bu görüşünü şöyle temellendirmeğe çalışır :

*Eğer “din koyucusunun hakkında hiç bir şey demediği*

<sup>67</sup> eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, I, 104-105.

<sup>68</sup> İbn Teymiyye, *İktizâ*, s. 270.

*yenilikler” in “çirkin” olmadığı bilakis “güzel” olduğu* söylenecek olursa veya *“şu yada bu sebeplerle yararlı oldukları”* iddia edilecekse, o zaman bid'atler hakkında şu mülahazalardan birini yürütmemiz gerekli olacaktır :

a) Ya, *“güzel olduğu sabit olan bir davranış” in zaten “bid'at sayılmayacağı” nı* (yani, eğer bir şeyin güzelliği bizatihi nasslarda sabit ise, buna zaten bid'at ismini veremeyeceğimizi),

b) Veya, *“güzelliği sabit olan bir davranış” in, sözü geçen “delil hükmündeki genel hüküm” den ayıran “özel bir durum” un var olduğunu söylememiz gerekecektir.*

İbn Teymiyye'ye göre, her iki durumda da **“bütün bid'atlerin sapık olduğu”** hususundaki temel kural geçerliğini korumaktadır. Çünkü :

**Birinci ihtimale göre** ; elimizde mevcut bulunan **“bütün bid'atlerin sapıklık olduğu”** şeklindeki genel kuralımız, **“istisnasız ve özel durumsuz bir genel kural”** olarak varlığını aynen muhafaza etmektedir.

**İkinci ihtimale göre de** ; yine aynen, **“bütün bid'atlerin sapıklık olduğu”** şeklindeki genel hüküm -tıpkı birinci ihtimalde olduğu gibi- **“istisnasız ve özel durumsuz”** olarak geçerliliğini korumakta ve değişmemektedir. Çünkü her iki durumda da **“genel kural” in; “özel durumsuzluk” ve “istisnasızlık” özelliği devam etmektedir.** Aksi halde, eğer **“bir davranışın güzel olduğu”** sabit ise, o zaman o davranışın, **“genel kuralın dışında tutulmuş özel bir durum”** olması gerekir. Böyle olunca da, **“o davranışın özel durum olduğu” na dair “özel bir delil” in gösterilmesi icap eder.** Şayet böyle bir delil gösterilirse, işte o takdirde **“genel kuralın yasaklayıcı niteliğine rağmen, bu yasak kapsamının**

*dışında kalan bir istisnanın varlığı*” meydana çıkmış ve bu “yenilik” e verilen “*bid'at*” hükmü ortadan kalkmış olur. Yalnız burada hemen şunu vurgulamakta da fayda vardır : Sözü edilen “*istisna edici delil*” veya “*belge*” yahut “*akıl yürütme*” “*Kur'ân Sünnet ve icma-i ümmet kaynaklı*” olmalıdır. Zira, “*bazı beldelerin âdetleri, kimi alimlerin veya belirli halk kesimlerinin görüşlerine dayanan mesnetler*” hiçbir zaman, “*Resûlüllah'ın sözüne alternatif olabilecek kaynak*” niteliğinde delil olamazlar. Dolayısıyla bunlar “*istisna edici delil*” olarak da kabul edilemezler.<sup>69</sup>

İbn Teymiyye, açıklamalarına şu şekilde devam etmektedir :

“*Bid'atlerin güzel ve çirkine ayrıldıkları*” farz edilse bile, bu durum yine hadîsin bildirdiği “*her bid'at sapıklıktır.*” genel ilkesine aykırı düşmez. Olsa olsa burada, “*güzel olduğu sabit olan herhangi bir yeniliğin (bid'atin), genel kavramın hükmünden istisna edildiği ve ayrı tutulduğuna dair bir delilin bulunduğu*” ancak söylenilebilir. Çünkü, “*her bid'atin sapık olduğu*” temel ilkesi, hiç bir zaman değişmeyen temel bir kuraldır. Tabi ki bu izah, “*güzel olduğu nasslarda kesin olarak ortaya konmuş bid'at nitelikli davranışlar*” için geçerlidir. Yoksa “*güzel oldukları sanıldığı halde, güzellikleri açık bir şekilde ispat edilemeyen*” veya “*güzel veya irkinleri müsavî olan davranışlar*” için yukarıdaki izahlar cevap olamazlar. Şu halde, eğer “*söz konusu davranışın güzel olduğu*”, “*kesin deliller*” ile ispatlanmazsa, o zaman bu davranışın “*genel bid'at kapsamının içinde olduğu*” mütâlaa edilmeli ve hadisin “*genel anlam ifade eden delil*” olma niteliği göz ardı edilmemelidir.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> İbn Teymiyye, *İktizâ*, s. 271.

<sup>70</sup> İbn Teymiyye, *İktizâ*, s. 274.

Şu halde İbn Teymiyye bu açıklamalarıyla, “**gerçekten bid'at hüviyetine sahip olan her bid'atin istisnasız sapıklık olduğu**” ve “**güzel olduğu iddia edilebilecek şeylerin ya zaten bid'at sayılamayacağı veya o şey hakkında var olan hususi bir delil yüzünden, genel kavramdan ayırıcı istisnaî bir durumun bulunduğu**” hakikatine dikkatleri çekmek istemektedir.

Yine ona göre bu hususta çok önemli bir gerçek daha vardır ve bu gerçek, sürekli olarak gözlerden kaçırılmağa çalışılmaktadır. Ona, bu hususta dikkat edilmesi gereken ikinci önemli hususu şöyle açıklamaya çalışır :

*“Her bid'at sapıklıktır.” şeklindeki genel kaideyi, “genellik vasfı”ndan soyutlayarak, “her bid'at sapıklık değildir.” şeklinde değiştirmek, normal bir tavır değildir. Çünkü bu şekildeki bir “ters döndürme” normal bir tevilden daha ziyade, Peygamber Efendimiz'e karşı çıkmadan başka bir anlama gelmemektedir.<sup>71</sup> Çünkü böyle bir tevil, normal tevil sınırlarını zorlayan ve “belge saptırması” niteliği taşıyan bir özellik arz etmektedir.<sup>72</sup>*

İbn Teymiyye, *İktizâü's-Sırâti'l-Müstakîm* isimli eserinde bu “**ters döndürme**” nin mahzurları üzerinde uzunca durur ve bu mahzurları beş madde halinde ortaya koymağa çalışır.<sup>73</sup>

İbn Teymiyye ayrıca, terâvih namazının cemaat ile kılınışı hakkında Hz. Ömer'in söylemiş olduğu “**ne güzel bid'at bu!**”<sup>74</sup> sözünü delil getirerek “**her bid'atin sapıklık olmadığı**” nı savunanlara karşı da

<sup>71</sup> İbn Teymiyye, *İktizâ*, s. 274.

<sup>72</sup> İbn Teymiyye, *İktizâ*, s 272-273.

<sup>73</sup> İbn Teymiyye, *İktizâ*, s 272-273.

<sup>74</sup> el-Buhârî, Terâvih, bab : 2, hadis no: 1906.

şu cevabı vermektedir. :

*“Hz. Ömer'in sözlerinin delil niteliği taşıdığı” iddiasında bulunan bu insanlar, bir yandan onun sözlerine sarılırken, öbür yandan da, “onun sözlerinin hadîsle çatışmaları halinde bu niteliklerini yitirecekleri” ni iddia ederler Onların bu tutumları da göstermektedir ki, Hz. Ömer'in sözüne dayanarak hadîse karşı çıkılmaz. Belki, Hz. Ömer'in bu sözüne dayanılarak hadîsin genel ifadesi sınırlandırılabilir ve “sadece belirli bir bid'atin güzel olduğu” belki söylenebilir. Bunun ötesinde yapılacak bir şey yoktur.<sup>75</sup> Kaldı ki, Hz. Ömer'in bu sözü de, dinî anlam değil, sözlük anlam kast edilerek söylenmiş bir sözdür.<sup>76</sup>*

Öte yandan İbn Teymiyye, “her bid'at sapıklıktır.” hadîsinden, “sadece dinî anlamda yasaklanan şeylerin bid'at olduğu” hükmünü çıkaranlara da şu cevabı vermektedir:

*Hadiste bulunan “yerme” anlamının sadece “özel yasaklanmış bid'atler” için olduğunu söylemek, bir başka ifadeyle, bid'atle ilgili hadisten, “yalnızca özel yasaklanmış bid'atler” in kastedildiğini ileri sürmek asla câiz değildir. Çünkü böyle bir yorumun altında “hadîsin hükmünü ortadan kaldırma” yatmaktadır. Zira eğer hadiste, “muayyen” olan bir küfür, bir isyan veya bir fîsk yasaklanmışsa, bu yasaklamada konu ister bid'at olsun ister olmasın, “önceden mubah iken daha sonradan haram kılınmış bir şey” in var olduğunu anlamamız gerekir. Buna ilaveten ister Peygamber zamanında işlenmiş*

<sup>75</sup> Yani İbn Teymiyye burada açıkça şunu demek istiyor : Onların tutumu bile bize göstermektedir ki, ortada açık ve net olarak duran hadîsin hükmü varken, sahaben sözüyle bile olsa, hadîsin hükmü ortadan kaldırılamaz ve bu söze dayanılarak “her bid'at sapıklık değildir.” diye bir sonuç çıkarılamaz.

<sup>76</sup> İbn Teymiyye, İktizâ, s. 275-276.

olsun ister olmasın, “**dinde özel yasaklanan şeyler**” in dışında “**münker**” (kötülük) in olmadığı şayet iddia ediliyorsa, ya da “**sırf yasaklanan şeyler**” bid'at ise, o zaman bid'at mefhumunun hiçbir önemi, hiçbir özel etkinliği kalmaz. Yani, ne varlığı bir davranışın kötü olduğunu ve ne de yokluğu bir hareketin güzel olduğunu gösterir.<sup>77</sup>

İbn Teymiyye'nin bu satırlarda vurgulamak istediği düşünce şudur : Her “**bid'atin nehyedilmiş şey olduğu**” kesindir, ama -sizin ifade ettiğiniz- “**sadece özel nehyedilmiş şeyin bid'at olduğu**” kesin değildir. Zira, olabilir ki, bu ikinci kategoride ifade edilen şeyler, bid'atten de öte, küfür, fık ve günah cinsinden şeyler olabilir. Şimdi bu durumda, “**mademki küfür-fık gibi şeyler, özel nehyedilmiş şeylerdir, öyleyse sadece bunlar bid'attir**” denilebilir mi ? Elbette ki denilemez. Öyleyse, her “**özel yasaklanan şeyin bid'at olduğu**” na kolayca hükmedilememektedir. Hal böyle olunca da, bunların birbirine karıştırılmamasına büyük ihtimam gösterilmesi gerekmektedir.

İbn Teymiyye'nin bu görüşüne aynen **Hayreddin Karaman** da katılmaktadır.<sup>78</sup>

Şu halde, birinci gurupta yer alan bu kişilerin ifadelerinden özetle şu neticeyi çıkarabiliriz :

**Bid'atlerin tümü reddedilmiştir, Çünkü, hepsi çirkindir, sapıklıktır güzel değildir. Hal böyle olunca da hiçbirinde hidâyete götürücülük özelliği yoktur. Yani en kısa ifadeyle, bid'atlerin tümü reddedilmiştir.**

<sup>77</sup> İbn Teymiyye, *İktizâ*, s. 272.

<sup>78</sup> Karaman, Hayreddin, *İslâm Işığında Günün Meseleleri*, Nesil Yayınları, İstanbul 1987, II, 259.

### 3. 2. “Her Bid'atin Sapıklık Olmadığı” nı Savunanların İddiaları :

Yukarıdaki iddiaların aksine bu tavırda olanlar, “her bid'atin sapıklık olmadığını, sadece dinî manadaki bid'atlerin kötü bid'at olduğunu, bu konudaki hadîsin ise hususleştirilmiş bir ifade olduğunu” söyleyerek “bazı bid'atlerin güzel olduğunu” iddia etmişlerdir. Yani, bu grupta yer alan kişiler, “bid'ati geniş kapsamlı tarif eden kişiler” dir.

Birinci grupta yer alanların aksi istikamette düşünen bu kişilere göre :

*Bu hadîste, “hususleştirilmiş, umum bir ifade” bulunmaktadır ve “bid'atlerin tümünün değil çoğunun sapıklık olduğu” vurgulamaktadır. Nitekim, bu hususa, Hz. Ömer'in “ne güzel bid'at bu!” sözü de delâlet etmekte ve bu görüşü desteklemektedir.<sup>79</sup> Zira her bid'at nehyedilmemiştir. Nehyedilen bid'at, “sabit bir sünnetin zıddı olan ve illeti devam etmekte olan herhangi bir dinî hükmü ortadan kaldıran bid'at” tir. Hatta sebeplerin değişmesiyle bazı hallerde bid'at vacip bile olabilmektedir.<sup>80</sup> Bundan dolayı, “sapıklığa götüren bid'at” yalnızca “dinî anlamdaki bid'at” olmakta <sup>81</sup> ve her bid'at sapıklıkla vasıflandırılmamaktadır. <sup>82</sup> Öyleyse, eğer “yenilikler, dinî bir asla dayanıyorsa” bunlar asla yerilmezler. Fakat burada hemen şu hususun da hatırlatılmasında fayda vardır. “Yeniliklerin, dinin tamamlayıcıları*

<sup>79</sup> en-Neseî, Kitâbü Salâti'l-Îdeyn, bab : 2 ; en-Nevevî, Muhyiddin, Şerhu Müslim (Sahîh-i Müslim'in hâmişinde), VI, 154.

<sup>80</sup> el-Gazâlî, İhyâ, II, 3.

<sup>81</sup> İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâva'l-Hadîsiyye, s. 281.

<sup>82</sup> İbn 'Asâkir, Ebû'l- Kâsım, Tebyînü Kizbi'l-Müfterî, 4. bs., Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1991, s. 97.

*olduğu” vehmine kapılmamak gerekir. Zira böyle bir inanç, “dinin noksan olduğuna inanma” sonucunu doğur. Bu ise, çok sakıncalı durumların ortaya çıkması demektir.<sup>83</sup>*

Şu halde bu grupta olanlar, *“dinde ortaya çıkan kötü bid'at” ifadesinden kastın “Sahâbe, Tâbi'în ve Etbâ'ü't-Tâbi'în devrinden sonra ortaya çıkan ve onların prensip ve metotlarına aykırı olan yenilikler” olduğunu, zira, Resûlüllah'ın hayatında âşinâ olunmayan bir şey ile Ashap karşılaştıklarında, bu şey ister az ister çok, ister büyük ister küçük olsun, hiç bir ayırım gözetmeksizin tümüne engel olduklarını, hatta, daha sonra onları takip eden Tâbi'în ve Etbâ'ü't-Tâbi'în neslinin de aynı anlayışı devam ettirdiklerini, dolayısıyla onların “şiddetle reddettikleri her türlü yenilikler” in bid'at olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulamağa çalışmışlardır.* Fakat bu grupta olanlara göre, *Resûlüllah devrinde olmayıp sonradan ortaya konan “dinî ilimlerin tedvini” gibi birtakım yenilikleri kabul etmek ve bu gibi faydalı ilimlerinin tahsiliyle meşgul olmak, hiç bir zaman bu nevi bid'atlerden sayılmamalıdır.<sup>84</sup>*

Bu görüşte olanlar, belki de, her yeniliği *“sapık bid'at” alanına dahil etmenin, “dinî delillere dayalı olan İslâm teşri sistemi” nin ilerleme ve gelişmesinde karışıklığa yol açacağını, bundan dolayı da, “dinî anlamdaki bid'atler” ile, “sözlük anlamdaki bid'atler” in farkını ortaya koymanın ve “dinî anlamdaki bid'atler” in sınırlarını iyi çizmeni gerekli olduğuna inanmaktaydılar.<sup>85</sup>*

Gerçekten de böyle bir endişe, İslâm bilginlerini yıllarca meşgul

<sup>83</sup> İbnü'l- Cevzî, a .g .e., s. 25.

<sup>84</sup> el-Leknevî, a. g. e., s. 28-29.

<sup>85</sup> Bu hususla ilgili olarak bkz. er-Rezv, a. g. m., s. 3.

etmiş ve neticede onları “**her iki anlamdaki bid'atlerin tam manasıyla birbirinden ayırt edilmesi**” hususunda tafsilatlı tarifler ortaya koymağa sevk etmiştir.<sup>86</sup> Nitekim bizler, ilk defa, İmam eş-Şâfi'î de bu manada “**bid'atlerin fikhî planda “güzel” (hasene) ve “çirkin” (Seyyie) e taksim edilişi**” ni, gözlemlemekteyiz. **İmâm eş-Şâfi'î** bid'atleri böyle bir ayırma tâbi tutmakla “**İslâm cemiyetinde Hz. Peygamber devrinde olmayıp ta sonradan ortaya çıkan birtakım yeni ve faydalı gelişmeler**” i engelleyen bid'at fikrine, daha yumuşak bir anlayış getirme sürecini başlatmıştır. Onun böyle bir sınıflandırmaya gitmesine muhtemelen, “**H. Ömer'in uygulamaları**” çok büyük bir rol oynamıştı. Böylece İmâm eş-Şâfi'î bid'atleri ikiye ayırırken, ilk defa “**kabih bid'at**” in ölçüsünü de vermiş ve bid'at tâbirinin sınırını da oldukça belirginleştirmiş oluyordu.<sup>87</sup>

Bid'atleri bu şekilde güzel ve çirkine ayırma geleneği (yukarıda tarifler bölümünde de izah edildiği gibi) **İmâm eş-Şâfi'î**den sonra devam edip gitti ve birçok alim, bu geleneği daha da sistematize ederek geliştirdi. Hatta daha sonraları, **İbn Receb el-Hanbelî**, bid'atleri ikiye ayırmakla da yetinmeyip, “**fıkıh ölçülerine göre beşe**” ayırdı ve “**bid'atın vacip, mendûp, mubâh, mekruh ve haramının olabileceği**” tezini ortaya koydu.<sup>88</sup> Böylece, “**bid'at olan şeyler**” ile “**bid'at olmayan şeyler**” birbirinden ayırt edilerek, bid'at hakkında gitgide daha kapsamlı ve derli toplu tarifler ortaya çıkmış oldu.

**İmâm eş-Şâfi'î** ile başlayıp, **İbn Receb el-Hanbelî** ile gelişme sürecine giren bu “**ikili**” veya “**beşli taksimât**” anlayışı, tek bir

<sup>86</sup> er-Rezv, a. g. yer.

<sup>87</sup> Şimşek, a.g.m., s. 119.

<sup>88</sup> İbn Receb, a. g. e., s. 265, 309.

düşünceden kaynaklanıyordu ve o da : “**Her yenilik, yerilen bid'at değildir, her bid'at de sapıklık olamaz**” düşüncesi idi. Bu düşüncede olanlara göre, *aslında hadîste kastedilen şey de budur. Zira hadîs, “hususileştirilmiş umum bir ifade” dir ve “çoğu bid'atler (yenilikler) sapıklıktır” anlamını taşımaktadır. Öyleyse, her bid'at (yenilik) sapıklık olarak kabul edilemeyince, onların “bir kısmını iyi ve hidâyete götürücü, diğer bir kısmının ise kötü ve sapıklığa sürükleyici” olması gerekir. Hatta, öyle bid'atler (yenilikler) vardır ki, bunlar daha önceki devirlerde bid'at addedilmelerine rağmen, zamanla bazı nedenler ve sebepler vasıflarını değiştirerek onları vâcibe dönüştürebilmektedir.*<sup>89</sup>

“Bid'atlerin tümünün sapıklık sayılmasının çok yanlış bir anlayış olduğunu, fakat bunun yanında yerilen bid'atler (yenilikler) in de bulunduğu” nu iddia edenler, “**yerilen bid'atler**” için her devirde farklı vasıflar ortaya koymuşlardır. Bunların hepsini burada saymanın gereği yoktur. Lakin tümünde bulunan ortak vasıflar kısaca ifade edilebilir. Bu vasıfları özetle şöyle sıralayabiliriz :

1. “**Din ilkelerinden birine ters düşme**” ya da “**dinin gerçekleşmesini istediği şeylerden olmama**” veya “**genel ya da özel delil ile tespit edilememe**”,<sup>90</sup>

2. Dini getiren Hz. Muhammed tarafından, ne sözle, ne fiil ile ve ne de herhangi bir işaretle onaylanmamış olma,

3. Sahâbe, Tâbi'în ve Etbâ'u't-Tâbi'în'in prensip ve metotlarına aykırı olma,

<sup>89</sup> Juynboll, G. H. A, “On the Chronology of the Concepts Fitna and Bid'a”, *Jerusalem*, c.V (Jerusalem, 1984), s.309.

<sup>90</sup> Havvâ, a. g. e., VII, 495-496.

4. Dünyevi alanda değil, sadece din  alanda olma,<sup>91</sup>
5. Dinde ziyadelik, noksanlık, tebdil, tahrif özelliği taşma,<sup>92</sup>
6. **R sih n** <sup>93</sup> denilen alimlerin reddini gerektiren özellikler taşma,
7. Sözlük değil, din  anlamda olma,<sup>94</sup>
8. Gerek  detlerde ve gerekse ibadetlerde, dinden tamamen farklı bir yol takip edildiği halde, takip edilen bu yolu dinden bir par aymış gibi gösterilme,<sup>95</sup> ve din  bir zorunluluk gibi telakk  edilme,<sup>96</sup>
9. **Mes lih-i M rsele** <sup>97</sup> cinsinden olmama.<sup>98</sup>

<sup>91</sup> el-Leknev , a. g. e., s. 28-31 ; Demirci, Ahmet, "Bidat ılık", *Erciyes  niversitesi  l hiy t Fakültesi Dergisi*, sy. 5 (1988), s. 71 ; 'Atyye, a. g. e., s. 171.

<sup>92</sup> eş-şirb s , Ahmed, "es-Sünne ve'l-Bid'a", *Mecelletü'l-Ezher*, c. 28, sy.10 (Kahire, 1957), s. 913-914.

<sup>93</sup> **R sih n** : Yak n  ve kat'  delillerle Allah'ın z t ve sıfatlarını bilen, Kur' n'ın bir m teş bih  yetini görüp kat'  delil de Allah'ın muradının, o  yetin zahir  manası olmadığına del let edince, Allah'ın muradının  yetin zahir  manasından başka olduğunu,  yetin zahir  manasının bırakılmasının, Kur' n'ın sıhhatini tenk t etmede bir şüphe teşkil etmeyeceğini kesinkes anlayan, eğilmediği gibi eğrilikten de hoşlanmayan, ilim yolunda kuvvetli bildikleriyle bilmediği şeyleri, halletmeğe kudreti yeten ilim erbabı kimselerdir (Bkz. er-R z , Muhammed b  mer b H sey n, *Tefs r-i Keb r / Mef tihu'l-Gayb*, trc. S. Yıldıırım, L. Cebeci, S. Kılıç, C. S. Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988-1995, VI, 162 ; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dili Kur' n Dili*, Diy net,  şleri Başkanlığı Yayınları,  stanbul 1935-1939, II, 1044.

<sup>94</sup> eş-şerk v , Muhammed, "Adv  'al  Mefh mi'l-Bid'a", *Mecelletü'l-Ezher*, c. 46, sy. 8 (Kahire, 1974), s. 823-824.

<sup>95</sup> eş-ş tib , * tis m*, s. 28.

<sup>96</sup> Masud, a. g. m., s. 65.

<sup>97</sup> **Mes lih-i M rsele** : Ne din koyucusu tarafından hüküm olarak ortaya konan, ne de herhangi din  bir delille delillendirilemeyen, fakat tümevarım metoduyla dinin maksatları göz önünde bulundurularak fakihler tarafından insanların zar r  ihtiyacı ve güzel buldukları alanlarda onların faydaları için ortaya konan hükümlerdir (Bkz. ş kir el-Hanbel , *Us l 'l-Fikhi'l- sl mi*, Matba'atü'l-C mi'ati's-S riyye, Suriye, 1948, s. 28 ; Hall f, 'Abd lvehh b, * lmi Us li'l-Fikh*, 9. bs., D r 'l- ilm, Kuveyt, 1970, s. 84.

İkinci tavrı benimseyen İslâm bilginlerine göre, işte bu vasıflar, “sonradan çıkan yenilikler” e “kötü” ve “çirkin” özelliği kazandırmakta ve onların “yerilmiş bid'at / bid'at-i mezmûme” olmalarına sebep olmaktadır. Öyleyse, “her yenilik bid'at olarak telakkî edilmez ve hemen reddedilemez.” Bu hususta bid'at değerlendirmesinde bulunulurken, hem “zaman” hem de “yeniliklerin iyi yahut kabul edilemez yönleri” dikkate alınmalıdır. Bu hususları dikkate almadan “bid'at diyerek her yeniliği körü körüne reddetmek” gelişime ve ilerlemeye engel olmak demektir.<sup>99</sup>

#### 4) SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Her iki grubun iddiaları ve delilleri iyice incelenecek olursa, aslında iki grubun görüşlerinde farklılığın olmadığı ve sözü ne kadar uzatırlarsa uzatsınlar her ikisinin ifadelerinden nihâ olarak, “sözlük anlamdaki bid'atin bid'at olmadığı, yalnızca dinî anlamdaki bid'atin bid'at ve sapıklığı olduğu, bundan ötürü de her yeniliğe karşı çıkılmaması gerektiği” neticesine ulaşıldığı ve aralarında görünüşte varmış gibi gözüken anlaşmazlığın, sadece lafızsal anlaşmazlıktan başka bir şey olmadığı görülebilir.

Elbette ki her fikir ve ideolojide olduğu gibi bu mevzuda da aşırıya kaçmış olanlar olabilir. Fakat burada kanaatimizce yanlışlık bu tartışmanın temelinde yatmakta ve “her yeniliğe bid'at isminin verilmesi” inde ilk yanlışlık ortaya çıkmaktadır. Çünkü, bid'atin güzeli ve çirkinini olmamalıdır. Nitekim, Resûlüllah tarafından da böyle bir ayırım, ortaya konmamıştır. Zira, Resûlüllah, konu ile ilgili hadîste meseleyi izah ederken, “küllü” ifâdesini kullanmış, bununla, “bütün

---

<sup>98</sup> eş-Şerkâvî, a. g. m., s. 825-828.

<sup>99</sup> Rispler, a. g. m., s. 320.

**bid'atlerin dalâlet olduğu**" nu vurgulamağa çalışmıştır. Fakat, hadîs bu kadar net ve açık olmasına rağmen, daha sonraki nesiller, meseleyi içinden çıkılmaz hale getirmişlerdir. Bunun sebeplerini bir kaç madde ile şöyle ifâde edebiliriz :

**İlk başta** onlar, Resûlüllah'ın bu hadîste bid'atten neyi kastettiğini her halde tam kavrayamamışlar, bunun netîcesinde, hadîste zikredilen "**bid'at**" i kelimenin sözlük anlamından hareketle, "**sonradan icat edilen her şey**" şeklinde gösterme yanlışlığına düşmüşlerdi. Onlara göre, Resûlüllah, "**her bid'at dalâlettir**" ifâdesini buyururken sanki, "**her yenilik dalâlettir**" manasını kastetmekteydi. Halbuki, Resûlüllah'ın böyle bir şeyi kastetmiş olmasının imkan ve ihtimali yoktur.

**İkinci olarak**, içine düşülen bu yanlışlık, daha sonra onları kademe kademe hatalara sürüklemeye ve içinden çıkılmaz durumlara itmeğe başlamıştı. Şöyle ki, bu yanlış anlayıştan dolayı onlar, çok zor durumlara ve ikilemlere düşmüşler, düştükleri bu zor durumdan kendilerini kurtarmak için, bu sefer de yeni birtakım izahlara ve sunî zorlamalara ihtiyaç hissetmişler, ama getirdikleri yorumlar ve ortaya koydukları izahlarla onlar, daha da sıkıntı ve çelişiklere düşmüşlerdir. Zira, her "**yeni şey**" e lügat manası itibariyle "**bid'at**" ismini vermekle iş bitmemiş, "**zamanın ilerlemesi sonucu ortaya çıkan yeni şeyler**" konusunda sıkıntıya düşmüşlerdi. O zaman bu yeni şeylere de **bid'at** olarak mı bakmak lâzımdı. ? Yoksa bunlar bid'at değil miydi?

**Üçüncü olarak**, bid'at mefhumunu yanlış anlayıp da onun **lügat anlamına** takılıp kalanlar, içine düştükleri "**zamanın ilerlemesiyle meydana gelen yenilikler**" e de "**bid'at**" ismini verdiler ve büyük bir açmazla karşı karşıya geldiler : Ya bunları **bid'at** diye reddetmek veya **bid'ati reddeden hadîslerle bu tür yeniliklerin arasını**

**bağdaştırmak.** Birinci şıktaki ihtimalin yapılması doğru olmayınca, ikinci şıktaki ihtimal üzerinde çalışmak gerekiyordu. Yâni, “**hadîsler ile yeniliklerin arasını uzlaştırmak**” lâzımdı.

**Dördüncü olarak,** Hadîsler ile yeniliklerin arasını uzlaştırmak da kolay bir iş değildi. Zira böyle bir uzlaştırmada bu sefer de hadîs üzerinde yorum, te’vîl ve akıl yürütme yapmak gerekiyordu. Öyle ki, hadîsin hükmünün gevşetilmesi ve yeni birtakım ıstılah ve kavramların icat edilmesi gerekiyordu. Zira, bu husustaki “**hadîslerin tümünü yeniliklere uyumlu hâle getirmek**” lâzımdı.

**Beşinci olarak,** Yeni ıstılah ve kavramların icat edilmesinde çok enteresan durumlar ortaya çıktı. Zira hadiste şiddetle yerilen ve “sapıklık” olarak ümmete sunulan “**bid’at**” kavramına, **vâcip hasen müstehap-mendûp, mubâh, helâl, mekrûh, harâm, hakîkî, mecâzî, izâfî, cüzî, küllî, büyük, küçük** gibi birtakım güzelleştirici vasıflar ekleniyor ve adeta “**vâcip sapıklık**”, “**güzel sapıklık**”, “**tercih edilen sapıklık**”, “**helâl sapıklık**”, “**mekrûh sapıklık**”, “**harâm sapıklık**”, “**hakîkî sapıklık**”, “**mecâzî sapıklık**”, “**izâfî sapıklık**”, “**cüzî sapıklık**”, “**küllî sapıklık**”, “**büyük sapıklık**”, “**küçük sapıklık**” dercesine ulaşan garabetler ortaya çıkıyordu. Halbuki, bid’atle ilgili bu garip vasıflar, ne naslarda, ne de Sahâbe ve Selef’in sözlerinde vardı. Hatta bırakın buraları, bu sözlerin, sıradan insanların mantığında bile bir izahı yoktu. Zira, bu ıstılahların, başta hadîsin genel mantığına aykırı olması bir tarafa, bid’at mefhumu ile de son derece gülünç terkipler ortaya çıkarıyordu. Özellikle **vâcip** mefhumunun, **bid’at** mefhumuna sıfat olması, bunların en gülüncünü teşkil etmekteydi. Zira, **vâcip**, mutlak yapılması gereken şey iken, **bid’at** ise bunun tam tersidir ve ikisi arasında tam bir çelişki vardır. **Vâcibin olduğu yerde bid’at, bid’atin olduğu yerde vâcip bulunamaz.**

Fakat, kaynaklara baktığımızda, bu manada pek çok “**bid’at taksimatı**” na rastlamaktayız. Bid’at konusunda yazılan eserler eğer incelenecek olursa, büyük bir çoğunluğunda, pek çok meselenin yanında, bid’at taksimatına da yer verilerek, bid’atin, enine boyuna bölümlere ayrıldığına ve “**bid’at-i vâcibe**”, “**bid’at-i mendûbe**”, “**bid’at-i izâfiye**”, “**bid’at-i hakikiye**”, “**bid’at-i hasene**” gibi pek çok zoraki ve komik terimlerin üretildiğine rastlanılabilir.

Halbuki, eğer hadîs yanlış yorumlanmasa ve bütün yeniliklere bid’at ismi konulmasaydı, bu tür zorâkîliklere ve zorlamalara hiç gerek kalmayacaktı. Yani daha açık bir ifadeyle, “**hadîste geçen bid’at mefhumu, lügat anlamında ele alınıp geniş kapsamlı düşünülmesi ve lügat anlamdaki bid’ate dinî hüküm yüklenerek, dinin aslî çehresini değiştirmeyen ve dinî naslara aykırı olmayan dünyevî alandaki yeniliklere, bid’at ismi konulmasa, ve sadece bir yenilik gözüyle bakılarak bunlar üzerinde durulmasaydı**, kanâatime göre, bu kadar izahlara ve zorluklara gerek kalmayacaktı. Çünkü lügat anlamında her yeni şeye bid’at denilebilir, ama bu, sâdece bir isimlendirmeden öteye bir şey değildir. Zira, bir şeye **bid’at** hükmünü vermek için, onun **dinî anlamda bid’at** olması lâzımdır. Yoksa her yeni şeye dinî anlamda bid’at denmez. Eğer denirse, işte bu tür zorluklar ortaya çıkar. Çünkü, “**bid’atten kast olunan şey**” **dine bir şey ekleme veya çıkarma yapmak suretiyle, dindenmiş gibi gösterilen şeyler** dir.

Fakat burada şu hususun da altını çizmemiz gerekmektedir ki, bizim vurgulamağa çalıştığımız bu husus olmasaydı da her yeniliğe bid’at ismi takılmasaydı, belki de bütün bu tartışmalar olmayacak ve bu kadar ihtilâflar çıkmayacaktı. Ama meseleye sadece bir “**beyin jimnastiği**” açısından bakılırsa bu tartışmaların faydalı olduğu

söylenbilir. Fakat işin bu boyutu bir tarafa bırakılacak olursa, her iki anlayışta da aşırıya kaçmamanın ve mutedil bir yol izlemenin, en güvenilir bir yol olduğu aşıkardır. Her iki grubun da kendine göre kuvvetli delilleri olabilir, ama, herhangi bir şeyin “**kesinlikle bid'at olduğu**” nu söylemenin öyle kolay bir şey olmadığı da açık bir şekilde görülmektedir. Zira, “**daha önceden yokken sonradan meydana çıkmış bir şeyin bid'at olup olması**” tartışması bir tarafa, öyle şeyler vardır ki, **önceleri câizken sonraki devirlerde bid'at kategorisine girmiş**, hatta daha önceden bid'at olan bazı şeyler ise, “**dinsizlik ve politik bir problem**” olmaktan uzak tutulduklarında, zaman içindeki normlarla veya birtakım yeni ihtiyaçlarla zenginleştirildiklerinden dolayı o bid'atlar, **bid'at olma vasfını yitirmişlerdir**. Meselâ, **birtakım politik ihtiraslar nedeniyle tarihte yapılan bazı itikadî bid'at tariflerinin, bugün artık mezhepler tarihi kaynaklarında bilgi yığını olarak kaldığı, hatta, bazı neden ve sebeplerle, daha önceleri bid'at sayılan birtakım şeylerin zamanla bid'at vasfını kaybedip vacip olarak değerlendirildiğinin kaynaklarda yazılı olduğu veya aslında hiç de bid'at değilken ve yapılması mubah iken, ya ihtiyaç hissedilmeme veya birtakım malî sıkıntılara maruz kalma ya da daha önemli şeylere meşgul olma gibi zamanın şartlarının vermiş olduğu mecburiyetlerden ötürü “ilk devirlerde dahi yapılamayan şeyler”**, bunlara örnek olarak zikredilebilir.

Şu halde, **bid'at hususunda tüm bu söylenenler iyi değerlendirilmeli, her yenilik hakkında kesin hüküm verilmemeli, karşımıza çıkan yeniliklere dar çerçeveden bakarak onları tek bir şablona oturtmamalı, onları değişik açılardan değerlendirmeye tâbi tutmalıyız**. Çünkü “yenilik” denilen şeyler birer “salt fenomen” dirler. **Bunlar, yere, zamana, duruma, niyete, nasıl olduklarına, nasıl**

kullanıldıklarına, ne için kullanıldıklarına ve ne amaca hizmet ettiklerine göre değişiklik arz ederler. Zira, hiçbir şey, “mutlak iyi” veya “mutlak kötü” değildir. Bir şey çoğu açılardan zararlı olduğu gibi, bazı açılardan da faydalı olabilir, veya bunun tersi de geçerli olabilir. Bu husus gerek kelimeler ilminde “hüsün-kubuh” konularında, gerek fıkıh usulünde “emir-nehı” konularında ve gerekse, felsefede “finalizm” konusunda uzunca tartışmalara neden olmuş bir husustur.

Söz bu noktaya gelmişken, son olarak şu hususun da altını çizmede fayda mülâhaza etmekteyiz. Hakîkaten, insanları diğer hususlarda olduğu gibi, bid'at hususunda aydınlatma hususunda da alimlerin mesuliyeti çok büyüktür ve bu mesuliyeti onlara din yüklemiştir Çünkü, zaman geçtikçe ortaya çıkan kötülüklerin, ahlâksızlıkların ve **cehâletten meydana gelen dinden sapmaların** karşısında, ilk sorumlu tutulması gereken kesim, şüphesiz ki ilim ehli kişiler olmaktadır. Nitekim bir hadîs-i şerîfte Resûlullah : “*Her kim bir kötülüğün zuhurunu görürse onu eliyle kaldırmaya çalışsın. Buna gücü yetmiyorsa, diliyle, ona da gücü yetmiyorsa kalbiyle buğz etsin. Bu ise îmânın en zayıf noktasıdır.*”<sup>100</sup> buyurarak, yöneticilerin işi olan “el ile müdahale” den hemen sonra, “dil ile yapılan mücadele” yi emretmektedir. Dil ile yapılan mücadele ise, yalnızca ilim ehli kişilere mahsus bir iştir ve bu hadiste zikredilen “dil ile mücadele” onların bu konudaki mesuliyetini ortaya koymaktadır. Yine bir başka hadîste Resûlullah : “*Allahü Te'âlâ, ilim ehli kişilerin varlığını ortadan kaldırmayınca, kullarının arasından ilmi ortadan kaldırmaz. Hatta ilim ehli kişilerin sayısı tamamen yok derecesine indikten sonra, durum öyle bir hal alır ki, insanlar bazı cahil kişileri kendilerine*

---

<sup>100</sup> Müslim, İman, 78.

*idareci olarak tayin ederler ve onlardan dinî konularda fetvâ isterler. Onlarda bu fetvâlara ilimsiz olarak cevap verirler. Derken hem kendileri sapar, hem de etrafındakileri saptırırlar.*” buyurmaktadır.<sup>101</sup> Öyleyse, bid'atlerin karşısına dikilecek olanlar da, sadece ilim ehli kişilerdir. Onların ortadan kalkması, bid'atçilerin cesaretlenmesine fırsat verir ve bid'atlerin yayılmasına zemîn hazırlar. Bu nedenle, alimlerin omuzlarında çok ağır yük bulunmaktadır.

Kanaatimize göre, eğer bir cemiyette bid'atler yaygınlsa, sadece bu topluluk kınanamaz. Çünkü avam halkın dinî alanda bilgisi bulunmadığından dolayı, kendi yaptıkları şeylerin doğru veya yanlış olduğunu kontrol etme özellikleri bulunmayabilir. Nitekim onlar, yaptıkları şeylerin her zaman güzel olduğunu zannederler. Burada asıl kınanması gerekli olan zümre bilginlerdir. Çünkü bunlar, mensubu buldukları toplumu, başta dinî alanda olmak üzere, bütün alanlarda aydınlatmağa gücü yeten ve mükellef olan insanlardır. Lakin bu bilginlerde, insanları dinî konularda aydınlatmaz ve onlara doğru yolu göstermede öncülük etmezlerse, işte o zaman, ne kötülüklerin ne de bid'atlerin önü alınamaz. Nitekim, bir vakit **Ahmed b. Hanbel'e**, bu tür ilim erbabından söz edildiğinde, yüzünü ekşiterek şöyle demişti : *“İlim ehli geçinen bu şahıslar, ortaya koydukları bu tavırlarından dolayı er geç üzerlerine hak ettikleri belâları gelecektir. Çünkü onlar, Peygamber'in izini bırakmış, kendi ortaya koydukları şeyleri benimsemişlerdir.”* Ahmed b. Hanbel'in de işaret ettiği bu tür ilim ehli kişiler, gerçekten buldukları toplum için felâket kaynağıdır. Çünkü onlar, hem toplumun kötülüklerine göz yumarak onların helâklerine sebep olurlar, hem de ilimleriyle amel etmediklerinden dolayı, Allahü

<sup>101</sup> el-Buhârî, İlim, 34 ; Müslim, İlim, 13 ; et-Tirmîzî, İlim, 5 ; İbn Mâce, Mukaddime, 8

Te'âlâ tarafından hazırlanmış olan dünyevî ve uhrevî azapları hak ederler. Bu nevi **“ilim ehli kişilerin yaptıkları şeyler”** artık **“insanlar için ölçü olma”** vasfını yitirmiştir. Zira, ilmiyle meşhur olmuş kişiler, fazîlet erbâbı olsalar da, böyle kişilerin yaptığı bir kötülük veya bir bid'at, mubâh olamaz. Çünkü hepimizce malumdur ki, **“alimlerin ve ibadet ehli de olsa, insanların yaptıkları şeyler”** ancak **“dine uygun oldukları müddetçe”** bizim için **“hüccet”** veya **“delil”** olabilirler. Aksi takdirde, sırf bir ilim adamı yapıyor diye, dinî bir esasa dayanmayan bir hareket veya davranış, kesinlikle mubâh olamaz. Bu durum değil ki bir alim, bir Sahâbe hakkında dahi geçerlidir.

## KUR'ÂN ÖĞRETİM METOTLARI VE ÖĞRETİCİLİK VASIFLARI

Yrd. Doç. Dr. Mehmet ADIGÜZEL\*

### ÖZET

*Allah katından gönderilmiş mukaddes bir Kitap'ın öğreticisi durumunda olan bir kişi, -diğer branş sahibi eğitimcilerin yapması gerektiği gibi- kendisini mesleğine vermeli ve benimsemelidir. Ayrıca dersteki yeterliliğiyle öğrencilerine güven vermeli, kendisini ve dersini sevdirmelidir.*

*Tarafsız ve demokratik kişiliği ile öğrenciler arasında ayırım yapmamalı, her öğrenciye değer verdiğini hissettirmelidir. Ders ve notu bir baskı aracı olarak kullanmamalıdır. Öğrencilerden gelebilecek bazı olumsuz davranışlara karşı da, oldukça sabırlı, soğukkanlı ve hoşgörülü olmalıdır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Öğrenim-Öğretim, Metot, Kur'ân, Tecvîd, Ezber ve Düzgün Telaffuz.*

### ABSTRACT

#### ***The Characteristics of Teachers of Koran and Teaching Methodology***

*Any one who undertakes the teaching of Koran should devote himself to his profession.*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

*Her/ His students must have confidence on him and sympathize themselves with their teacher. As a teacher he / she must never discriminate the students, who, in turn, should feel respect for him and have self-confidence. He / she should never use the assessment and evaluation of the exam as a means of oppression on the students. As a teacher, he / she should be patient, cold blooded and tolerant towards the unfavourable or unpleasant attitude or behaviour which may occasionally demonstrated by the students.*

**Key Words:** *Learning and Teaching, Koran, Tajvid, Learning by Heart and Proper Pronunciation.*

Mübârek Kitabımız Kur'ân-ı Kerim, Peygamberimiz (s.a.v.)'e 23 sene içerisinde vahyolunmuş ve mütevâtir kıraatlerle bize ulaşmıştır. O, Peygamber'den işitildiği gibi, o günden bu güne kadar, Müslümanlar arasında, büyük bir arzu ve iştiyakla okunmuş ve okutula gelmiş mukaddes bir kitaptır. Binaenaleyh Allah'ın kullarına en büyük yardım ve lütfu, onlara, kıyamete kadar doğru yolu gösterecek ve yanlış yollardan sakındıracak, böylesi mübârek bir kitabı göndermiş olmasıdır.

Kur'ân, her inananı kendisini öğrenmeye ve okumaya davet etmektedir (Alak, 1). İşte bunun içindir ki, her mü'min ve mü'mineye, *Kur'ân-ı Kerîm*'i öğrenmek ve başkalarına da öğretmek farz-ı kifâyedir. Bundan dolayı alimler, *Kur'ân* öğretimini amellerin en faziletlisi olarak kabul etmişlerdir<sup>1</sup>.

Nitekim tabi'ân'un büyüklerinden ve kıraat imamı Âsım'ın da

---

<sup>1</sup> Kurtubî, *et-Tezkâr*, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986, s. 111.

hocası olan Abdurrahman es-Sülemî'nin, Hz. Osman (ra)'dan rivayet ettiği bir hadisi şerifte Resûlullah (as), *Kur'ân*'ı öğrenen ve öğretmenin değerini şu şekilde müjdeler: “Sizin en hayırlınız *Kur'ân*'ı öğrenen ve öğretendir”<sup>2</sup>. Abdurrahman es-Sülemî, mezkûr hadise işaretlerle: “Beni, Kûfe camiinde (*Kur'ân* okutmak için) oturtan şu hadistir” buyurmuşlar ve Hz. Osman'ın hilâfeti zamanından Haccac b. Yusuf'un Kûfe valisi olduğu zamana kadar, kırk beş yıl, insanlara *Kur'ân-ı Kerîm* öğretmekle meşgul olmuşlardır<sup>3</sup>. es-Sülemî, ayrıca Hz. Hasan ve Hüseyin (ra)'e de *Kur'ân* öğretmiştir<sup>4</sup>. Kuşkusuz Allah katından gönderilmiş ulvî bir kitabın öğrenim ve öğretiminde esas olan ihlâs, samimiyet ve sebatır.

### 1. GENEL ÖĞRETİM METOTLARI

**Metot:** Herhangi bir amaca ulaşmak için, bir şeyi bazı ilkelere ve belli bir düzene göre söyleme, yapma tarzı, usûl. Yine metot; bir sorunu çözmek, bir deneyi sonuçlandırmak, bir konuyu öğrenmek ya da öğretmek gibi amaçlara ulaşmak için, bilinçli olarak seçilen ve izlenen düzenli yol<sup>5</sup>. Ayrıca metot, “Bir amaca varmak için takip edilen, doğruluğu ve başarısı denenmiş en kısa ve en emin yol, hareket ve iş tutma tarzı”<sup>6</sup> şeklinde de tanımlanmaktadır. Yine metot, bir gayeye ulaşmak, ya da bir teşebbüsü başarıya ulaştırabilmek için, şuurlu ve dikkatli seçilmiş, yol ve vasıtalarıdır. Kısaca metot; doğru bir

<sup>2</sup> Buhârî, *Sahîh*, 21 (VI/108). Aynı yerde bir başka rivayet daha vardır: “Sizin en erdemli ve faziletliniz *Kur'ân*'ı öğrenen ve öğretendir”; Ebû Davud, *Sünen*, I/460. no: 1452.; Bedrüddin el-Aynî, *Umdetü'l-Kari fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz., XX/42.

<sup>3</sup> el-Aynî, *a.g.e.* XX/43- 44; Kurtubî, *et-Tezkâr*, s. 110.

<sup>4</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Dâru'l-Fikr, Mısır, tsz., I/3.

<sup>5</sup> *Meydan-Larousse (Büyük Lûgat ve Ansiklopedi)*, Meydan Yayınevi, İstanbul, VIII/682.; Oğuzkan, A. Ferhan, *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1981 s. 168.

<sup>6</sup> Büyükkaragöz, S. Savaş ve Çivi, Cuma, *Genel Öğretim Metotları*, Öz Eğitim Yay., İstanbul, 1996, s. 33.

sonuca ve hedefe varılması için, izlenmesi gereken kaide ve kurallardır.

Bu genel bilgiler ışığında, *Kur'ân-ı Kerîm* öğretiminin metotlarını kısaca şu başlıklar altında işleyebiliriz:

**1.1. Özel Öğretim Metodu :** Genel öğretim metotları içerisinde Dini Bilimlerin öğretimine tahsis edilmiş bir metot olarak düşünülmektedir.<sup>7</sup> Daha çok Kur'ân-ı Kerim ve Arapça dersleri gibi meslekî derslerde uygulanabilen bir metottur.

Kur'ân Öğretiminde Harflerin Tanıtımı ve Yüzüne Okuma : Öğretmen veya öğretim elemanı gireceği sınıfta, öğrenmeye yeni başlayan bir öğrenci grubu ile karşı karşıya ise, öncelikle onlara Arap alfabesini -bu hususta Arapça öğretmen öğretim elemanları ile de işbirliği yaparak- tahtaya tek-tek yazıp tanıtmalıdır. Daha sonra da, öğrencilerin seviyesine uygun bir program içerisinde yazılmış, piyasada mevcut bir Elif-Bâ cüzünü, kolaydan zora doğru, baştan sona her öğrenciye ayrı-ayrı okutarak takip etmelidir. Aksi halde öğretmen veya öğretim elemanı, öğrencilerin derse hazır oluş seviyesini dikkate almadan<sup>8</sup>, yüksek düzeyde ve seviyelerini aşan bir programı öğretmeye kalkışırsa sonu hüsrana olur.

Eğer öğretmen veya öğretim elemanının karşısında, *Kur'ân* okumasını bilen bir öğrenci grubu varsa, o takdirde, *Kur'ân-ı Kerîm*'den önceden seçilecek bir veya birkaç sûreyi, yüzünden ayrı-ayrı her öğrenciye tecvîd kurallarına uygun bir biçimde okutması,

---

<sup>7</sup> Öcal, Mustafa, *Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1990, s. 230.

<sup>8</sup> Bkz. İbn Cema'a, Bedrüddin, Sa'dullah, *Tezkiretü's-Sâmi'* (çev. M. Şevki Aydın), Marifet Yay., İstanbul, 1998, s.78; Başaran, İbrahim Ethem, *Eğitim Psikolojisi*, Kadioğlu Matbaası, Ankara, 1994, s. 248.

hatta ders hocasının, temsîli olarak birkaç ayet veya sayfayı tekrar-tekrar okuması, aynı şekilde onların da okumasını sağlaması, yeri geldiğinde de her defasında tashih etmesi daha uygun olur.

Öğretim elemanı, öğrenciler yüzüne okurken o esnada metinde geçen ve onların uygulayamadıkları tecvîd kaidelerini, önce onlara sormalı, cevaplayamadıkları takdirde, öğrencilerin seviyesine inerek, onların anlayabileceği bir ifade tarzı ile ve örneklerle tahtayı da kullanarak anlatmalıdır. Sonra da bahse konu kaideler, görsel ve işitsel bir biçimde, bizzat hoca tarafından (dudak talimine de dikkat çekilerek) telâffuz edilip seslendirilmelidir. Nitekim çağdaş bir eğitimcinin de ifade ettiği gibi, “Bir öğretici, eğitim-öğretim sürecinde ve görsel metotla öğrencilerin ne kadar fazla sayıda görme ve işitme duyusuna yönelirse, o oranda etkili bir öğretim sağlamış olur”<sup>9</sup>.

Şu hususu da belirtmek gerekir ki, öğretmen veya öğretim elemanının, eğitim ve öğretimde zaman ayarlaması yapması da, son derece önem arz eder. Çağdaş eğitimcilerin; “Verilecek bilginin ve söylenecek sözün dikkatin dağılmayacağı bir süre içinde, gayet kısa ve özlü olması kadar, dinleyicilerin, muhatapların öğrenmeye ve dinlemeye istekli olup olmadığını da göz önünde bulundurması gerekir”<sup>10</sup> ifadesi de bu doğrultudadır. O nedenle öğretmen veya öğretim elemanı, dersi ne bıktırarak kadar uzatmalı, ne de ihmal edecek kadar kısa kesmelidir<sup>11</sup>. Tabî ki öğreticinin vereceği bu dersin faydalı olabilmesi için; önceden hazırlanan plân ve program

<sup>9</sup> Küçükahmet, Leyla, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Özkan Matbaacılık Sanayi, Ankara, 1995, s. 21.

<sup>10</sup> Bayraktar, M. Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen/Öğrenci Münasebetleri*, M.Ü. İlh. Fak. Vak. Yay., nu: 6, s. 60 vd.

<sup>11</sup> Bkz. İbn Cema'a, s. 69; Çelebi, Ahmet, *Eğitim-Öğretim Tarihi* (çev. Ali Yardım), Damla Yayınevi, İstanbul, 1983., s. 262 vd.

çerçevesindeki zaman dilimi içerisinde olmalı, neticede öğrencilerin, o dersi algılama süreci dikkate alınmalıdır.

**1.2. Tedricîlik Metodu :** Elbette ki bir eğiticinin bilmesi ve izlemesi gereken metotların başında, tedricilik metodu gelmektedir. O nedenle bir öğretmen veya öğretim elemanının, okunan ayetlerde geçen bir çok tecvîd kaidesini veya uzunca bir ezberi, öğrencilere bir anda vermesi, psikolojik ve pedagojik prensiplere aykırıdır.

Tecrübe ile biliyoruz ki bilgiyi, zamana yaymaksızın bir anda vermek; zihinlere iyice yerleşip kavranılması zor olduğu gibi, öğrencileri de bıktırır. Bunun en güzel örneğini, tedrici metodun uygulandığı Sahabe Tabîîn ve sonraki dönemlerde görüyoruz. Bununla ilgili birkaç misâl vermek gerekirse; Ebu Abdirrahman es-Sülemî, hocası İbn Mes'ud (r.a.)'dan bildirdiğine göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) Kur'ân'ı, arkadaşları Hz. İbn Mes'ud, Osman ve Ubey b. Kâ'b (Allah kendilerinden razı olsun)'a onar ayet onar ayet öğretmiş, onların da bu ayetlerin, ilim ve amel yönünden ihtiva ettiği tüm hükümleri, iyice anlamadan ve orada istenilen şeyi nefislerinde tatbik etmeden diğer on ayete geçmedikleri rivayet edilmiştir<sup>12</sup>. Sahabeden Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63) de, talebelerine günde sadece beşer ayet beşer ayet öğretmiştir. Bu yöntemin, Hz. Ömer (r.a.) tarafından belirlendiği ve kendisinden sonra da devam ettiği bildirilmiştir<sup>13</sup>. İsmâil b. Ebî Hâlid'in nakline göre, Tabîînin büyüklerinden olan Ebû Abdirrahman es-Sülemî Kur'ân'ı, talebelerine

<sup>12</sup> Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Mısır, tsz., s.48; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü's-Sekafiyye, Beyrut, 1973, II/176.

<sup>13</sup> Söylemez, M. .Mahfuz, "İslâmın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. 5, sayı 13 (Mayıs-Ağustos 2002), s. 65, 67.

beşer ayet beşer ayet şeklinde öğretmiştir<sup>14</sup>. Yine Ebû Bekr b. Ayyâş, hocası Âsım'dan rivayetine göre Yahyâ b. Vessâb (ö. 103/721) Kur'ân'ı, Ubeyd b. Nudeyl'den birer ayet birer ayet öğrenmiştir<sup>15</sup>.

Bu ve benzer rivayetler bize gösteriyor ki, Kur'ân ve onun ihtiva ettiği hükümler, bidayette azar azar ve tedricen öğretilmiştir. Nitekim bilginin, bir anda verilmesini sakıncalı gören çağdaş eğitimciler de, "Bilginin bir anda ve çok verilmesi öğrenciyi, iyice düşünüp kavramadan kabule zorlayacağını, buna karşılık kolaydan zora, somuttan soyuta doğru gidilerek, tedricen verilen ve az olan bilginin ise, öğrenci tarafından hem kolay tekrar edileceğini, hem de üzerinde uzun uzun düşünerek daha iyi anlayacağını"<sup>16</sup> söylemişlerdir.

**1.3. Egzersiz ve Tekrar Metodu :** İlgililerin de bildiği gibi, *Kur'ân*'ı en doğru ve düzeltilmiş harflerle okumanın yolu, harf ve kelimeleri tecvîd kurallarına uygun bir tarzda, bıkmadan öğrencilere çok-çok tekrar etmek, öğrenmede takip edilecek en güzel bir yoldur. Buna göre öğretici, öğrencilerden öğrendiklerini aralarında sık sık tekrar etmelerini istemelidir. Zira bu tekrar, konuyu veya ezberi zihinlerine yerleştirip kökleştirir<sup>17</sup>.

Bu metot zor ve yorucu olmasına rağmen, Kur'ân öğretiminde faydalı yöntemlerden biridir. Buna göre yüzüne okutulacak bölümün veya verilecek ezberin, önce hoca tarafından birkaç kez okunması, daha sonra söz konusu ezber veya yüzüne okunacak kısmın öğrencilere, tek-tek yüzünden okutup tekrar ettirilmesi, hatta bu

---

<sup>14</sup> Zehebî, s. 47.

<sup>15</sup> Zehebî, s. 51.

<sup>16</sup> Bkz. Aydın, M. Şevki, "İbn Cema'a'ya Göre Öğretme'nin Görev ve Nitelikleri", *E.Ü. İlh. Fak. Dergisi*, sayı 8 (1992), s. 220.; Bayraktar, s. 64, 65, 190 vd.

<sup>17</sup> İbn Cema'a, s. 80.

ezberin daha iyi kavranılması için onlara, televizyon, video veya bilgisayardan izletilmesi, o esnada talebelerin yüzüne takip etmelerinin sağlanması yerinde olur. Ayrıca sadece kulaktan dinlenebilen cihazlardan da istifade edilebilir.

**1.4. Münakaşa, Münazara, Tartışma Metodu :** Bunun amacı; örneğin hocanın sırayla öğrencilere ödev olarak vereceği tecvîd konuları, ya da bir veya birkaç ayetteki tecvîdlerin tespiti ve uygulanışıyla ilgili bilgiyi toplayıp, karşılıklı müzakere ve münazara yapmak suretiyle öğrencilere bilgi kazandırmaktır. Bu metod, öğrencileri tecvîd konuları üzerinde inceleme ve araştırma yapmaya, kendi imkânları ölçüsünde elde mevcut vasıtalarla (kitap, teyp, bilgi sayar vs. gibi) öğrenmeye yönelttiği gibi onları, tecvîdde anlaşılması zor konular üzerinde detaylı düşünmeye ve aralarında müzakere etmeye de yöneltir.

Neticede bu metotla çalışan öğrenciler, ödev olarak verilen konu hakkında öğrendiklerini sınıfta söylerler. Öğreticinin nezaretinde, edindikleri bilgilerin leh ve aleyhinde, kendi aralarında tartışır, müzakere ve münakaşa ederler<sup>18</sup>. Gerekirse bu tartışmaya öğretmen veya öğretim elemanı da katılır, gerekli açıklama ve düzeltmelerde bulunur. Dersin sonunda, ödev olarak verilen ayetlerde geçen tecvîd kaideleri ile alakalı temel bilgiler, böylece tespit edilmiş ve öğrenilmiş olur.

Derslerinde, söz konusu olan metodu uygulayan öğretici, öğrencilerini iyi yetiştirmiş, böylece hem kendisinin hem de onların bilgisini artırmış olur. Neticede uygulanan bu metotla talebelerin, aktif bir şekilde derse iştirak etmeleri ve önceden hazırlıklı gelmeleri de

---

<sup>18</sup> Aydın, M. Şevki, s . 220.

sağlanmış olur<sup>19</sup>.

**1.5. Takrîr Metodu:** Anlatılacak konuların yeterince açık olamayan, öğrencilerce rahatlıkla ve kolaylıkla anlaşılacak kısımlarının izahının yapılarak açıklığa kavuşturulmasıdır<sup>20</sup>. (Örneğin, Kıraatte idğam konusunun misâllerle izahının yapılması gibi). Binaenaleyh bu metot; öğretmen veya öğretim elemanının bir konuya ilişkin bilgileri, karşısında pasif bir şekilde oturarak dinleyen öğrencilere iletmesi biçiminde uygulanan bir öğretim metodudur.

Bu metot eskiden çok kullanıldığı halde günümüzde, öğrencilerin pasif olarak oturmalarına neden olduğu, onlara düşüncelerini açıklama ve soru sorma fırsatı vermediği için, sıkıcı ve en etkisiz bir metot olarak kabul edilmekle beraber<sup>21</sup>, yine de günümüzde özellikle de yüksek öğretim başta olmak üzere İmam-Hatip okullarında geniş ölçüde kullanılan bir metot olan takrîr (ifade, beyan etme, anlatma), işlenecek konuların özellik ve zorluk derecesine göre algılama süreci de dikkate alınarak, öğrencilerce anlaşılır bir ifade ile izah edilirse yararlı olabileceği belirtilmiştir. Söz konusu metot; öğreticinin daha önce yazılmış kitap, yazı ve görüşlerden faydalanarak sınıfta etraflıca açıklama yapması, beyan etmesi, bilinmeyenleri ortaya koyması ve ispat etmesi gibi manalar taşır. Dolayısıyla hocanın, dersi anlatması veya Kur'ân'dan bir parça okuması talebenin dinlemesi şeklinde olur ki bu, pasif bir yöntemdir. Kıraatte buna "istimâ" (yani şeyhlerin lisanından dinleyerek öğrenme)<sup>22</sup> yöntemi denir.

<sup>19</sup> Bkz. Bayraktar, s. 197 vd.

<sup>20</sup> Öcal, s. 241.

<sup>21</sup> Büyükkaragöz ve Çivi, s. 75 vd.

<sup>22</sup> Aliyyü'l-Kari, Zekerıyya el-Ensarı, *el-Minahü'l-Fikriyye alâ Metni'l-Cezeriyye*, Mısır,

**1.6. Soru-Cevap Metodu :** Çoğu zaman soru-cevap metodu, eğitimde sıkça başvurulması gereken genel öğretim metotlarından biridir. Bu metot, Kur’ân derslerinde uygulanabildiği gibi, “Hemen her derste uygulanabilen faydalı ve yetiştirici bir usul”<sup>23</sup> olduğu bildirilmiştir. Daha önce de izah edildiği üzere, bu metotla, bir yandan öğrencinin bilgisi kontrol edilirken, öte yandan bu usülle onun, düşünce kabiliyeti de geliştirilir<sup>24</sup>.

Bu metot, anlatma metodunun sıkıcılığını gidermek ve öğretimi daha etkili bir şekilde gerçekleştirmek isteğine dayalı olarak geliştirilmiştir. Anlatma metodundan sonra eğitimde en çok kullanılan bir öğretim metodu olan soru-cevap, eğitim kavramında meydana gelen çağdaş değişmelere rağmen, öğretimdeki önemini hala korumaktadır. Bu bağlamda öğretici konuyu, yalnız kendisi anlatmakla kalmamalı, öğrencilerini de derse aktif olarak katmalıdır. Bu anlamda öğrencilere, soru sormaları için fırsatlar oluşturmalarıdır<sup>25</sup>. Uygulanan bu metot, eğitimde tekrar ve pekiştirmeyi sağlar. Öğretici, örneğin yeni bir tecvîd konusunu anlatmaya veya bir sureyi ezberletmeye başlamadan önce, bir evvelki ezberi veya tecvid konusunu sorularla öğrencilere tekrarlatmalıdır<sup>26</sup>. Böylece öğrenme pekiştirilmiş olur. Söz konusu metodun bundan başka yararları da mevcuttur. Örneğin, anlatma kabiliyetinin geliştirilmesi gibi.

Şu husus açıkça bilinmelidir ki, eğitimde izlenmesi gereken ve

---

1890, s. 30.

<sup>23</sup> Bkz. Dodurgalı, Abdurrahman, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*, M. Ü. İlh. Fak. Vak. Yay., nu:165. İstanbul, 1999, s. 290; Bilgin, Beyza, *Din Eğitimi*, Akid Yay., Ankara 1991, s. 120.

<sup>24</sup> Bkz. Aydın, Mehmet Zeki, *Din Öğretiminde Yöntemler ve Buldurma Yöntemi*, Karakoç Yay., Ankara, 1998, s.140,141; Küçükahmet, Leyla, s. 42, 43.

<sup>25</sup> Aydın, M. Şevki, s. 220.

<sup>26</sup> Bkz. İbn Cema’a, s. 79.

tasarlanan metotlar, nitelikli öğretici olmadan kendi başına bir işe yaramadığı gibi, öğretimi, belli usûl ve prensiplere dayandırmadan, öğrencilerini eğitmeye kalkışan bir öğretmen veya öğretim elemanı da, müspet bir sonuca ulaşamaz. O nedenle öğretmen veya öğretim elemanının, mesleğini icrada yararlanabileceği teknikleri, usûlleri ve izlenecek metotları, hatta dersi nasıl anlatacağını bilmesi, kısaca pedagojik formasyona sahip olması gerekir<sup>27</sup>.

Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da şudur: Öğretici her şeyden önce öğrencilerine değer verip kişiliklerine saygı göstermelidir. Öğrenci dersle ilgili bir soru sorarsa, takdir ve teşvik edilmeli, asla tahkir edilmemelidir. Aksine öğrenciye, medenî bir cesaretle soru sorma alışkanlığı kazandırılmalıdır<sup>28</sup>.

Neticede soru sorma alışkanlığını kazanan öğrenci, derste işlenmekte olan konu hakkında, anlamadığı hususları hocasına sormalı o da, somut örneklerle meseleyi detaylı anlatmalıdır. Böylece öğretici, öğrenciye sebep-sonuç ilişkilerini bildirerek onun, daha net, daha kolay yorum yapmasına ve konuyu iyice kavranmasına yardımcı olmalıdır<sup>29</sup>. Meselâ, “ihfâ” yapılırken dil ucu, neden boşta bırakılmalı?. “İklâb” yapılırken, iki dudak neden kapatılmalı?. Bazen bir kelimeyi takip eden ikinci kelimenin baş harfinde neden ses vurgusu yapılmalı?. “Revm” yapılırken neden kasr veçhiyle yapılmalı? vs. gibi, öğrenci tarafından sorulması muhtemel bu sualler, öğrencilerin anlayabileceği bir ifade tarzıyla, görsel ve işitsel bir biçimde anlatılıp telâffuz edilmelidir.

---

<sup>27</sup> İbn Cema'a, s. 74 vd.

<sup>28</sup> İbn Cema'a, s.86.; Aydın, M. Şevki, s. 222.

<sup>29</sup> Aydın, M. Şevki, s. 220.

### **1.7. Grupla Çalışma / Derse Birlikte Katılma Metodu :**

Bunun için öğretmen veya öğretim elemanı, sınıftaki öğrencileri bilgi-beceri ve kabiliyetlerine göre gruplandırmalı, ileride “Seviye ve Hazır Bulunuş Düzeyi” başlığı altında da izah edileceği gibi, seviyelerine uygun bir program uygulamalıdır<sup>30</sup>. Gruplara ayrılan her öğrenciyle ayrı-ayrı ilgilenmeli, derse katılmalarını temin etmelidir. Gerekirse onların ilgisini çekecek koro çalışmalarına da başvurmalıdır. Bu yolla da, bir öğrencinin telaffuz edemediği veya yanlış okuduğu harfleri, hocadan veya başkalarından duyarak doğru öğrenmesi, ve aktif bir şekilde derse katılması sağlanmış olur.

## **2. GENEL ÖĞRETİM METODLARI AÇISINDAN KUR’AN ÖĞRETİMİ VE ÖĞRETİCİSİNDE ARANMASI GEREKEN NİTELİKLER**

Öğretmen ya da öğretim elemanı her şeyden önce bir eğitimcidir ve eğitim-öğretimin temel unsurudur<sup>31</sup>. O nedenle Öğrencisini terbiye ederek, ona belli bilgiler öğreterek, belli maharetleri, davranış ve tavırları kazandırarak ve şahsiyetinin gelişmesine yardımcı olarak. öğrencisini hayat ve topluma hazırlayacaktır. Bu durumda öğreticilik bir kabiliyet, maharet, bilgi ve sanat işidir. Öğretmen veya öğretim elemanı da bir sanatkârdır. Onun eseri de, yetiştirdiği öğrencisidir. Bundan dolayı öğreticilik mesleği, belli bir eğitim-öğretim kademesinden geçmeyi, pedagojik formasyonu (yani, öğretmenlik bilgisi ve eğitimini) gerektirir. O nedenle tek başına mesleki bilgilerin yeterli olamayacağı belki, bilgi ile eğitim-öğretim tekniğinin birleştirilmesi gerektiği hususu, kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

---

<sup>30</sup> Çelebi, s. 389; Aydın, M. Şevki., s. 219.

<sup>31</sup> İbn Cema’a, s. 62, 63.

Örneğin pedagojik formasyonu olan bir öğretmen veya öğretim elemanı öğrencilere nasıl yaklaşacağını, onlara neleri, ne zaman, nerede ve nasıl vereceğini bilir<sup>32</sup>.

Öğretmenlik mesleğinin genel tanımını yaptıktan sonra, şimdi de Kur'ân öğretmeni veya öğretim elemanında aranması gereken vasıfları açıklamaya çalışalım:

- 1-Hamele-i Kur'an ve Ehl-i Kur'an olması.
- 2-Pedagojik formasyona sahip olması.
- 3-Allah (c.c)'ın rızasını kazanmaya niyetli olması.
- 4-İhlâslı ve gösterişten uzak olması.
- 5-Mal-mülk, riyaset gibi dünyevî maksatlar gütmemiş olması.
- 6-Güzel ahlak sahibi ve adil olması.
- 7-Öğrencilere şefkatle yaklaşması.
- 8-Öğrencilere bol bol nasihat vermesi, irşat etmesi ve onlar hakkında hayır dilemesi.
- 9-Öğrencilere karşı mütevazı olması.
- 10-Öğrenci okutmaya haris ve istekli olması<sup>33</sup> gibi vasıflar yanında, Allah'tan korkan, tecrübeli, bilgili, kemâl ve takva sahibi, meslek sevgisi ile dolu, feraset ve vakar sahibi, merhametli, affedici ve sabırlı olmasıdır<sup>34</sup>. Ayrıca Kur'ân harflerini mahreç ve tecvîd üzere,

<sup>32</sup> Çelebi, s. 208 vd.; Öcal, s. 47.; Aydın, M.Şevki., s. 218.

<sup>33</sup> en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *et-Tibyân fî Âdâbı Hameleti'l-Kur'ân*, Müessesetü't-Takvîmi'l-İslâmî, Beyrut, 1986, s. 26 vd.; İbn Cema'a, s. 60.

<sup>34</sup> Bkz. ez-Zernûcî, İmam Burhanüddin, *Ta'lîmü'l-Müteallim* (çev. Y.Vehbi Yavuz), II. bs., İlim ve Kültür Yay., Bursa, tsz., s. 60 vd.; Çelebî, s.260 vd.; Bayraktar, s. 137 vd.; Çelik,

güzel ve düzgün okumalıdır. Bu vasıfları taşıyan Kur'ân öğreticisi, bir öğretmen olduğunu düşünmeli, kendisini bu mesleğe vermeli ve benimsemelidir.

İyi bir öğretmen veya öğretim elemanı, dersteki yeterliliğiyle öğrencilerine güven vermeli, kendisini ve dersini sevdirmelidir. Onun, öğrencilerin her birine sevgi ve şefkatle yaklaşması; hatta bir eğitim-öğretim disiplini içerisinde, asık surat olmaktan kaçınması, gönül alıcı ve öğrencilerin hoşuna gidecek sözler söylemelidir<sup>35</sup>. Böylece Mübarek Kitabımız *Kur'ân-ı Kerîm*'i öğretecek bir tavır ve vakar içerisinde, o dersin gerçek bir öğreticisi olduğunu göstermelidir. Şu halde öğretmen veya öğretim elemanı, öğrencilerine karşı merhametli ve sevecen olduğu gibi, onlardan gelecek bazı olumsuz davranışlara karşı da, oldukça sabırlı, soğukkanlı ve hoşgörülü olmalıdır. Ayrıca dersi ve notu, öğrencilere karşı bir baskı aracı olarak kullanmamalıdır. Aksi halde öğretici, öğrencilere dersi sevdirmek yerine, onlarda derse karşı, sonradan telafisi güç bir nefret uyandırmış olur. Kısaca öğretici, onlar hakkında iyilik düşünmeli haset gibi kötü duygulardan kendisini arındırmalıdır. Bunun için sempatik, güler yüzlü, ağırbaşlı, dürüst ve güvenilir bir kişiliğe sahip olmalıdır. Öğrencilerle kesinlikle alay etmemeli, onlara eşit muamele etmeli ve aralarında ayırım yapmamalıdır<sup>36</sup>.

Hoşgörü sahibi bir öğretmen veya öğretim elemanı, her haliyle

---

Abbas, *Din Eğitimimize Tarihsel Yaklaşım*, EKEV Yay., Erzurum 2001, s. 113 vd.

<sup>35</sup> el-Kabisî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *İslâm'da Öğretmen ve Öğrenci Münasebetlerine Dair Geniş Risale* (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tsz., s. 30; İbn Cema'a, s. 87; Çetin, Abdurrahman, "Kur'an Öğretiminde Metot", *Din Öğretimi Dergisi*, sayı 18 ( Mart, 1989), s. 18 vd.

<sup>36</sup> İbn Sahnun, *Eğitim ve Öğretimin Esasları* (çev. M. Faruk Bayraktar), M.Ü. İlh. Fak. Vak. Yay., İstanbul, 1996., s.43; Çelebi, s.263, 283; Mehmet Dağ ve Hifzurrahman Raşit Öymen, *İslâm Eğitim Tarihi*, M.E.B. Yay., Ankara, 1974, s. 224 vd.

onlara örnek olmalı, ayrıca kılık kıyafeti de temiz ve düzgün olmalıdır<sup>37</sup>. Öğretici, her öğrencisine değer verdiğini onlara hissettirmeli, öğrencilerin en küçük başarısını takdir etmelidir<sup>38</sup>. Öğretim elemanı, sınıfındaki öğrencilerin derse dair fikir, düşünce, kanaat ve davranışlarını da dikkate alarak katılımcı bir ortamda dersini işlemelidir. Kısaca öğrencilerle diyalog içerisinde, hoşgörüyü dayalı bir ortam sağlaması, iletişim açısından önemlidir<sup>39</sup>.

Hoşgörü sahibi öğretmen veya öğretim elemanı; mesleğini seven<sup>40</sup>, tarafsız, çağdaş, ön yargılı olmayan, anlayışlı, açık fikirli olan şahsiyettir. İyi bir öğretmen veya öğretim elemanı; sınıfındaki her öğrencinin, bireysel farklılıklarını bilmeye çalışan, tatlı sert olan, öğrencisine kesinlikle dayak atmayan, tehdit etmeyen, zamanını iyi kullanan, öğrenciyi objektif olarak değerlendiren öğretmendir. Yine hoşgörü sahibi öğretmen veya öğretim elemanı, derste öğrencilerin fikirlerini rahatça söylemelerine imkân veren, kendi fikirlerini zorla empoze etmeyen, öğrencisiyle yakından ilgilenen, kendi ailevi ve kişisel sorunlarını öğrenciye yansıtmayan, hem ders içinde hem ders dışında öğrencisiyle iyi iletişim kuran, öğrencinin geldiği çevreyi bilen, onun ailesine kadar ulaşabilen öğretmendir<sup>41</sup>.

## 2.1. Derste Öğretici ve Öğrenci Etkinliği

Öğretmen veya öğretim elemanının nitelikleri başlığı altında belirtilen özelliklere sahip bir öğretmenin yönetimindeki sınıfta, etkinlik ve sorumluluk, üyeler arasında dağılmıştır. Öğretmen, grubun

<sup>37</sup> İbn Cema'a, s. 64; Aydın, M. Şevki, s. 227.

<sup>38</sup> Çetin, s.18, 19.

<sup>39</sup> Dodurgalı, s. 238 vd.

<sup>40</sup> İbn Sahnun, s. 52 vd.

<sup>41</sup> Büyükkaragöz ve Çivi, s. 6; Aydın, M. Şevki., s. 221, 222.

bir üyesi olarak davranır. Başarı ve başarısızlık ortaklaşa paylaşılır. Ayrıca öğretmenin öğrencilerine güven verici tutumu, onların birbirine sevgi ve saygı duymalarına, iyilik ve güzellikte yarışmalarına yardım eder<sup>42</sup>.

Öğretici ve öğrenci arasındaki karşılıklı itimat, sevgi ve saygı esasına dayanan münasebet; hemen her seviyedeki öğrencinin, eğitim-öğretimde başarıya ulaşabilmesi için, asgari şart olmalıdır. Bu bakımdan öğretici, sınıfında bu bağın kopmamasına son derece dikkat etmelidir. Binaenaleyh etkili bir eğitim-öğretimin sağlanması için öğretici, öğrencilerle iyi iletişim kurmalı, onları çok iyi tanımalı, onlara isimleriyle hitap etmeli, onların sosyo-kültürel kökenlerini, çevrelerini ve ekonomik şartlarını çok iyi bilmelidir<sup>43</sup>. Yine bir öğretmenin yapması gereken en önemli iş, sesini gereğinden fazla yükseltmemeli, tane tane düzenli aralıklarla konuşmalı öğrencilerin kendisini en iyi şekilde dinlemelerini sağlamalıdır. Buna göre dersi, gereğinden fazla uzatmamalı ve dikkatlerin dağılmayacağı bir zamana sığdırmalıdır<sup>44</sup>.

Şu hususu da önemle belirtelim ki, her ders yılı başında, ilgili öğretmenler kurulu veya bilim dalı kurulu toplantılarında, *Kur'ân-ı Kerîm* ders programı; konular, amaçlar, *Kur'ân* öğretimi ile ilgili açıklamalar, sınıf içindeki davranışlar, örnek ders işlenişi ve değerlendirmelerle alakalı müzakere ve danışmalar yapıp gerekli kararlar alınmalı ve görüş birliği içerisinde alınan kararlara, öğretmenler veya öğretim elemanları harfiyen uymalıdır.

---

<sup>42</sup> İbn Cema'a, s. 84, 85; Büyükkaragöz ve Çivi, a.y.

<sup>43</sup> İbn Cema'a, s. 84.

<sup>44</sup> İbn Cema'a, s. 69, 70.; Aydın, M.Şevki, s. 220 vd.

Öğretmen veya öğretim elemanının, *Kur'ân* dersinde verimli olabilmesi için, daha önce alınan kararlar çerçevesinde, gerekli hazırlık ve plânını<sup>45</sup> yaparak derse öyle girmelidir. Tespit edilen amaç doğrultusunda dersi işlemeli, tasarlanan amaca ulaştıracak bilgi ve becerileri, öğrencilerine kazandırıp kazandırmadığını sürekli gözlemeli, varsa eksikleri kısa zamanda telafi etmelidir. Her hâlükârda öğretmenin veya öğretim elemanının başarısı, *Kur'ân*'ı henüz öğrenme durumunda olan gencin buna hazır yani istekli olması gerekir. Aksi halde öğreticinin tek taraflı iyi niyetli girişimleri sonuçsuz kalır.

Öğretmen veya öğretim elemanı, kendisini sürekli olarak yenilemelidir. İlim ve kültürünü artırmalıdır. Zira öğrencilerde saygı uyandırmanın temelinde öğretmenin geniş bilgi ve kültüre sahip olması yatar. Kendini yetiştirmeyen başkalarını da yetiştiremez. O nedenle öğretmen, devamlı olarak okuma, öğrenme gayreti içinde olmalıdır. Zira “kişi okuduğu, öğrendiği sürece alimdir...”<sup>46</sup>.

Öğreticinin mesleğinde başarılı olmasını sağlayan bir diğer husus da metodudur. Bu itibarla metodunu her yıl yeniden gözden geçirmelidir. Gerektiğinde, bu konuda öğrencilerin görüşünü de almalı<sup>47</sup>, dersini önceden plânladığı zamana sığacak şekilde işlemeli, gerekirse tahtayı da kullanarak, aynı anda göze ve kulağa hitap etmelidir. Öğrencilerin de dikkati çekilerek, tümünün aktif bir şekilde derse katılımları sağlanmalıdır.

Teçrübe ile bilinen bir gerçek daha var ki, öğrenci-öğretici

---

<sup>45</sup> Makalemizi daha fazla uzatmamak için bir taslak plân sunamıyoruz.

<sup>46</sup> Bkz. İbn Cema'a, s. 61 vd.; Bayraktar, s. 186 vd.

<sup>47</sup> Çetin, s. 20.

ilişkilerinde; öğrenciye iyi niyet ve dostça yapılan ihtarlar, olumlu sonuç vermektedir. Neticede öğrenci, dostça yapılan bu uyarı ve yönlendirmeler karşısında, hatasını anlamakta ve çalışmaya daha da teşvik olmaktadır. Buna karşılık yersiz azarlamalar ve alay etmeler, onur kırmakta ve öğrenmede olumsuz bir tesir yapmaktadır. İyi bir eğitim-öğretim için, öğreticilik görevini yüklenmiş kişilerin, zikredilen olumsuz davranışlardan son derece sakınmaları gerekir.

## 2.2. Seviye ve Hazır Bulunuş Düzeyi

*Kur'ân-ı Kerîm* dersini okutmaya talip öğretmen veya öğretim elemanının, seviye ve öğretme kabiliyetinin yeterli oluşu yanında, gerçekte Kur'ân dersini okutmaya haris olması, böylece daha önce arz ettiğimiz hususlara ve niteliklere dikkat etmesi de önem arz eder. Binaenaleyh buna yeterli olup da, dersi okutacak elemanın, vereceği ders programını hazırlamadan önce, sınıfındaki öğrencilerle birebir görüşerek onların, yaş, çevre, zekâ ve algılayış kabiliyetlerini de dikkate alarak<sup>48</sup> seviyelerini ve hazır oluş düzeylerini tespit etmesi, hatta bir ön testle giriş davranışlarını ölçmesi, bunların kayıtlarını tutması<sup>49</sup> ve buna göre program hazırlaması uygun olur.

Kur'ân eğitiminde, amaç-içerik bağlantısının kurulması için öncelikle öğreticinin, hem o yaş çocuğunun (veya gencinin) yeteneklerini zihinsel ve biyolojik gelişim düzeylerini, hem de o dersi alacak öğrencilerin özelliklerini bilmesi, onlar arasında, zeki ve gabi oluş durumlarına göre gruplandırma yapması<sup>50</sup>, daha sonra seviyelerine uygun program hazırlayıp ders vermesi yerinde olur.

<sup>48</sup> İbn Cema'a, s. 81; Çelebi, s. 305 vd., 315; Bayraktar, s. 214.

<sup>49</sup> Başar, Hüseyin, *Sınıf Yönetimi*, Önder Matbaacılık, Ankara, tsz., s. 47.

<sup>50</sup> İbn Cema'a, s. 78; Çelebi, s. 306 vd.; Aydın, M.Şevki, s. 219.

Şüphesiz ki öğreticinin, öğrencisini her yönüyle tanması, onun en iyi şekilde yetişmesini sağlar. Nasıl ki, iyi mahsul isteyen bir çiftçinin, tohumunu ekeceği yeri iyi bilmesi, toprağın çeşidine, cinsine göre hareket etmesi gerekirse öğreticinin de, öğrencisinin en iyi şekilde yetişmesi için onu tanması ve kabiliyetine göre program uygulaması gerekir.

Onları en iyi biçimde eğitip yetiştirmenin diğer bir yolu da öğreticinin, kendisini ve dersini onlara kabul ettirip sevdirmesidir. Bunun için sınıfta veya tenefüslerde, öğrencilerle birebir diyalog kurması, ve sorunlarıyla yakînen ilgilenmesi de başarılarını artırır.

### 2.3. Kur'ân Harflerinin Düzgün Telâffuz Edilmesi

Kur'ân öğreticisi, öğrenciler okurken, yanlış telâffuz ettikleri kelime veya harfleri, anında müdahale ile, her harfi mahreç/çıkış yerlerine ileterek, oradan düzgün ve doğru bir biçimde seslendirip telaffuz etmeli, yani gösterip yaptırma yöntemi<sup>51</sup> ile öğrencilerin dimağına yerleştirmeye çalışmalıdır. Ayrıca, öğretmen veya öğretim elemanının rehberliğinde, toplu okuma ile de harflerin düzgün telaffuz edilmesi sağlanmalıdır.

Şunu unutmamak gerekir ki öğrencilerin, *Kur'ân harflerini* düzgün öğrenip telâffuz etmeleri, her şeyden önce bu dersin öğreticisine bağlıdır. Çünkü *Kur'ân*, işitildiği gibi (yani semâ ve arz ile) telâffuzu gerektiren bir derstir. Öyle ise onu, güzel ve düzgün okuyan bir ağız (fem-i muhsin) dan işitmek ve görmek şarttır<sup>52</sup>. Eğer harfler ve kelimeler doğru ve düzgün seslendirilmiş bir tarzda, genç

<sup>51</sup> Aydın, M.Zeki, s. 112.

<sup>52</sup> Bkz. Adıgüzel, Mehmet, *Kur'ân-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilâveti*, II.bs., EKEV Yay., Erzurum, 2001, s. 13,14.

dimağlara nakş edilmişse, öğrencilerin işittikleri bu temsili okuyuş; sağlam bir kaynaktan gelen ışınları yansıtan bir ayna misali, görülüp müşahede edilebilir. Yok eğer öğrencilerin, direkt olarak eğitimciden işitip aldıkları, harf ve kelimelere ait ses, vurgu ve telâffuzlar sahih ve sıhhatli değilse, elbette ki bir yansıtıcı mesabesinde olan öğrencilerin okuyuşu da bozuk olacaktır.

Şu halde, *Kur'ân* öğrenim ve öğretiminin önem ve faziletine<sup>53</sup> inanarak bu görevi üstlenmiş meslektaşlarımızın, şu hususlara son derece dikkat etmelerinde yarar vardır :

a) Yeni *Kur'ân* öğrenenlere, daha önce de belirtildiği üzere, ilk olarak *Kur'ân* harflerini tanıtmalı, harflerin çıkış yerleri gösterilerek bunları seslendirmeli, kalın ve ince sesli harfler, mutlaka açıklanıp, özellikle kalın sesli harfler, tek-tek telâffuz edilmeli ve bunları öğrencilere, uygulamalı bir biçimde öğretmeli, bu arada her öğrencinin önünde *Kur'ân* alfabesi veya *Kur'ân* bulunmasına itina gösterilmelidir.

b) Yukarıya bağlı olarak, bir öğrenci *Kur'ân* okurken, diğer öğrencilerin de onu izlemeleri sağlanmalı, bunun için de, sıra takip edilmemeli, rastgele okutulmalıdır.

c) Ders hocası tarafından, öğrencilerin telâffuz yanlışlıkları alışkanlık haline gelmeden, anında düzeltilmelidir<sup>54</sup>. Bu düzeltme yapılırken, öğrenciler mahcup edilmemeli ve onlara teşvik edici, gönül alıcı sözler söylenerek, bu derse karşı ilgileri artırılmalıdır. Ayrıca bir

---

<sup>53</sup> Bkz. Buhârî, *Sahih*, 21 (VI/108). Aynı yerdeki bir başka rivayette ise: “Sizin en erdemli ve faziletliniz *Kur'ân*'ı öğrenen ve öğretenidir” buyurulmuştur; Ebû Davud, *Sünen*, I/460. no: 1452; Bedrüddin el-Aynî, *Umdetü'l-Kari*, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, tsz., XX/42; ed-Dârimî, *Sünen*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., II/429.

<sup>54</sup> Çetin, s. 21.

öğrenci bir harfin sesini doğru vermekte güçlük çekiyorsa hoca, aynı ders saatinde o öğrenciyi düzeltmekte ısrar etmemelidir; çünkü ders hocasının bunu zamana bırakmasında yarar vardır. Şunu da belirtelim ki, eğer bir öğrenci bir harfi güzel telaffuz ediyorsa, onun bu becerisine dikkatini çekerek teşvik edilmelidir. İyi çıkaramadığı harfler üzerinde de, bol-bol egzersiz yapıp çalışması istenmelidir.

d) Öğrencilere ezber verilecek süre veya bölümü, öncelikle öğretmen veya öğretim elemanının kendisi, birkaç defa ağır-ağır tecvîd kurallarına uygun olarak okumalı, sonra da öğrencilere tekrarlatmalıdır. Bu hususta tanınmış okuyucular tarafından doldurulmuş teyp, video bantlarından veya siy dilerden de istifade edilebilir. Ezber çalışmalarında öğrencileri bıktırmamak için, ilk etapta kısa ve kolayca ezberlenebilen dua, ayet ya da sûrelerden başlamak suretiyle, kolaydan zora veya azdan çoğa doğru gidilmeli<sup>55</sup>, bu ezberlerin tedrici bir şekilde geliştirilmesi sağlanmalıdır. Keza ezberlenecek kısımları, önceden öğrencilere tek-tek okutup tashihi yapıldıktan ve hatasız okumaları sağlandıktan sonra ezberletilmelidir. Böylece, öğrencilerde yanlış telâffuz etme alışkanlığı önceden önlenmiş olur<sup>56</sup>. Söz konusu ezberler bir üst sınıfta, mutlaka tekrarlatılmalıdır.

Sınıftaki bu tür bir uygulama, ezberlenecek ayet ve sûreler üzerinde sıklaştırılması, öğrencilerin ezberlerinin daha sıhhatli ve sağlıklı olmasına katkı sağlayacağı gibi, ayrıca Kur'ân'ı yüzüne

---

<sup>55</sup> Çünkü bir hadisi şerifte, “*Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin*” buyurulmuştur. Bkz. Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîh* (çev. M. Sofuoğlu), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987, 1/230.

<sup>56</sup> Ezberlemenin gayesi, faydası ve tekniğiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Adıgüzel, Mehmet, “Kur'ân Öğrenim ve Öğretiminin Önemi ve Ezberleme Teknikleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 3, sayı 1 (Bahar, 2001), s. 179.

düzgün okumalarına da katkı sağlayabilir. Ancak burada öğreticinin rolü önemlidir. Çünkü öğretmenin, büyük bir sabır, azim ve gayret içerisinde, öğrenciler okurken görülen kural dışı okumalarını tek-tek düzeltmesi, onlara ölçülü ifadelerle ikazlarda bulunması, elbetteki öğretim elemanının bu gayreti, öğrenciler için yerinde bir davranış ve teşvik olur.

### **3.TECVÎD KONULARI İTİBARIYLA KURALLARIN UYGULANMASI**

Tecvîd konuları, yeri geldiğinde ve aynı anda göze ve kulağa hitap etmek için, tahtayı da kullanarak anlatılmalı, konular örneklerle ve uygulamalı olarak işlenmeli ve öğrencilerin anlayabileceği bir seviyede izah olunmalıdır. Bunu sağlamak için de, söz konusu şu yöntemler kullanılmalıdır:

a-) Öğrenciler, sadece düzgün okumasını öğrenmekle kalmayıp, okuduklarının niçin ve nedenini de bilmeleri, böylece tecvîd konularını uygulamalı olarak seslendirmeleri sağlanmalıdır.

b-) Tecvîd bahisleri, öğrencilere öncelik ve çok kullanılış sırasına göre öğretilmeli, meselâ, tenvin ve sakinnûn'un hükümleri medd bahsinden önce anlatılmalıdır. Zira öğrenci medd işaretini görerek –muttasıl mı, munfasıl mı, lazım mı olduğunu bilmeden de-uzatabilir; ama idğam'ın, ihfâ'nın, iklab'ın... vb. kaidelerini bilmeden, bunları yeterince uygulayamaz.

c-)Yeni bir tecvîd konusu anlatılmadan önce bir evvelki konunun, öğrencilere sualler sorularak tekrar edilmesi uygun olur. Anlatılacak yeni konuyla alakalı çokça misal verilmeli, mümkünse ezber ve yüzüne okunan yerlerde onlardan da örnekler bulmaları istenmeli ve uygulaması yaptırılmalıdır

d-) Konu ile ilgi harfler (mesela, ihfâ harfleri, şemsî harfler vb.), şayet öğrencilere bir zorluk çıkarmayacaksa, eski bilginlerin rağbet ettiği şiir veya beyit halindeki şekliyle belletilmelidir; bu şekilde bunların akılda kalması ve istenildiğinde sayılması daha kolaydır.

e-) Konular mutlaka kendi ıstılahları ile öğretilmelidir... Her ilmin, kendine göre yerleşmiş, anlam kazanmış belli ıstılahları vardır... Zaman kaybını önlemek ve daha çok uygulama yapma imkânı sağlamak için tecvîd konularını öğrenciye yazdırmak yerine, iyi hazırlanmış bir kitaptan takip etmelerini sağlamak daha uygun olur<sup>57</sup>.

Şu hususu da belirtmekte yarar var: Eğitim-Öğretim açısından öğreticinin, üstün gayret ve iyi niyet girişiminin semeresi ve verimliliğinin, elbette ki ders saati<sup>58</sup> ve sınıf mevcuduyla sıkı bir ilişkisi vardır. *Kur'ân*, telâffuz ve seslendirmeye dayalı bir ders olduğu için, sınıf mevcudu ne kadar az olursa, verim de o nispette artar kanaatindeyiz. Bu ders için ideal sınıf mevcudu (okul öğrenci sayısı ve sınıf imkânları elverdiği taktirde), en fazla 15-20 civarında olmalıdır<sup>59</sup>. Böylece sınıf mevcudunun az olmasıyla öğretici, şu kaçınılmaz görevleri yerine getirme imkânını sağlayacak ve eğitim seviyesinin yükselmesine katkıda bulunacaktır :

1. Öğreticinin, öğrencileri bütün yönleri ile tanınması.
2. Öğretici, öğrencilerin dersteki gelişme süreçlerini ve seviyelerini ölçmesi ve bunlara hız kazandırması.

---

<sup>57</sup> Bkz. Çetin, s. 24.

<sup>58</sup> Hali hazırda İlahiyat Fakültelerindeki Kur'ân derslerinin haftada bir veya iki saat olduğu, buna göre ders saatlerinin artırılması gerektiği unutulmamalıdır.

<sup>59</sup> Çelebi, s. 313 vd.

3. Öğreticinin, öğrencilerden her birine kendi ferdi özellik ve kabiliyetlerine uygun ödevler vermesi. Çünkü ödevler, öğrencilerin öğrendiklerini pekiştirmeleri bakımından önemli materyallerdir<sup>60</sup>.

4. Öğreticinin, öğrenciler arasında istidat ve kabiliyet farklılıkları olduğundan, her öğrenciye aynı ödevi vermekten kaçınması.

5. Öğreticinin, sınıftaki öğrencilerini birbiriyle mukayese etmek yerine, her öğrencinin başarısını, kendi gelişim seviyesi içinde ele alarak ayrı-ayrı bir değerlendirmeye tabi tutup, daha isabetli bir hükme varması, vs.

Neticede her öğrencinin ayrı-ayrı öğrenim ve algılama derecesi ölçülerek eğitici, onların seviyesine inme imkânı sağlayacak ve onlara daha da faydalı olma etkinliğini gerçekleştirecektir.

Sonuç olarak bu makalede, Kur'ân öğrenim ve öğretimindeki, yirmi sekiz-yirmi dokuz senelik birikimimizi yazmaya çalıştık. Tabii ki bu bilgi birikim ve tecrübelerimizi, klasik ve modern bilginlerin görüşleriyle de desteklemeye gayret ettik. Amaç; Yüce Allah'ın yardımıyla "Ve rettili'l-Kur'âne tertîlâ; Kur'ânı da ağır ağır her bir harfin hakkını vere vere tertîl-tecvîd üzere oku"<sup>61</sup> ayetindeki emir doğrultusunda, hoşgörü, modern usûl ve yöntemlerle Kur'ân öğretimine hız kazandırıp ışık tutmak ve bundan böyle bu şerefli görevi, çeşitli kuruluşlarda yürütecek olan genç öğretmenlerimize de yardımcı olmaktır. Tefvik Allah'dan.

Elbetteki öğretmen veya öğretim elemanı, eğitim-öğretimin

<sup>60</sup> Bkz. Küçükahmet, s. 117; Öcal, s. 291 vd.; Aydın, M.Şevki., s. 219.

<sup>61</sup> Müzzemmil, 4.

temel unsurudur. Onun için öğreticilik kutsal bir görevdir. Çünkü öğretmen veya öğretim elemanı her şeyden önce bir eğitimcidir. Öyle ise eğitici, öğrencilerin davranışları üzerinde çalışır, eğittiği her öğrencisinin önceden saptanmış amaçlara ulaşmasına yardım eder ve onların istenilen davranışlara sahip birer kişi olmasını sağlar. Bu anlamda öğretmen veya öğretim elemanı, öğrencisinin davranışlarının mimarıdır. O nedenle öğrencilerin duygularını anlatmalarına elverişli bir ortam hazırlar; kendi meslek coşkusu göstererek ve öğrencilerini severek sınıfta canlı ve renkli insanlık ilişkileri meydana getirir. Öğrencilerine nezâketle davranır ve onların kişiliklerine önem verir; öğrencilerinin yaptıkları yanlışları eleştirirken ya da ret ederken onlarda, kınanma ve aşağı görülme duygusu yaratmayacak biçimde tavrı takınır. Öğretici bu tutumuyla, öğrencinin şahsiyetinin gelişmesine yardımcı olur ve onu hayat ve topluma hazırlar. Böylece öğreticiliğini, kabiliyetini, maharetini, bilgi ve sanatını ortaya koyar.

**TABERÎ TEFSİRİNDE ABDEST AYETİNİN YORUMU VE  
TABERÎ'NİN KONUYLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE  
BAZI MÜLÂHAZALAR**

**Yrd. Doç. Dr. Abdülmecit OKCU\***

**ÖZET**

*İslâm Tarihinin en büyük müfessirlerinden biri olan İbn Cerîr et-Taberî, abdest ayetinin yorumunda, kimi müfessirler tarafından yanlış anlaşılmıştır. Bunlardan birçoğu, onun abdest alırken ayakları yıkama ve meshetme konusunda insanları muhayyer bıraktığını, dolayısıyla Şî'a paralelinde bir görüş beyan ettiğini söylemişler ve onu töhmet altında bulundurmışlardır. Oysa Taberî, ayakları sadece yıkama veya sadece meshetmenin yeterli olamayacağına, aksine her iki işlemin birden yapılması gerektiğine işaret etmiştir. Yani ayakların tümünü su ile ıslatarak el ile de meshedilmesini lüzumlu görmüştür.*

**Anahtar Kelimeler:** *Taberî, Ehl-i Sünnet, Şî'a, Abdest, Ayak, Yıkama, Mesh.*

**ABSTRACT**

***Notes on the Commentaries by Tabarî on the Particular of the Qor'an Relating to "Ablution"***

*The elucidations by Tabarî, one of the most eminent commentators of Qor'an in the history of Islam, on "ablution" have*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

been misunderstood or misinterpreted by the following commentators.

Some of them asserted Tabarî allegedly left it to the option of the Muslims either to wash one's feet thoroughly or just to wipe them by hand and thus favored the view held by Shite sect. However, Tabarî deemed both practices insufficient for physical cleanliness and advised that both practices be performed together, that is, these parts of the body should be washed with water and wiped by hand at the same time.

**Key Words:** Tabarî, Ehl-i Sunnah, Shite, Ablution, Feet, Washing, Wiping.

Abdest ayetinin anlaşılmasında, yorumlanmasında ve gramatikal açıdan tahlilinde Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında kayda değer bir anlaşmazlık yoktur. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet ile İmamiyye Şi'ası arasında büyük bir anlaşmazlık söz konusudur. İmamiyye, abdest ayetinden ayakların meshedilmesinin farz olduğu hükmünü çıkarırken<sup>1</sup>, Ehl-i Sünnet, aynı ayetten ayakların yıkanmasının farz

<sup>1</sup> Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. 'Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Ma'rife Beyrut, tsz., I, 599; Tabersî, Ebû 'Ali el-Fadl b. Hasan, *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1406/1986, III, 256-257; et-Tûsî, Ebû Ca'fer, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Matba'atü'l-İlmiyye, Necef, 1957, III, 452; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer, *Mefâûhu'l-Çayb*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Tahran, tsz., XI, 162; Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, VI, 62; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, Suudî. Arabistan, 1412/1992, XXI, 129-130; Şevkânî, 'Ali b. Muhammed, *Neylû'l-Evtâr fi Münteka'l-Ahbâr*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, tsz., I, 209; Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1970, V, 222; 'Abduh, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Menâr, Mısır, 1373/1953, VI, 227; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, II, 477; ayrıca bkz. Adıgüzel, Mehmet, *Kıraâtlar Açısından Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsîr-i Kebîri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1998, s. 181-183.

olduğu hükmünü çıkarmaktadır.

Bu da, birinci derecede abdest ayetindeki<sup>2</sup>, “|YıX” kelimesinin fetha ve kesre ile iki şekilde okunmasına; ikinci derecede ise, “⊕∈∪◆÷≈A” kelimesine yüklenen anlama dayanmaktadır. Zira Ehl-i Sünnet alimleri, “kâ‘beyn” kelimesine ayak ile baldır arasında her iki taraftan dışa doğru çıkık iki kemik anlamını yüklerken<sup>3</sup>, İmamiyye ayağın üstündeki kubbemsi kemikler olduğu anlamını yüklemektedir<sup>4</sup>.

Bu konuyu tartışırken maksadımız, Ehl-i Sünnet ile Şi‘î mezhepleri arasındaki ihtilâfları gündeme getirmek ve bu konuyu derinlemesine incelemek değildir. Çünkü bu, birçok araştırmacı tarafından detaylı bir şekilde işlenmiştir<sup>5</sup>. Bizim buradaki asıl

<sup>2</sup> Mâide Sûresi 6. ayet.

<sup>3</sup> Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmi‘u’l-Beyân ‘an Te‘vîli’l-Kur‘ân*, Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1992, IV, 477; Rağıp el-İsfahânî, Ebu’l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi ‘Arabî’l-Kur‘ân*, nşr. Muhammed Seyyid Kılânî, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut, tsz., s. 433; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Ali er-Râzî, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1993, III, 352; İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyletü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, tsz., I, 12-13; İbn Hümmâm, Kemâlüddîn b. Abdülvahid, *Şerhu Fethu’l-Kadîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1397/1977, I, 17; İbn ‘Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü’l-Muhtâr*, Matba‘atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1386/1966, I, 98; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, XXI, 129-130; Molla Husrev, *Dürrü’l-Hukkâm fi Şerhi ‘Gureri’l-Ahkâm*, Matbaa-yı Amire, İstanbul, tsz., I, 9.

<sup>4</sup> Bkz. Taberî, III, 259; Tabâtabâî, V, 222. Malûm olduğu üzere bu kemik de, pratikte yıkanmaz, sadece meshedilebilir.

<sup>5</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Ateş, Süleyman, “Kur‘ân ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükmü”, *İslâmî Araştırmalar*, c. III, sy. 4 (Ekim 1989), s. 188-193; Uğur, Mücteba, “Kur‘ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkınması”, *İslâmî Araştırmalar*, c. III, sy. 2 (Nisan 1989), s. 16-28; Kaya, Remzi, “Kıraat Açısından Abdest Ayeti”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. V (1993), s. 255-266; Doğru, Cafer Sadık, *İbn Cerîr et-Taberî’nin Tefsîrindeki Fikhî Görüşler*, Yayınlanmamış Öğret. Üyeliği Tezi, Erzurum Yük. İslâm Enst., 1981, s. 57-66; Yıldırım, Zeki, *Müfessir İlkiyâ el-Harrâsî ve Ahkâmü’l-Kur‘ân Adlı Eserine Göre*

maksadımız, konuyu sadece Taberî bağlamında ele alarak, sırf onun bu konudaki görüş ve düşüncelerini net bir biçimde ortaya koymak olacaktır. Zira abdestte ayakların meshedilmesi gerektiğini savunan fakih ve müfessirler, ondan kendilerine delil getirdikleri gibi, yıkamayı savunanlar da, “*Taberî, ayakları yıkama ve meshetme konusunda insanları muhayyer bırakmıştır*”<sup>6</sup> diyerek aynı şekilde onu töhmet altında bulundurmuşlardır.

Dolayısıyla çalışmanın sınırlarını zorlamadan belirli bir sistematik içerisinde Taberî'nin görüşlerini aşağıdaki konular çerçevesinde izah etmeye çalışacağız:

1-Abdestte meshetmekten ne anladığını;

2-Yukarıda belirtildiği üzere, bir takım kimselerin, “*Taberî, ayakları yıkama ve meshetme konusunda insanları muhayyer bırakmıştır,*” şeklindeki sözlerinin gerçeği yansıtmadığını, başka bir deyişle onun böyle bir görüşünün olmadığını;

3- İmamiyye'nin, ayağın sadece üst kısmının meshedilmesinin farz olduğu tezine karşı çıkarak, Ehl-i Sünnetin, ayağın yıkanması

---

*Kirâat Farklarının Hukukî Ayetlerin Tefsîrindeki Rolü*, Yayınlanmamış Yük. Lisans Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst., Erzurum, 1990, s. 109, 129; Dağ, Mehmet, *Kirâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst., Erzurum, 1998, s. 211, 220.

<sup>6</sup> Râzî, Kurtubî, Ebû Hayyân ve Şevkânî gibi birçok müfessir, “*Muhammed b. Cerîr, Cübbâi ve Hasan Basrî'nin, Abdest alan kimse ayaklarını yıkama ve meshetmede muhayyerdir*” dediklerini naklederler. Bkz. Râzî, XI, 161; Şevkânî, *Neyl*, I, 209; *Fethu'l-Kadîr el-Câmi'u beyne Fenni'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz., II, 18; İbn Hazm, Muhammed b. 'Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, Mektebetü'l-Cumhûriyyeti'l-'Arabiyye, Mısır, 1387/1967, I, 78-81; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîd*, Metâbi'u'n-Nasr'il-Hadîse, Riyad, tsz., III, 437; Kurtubî, VI, 62; Serahsî bu konuda yalnız Hasan Basrî'nin adını zikretmiştir. Bkz. Serahsî, Ebû Bekr Mahmûd b Ahmed, *Kitâbü'l-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1406/1986, I, 8; Molla Husrev de, iki kirâat da, mütevatir olduğu için bazıları, yıkama ve meshetme arasında insanları muhayyer bırakmışlardır” diyor. Bkz. Molla Husrev, I, 9; 'Abduh, VI, 228.

gerektiği görüşünü de, yeterli bulmayarak, ayağın tümünün su ile meshedilmesinin<sup>7</sup> farz olduğunu;

4-Bazılarının, o, “ılımlı bir Zeydî idi”<sup>8</sup> ya da, “Şi’î idi” şeklindeki sözlerinin de gerçek olmadığını;

5-Ayrıca Taberî’nin “ercül” kelimesinde kesre okuyuşu tercih edip, yıkama ve mesh konusunu ayetin lafzına uyararak makul bir biçimde cem ettiğini.

Söz konusu Mâide Sûresi 6. ayetinin metni ve meali şu şekildedir:

$\alpha \downarrow A \phi \approx A \odot \approx A \quad \mathcal{S} \div \subset \phi \subset A \not\subset \quad \mathcal{S} \div \cap C Y \not\subset \quad A C \dots v \leftrightarrow B$   
 $\downarrow \nabla \uparrow \omega \approx A \odot \approx A \quad \mathcal{S} N \approx \geq A \gamma A \quad A C \otimes \downarrow A \quad \oplus C \eta \approx A \quad B U C$   
 $\mathcal{S} \div \mu \vee \phi I \quad A C Z v \downarrow A \not\subset \quad \underline{\hspace{10em}} \quad X B C$   
 $\underline{\hspace{10em}} \quad \dots \oplus \in \vartheta \diamond \div \approx A \odot \approx A \quad \mathcal{S} \div \dots Y \downarrow A \not\subset$

“Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzünüzü ve ellerinizi dirseklerinizle beraber yıkayın, başınızı meshedin (ıslak elle silin) ve ayaklarınızı da topuklarınızla beraber yıkayın...”

Buradaki ihtilâf, “| YıX” kelimesinin mütevâtir olarak, fetha ve kesre ile iki farklı biçimde okunmasından kaynaklanmaktadır.

Taberî’nin açıklamasına göre, Hicaz ve Irak kurrâsından bir

<sup>7</sup> Taberî burada meshten ovalamayı kastetmiştir. Bkz. Taberî, IV, 472, İbn Kesîr, I, 20.

<sup>8</sup> Arkoun, Muhammed, *Kur’an Okumaları*, çev. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 170-171.

topluluk kelimeyi fetha ile “*ercüle*”, diğerleri ise, kesre ile “*ercüli*” şeklinde okumuşlardır<sup>9</sup>. Fetha okuyanlara göre, ilgili bölümün takdiri:  $A \subset ZV \downarrow A \zeta \oplus \in \vartheta \blacklozenge \div \approx A \odot \approx A \mathfrak{S} \div \dots Y \downarrow A \zeta \propto \downarrow$   
 $A \varphi \mathfrak{N} \approx A \odot \approx A \mathfrak{S} \div \subseteq \phi \subseteq A \zeta \mathfrak{S} \div \cap C Y \zeta A \subset \dots v \leftrightarrow B \downarrow$   
 “... $\mathfrak{S} \div \mu \vee \varphi \mathfrak{I}$  şeklindedir. Bu takdire göre “*ercüle*” kelimesi, “*vüçûhe*” kelimesi üzerine atfedilmiş olup, anlamı: “...*yüzünüzü, dirseklere kadar ellerinizi ve topuklara kadar ayaklarınızı yıkayınız...*” demektir. Cümle içerisinde “*ercül*” kelimesi her ne kadar lafız yönünden sonra olsa da, anlam yönünden öncedir. Bu okuyuşa ve bu izah tarzına göre, Allah (c.c.), ayakları meshetmeyi değil, yıkamayı emretmiştir. Farz olan ayakları yıkamaktır. Dolayısıyla çıplak ayaklar üzerine mesheden kimse abdest almış sayılmaz<sup>10</sup>.

Taberî, önce bu okuyuş tarzını, bu hususta varid olan hadîsleri ve bu yorumu ön gören Sahabe sözlerini ve ileri sürdükleri delilleri açıklar. Buna göre: Hz Ömer, Hz. Ali, İbn Mes‘ûd, İbn Abbâs,

<sup>9</sup> Taberî, IV, 466, 469; Nâfi‘, İbn ‘Âmir, Kisâi, Ya‘kub, ve Hafs, “*lâm*” harfinin fethasıyla “*ercüle*”; diğerleri ise, “*laâ*” harfinin kesresiyle “*ercüli*” şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ, *Kitâbü’s-Seb‘a*, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, tsz., s. 242; ed-Dânî, Ebû ‘Amr ‘Osmân b. Sa‘îd, *Kitâbü’t-Teysîr fi’l-Kurââtî’s-Seb‘*, nşr. Otto Pretzl, İstanbul, 1930, s. 98; İbn Bâziş, Ebû Ca‘fer Ahmed b. ‘Ali, *Kitâbü’l-İknâ‘ fi’l-Kurââtî’s-Seb‘*, Matba‘atü Rikâbî ve Nadr, Dimaşk, 1403/1982, II, 634; İbnü’l-Kâsih, ‘Ali b. ‘Osmân, *Sirâciü’l-Kâriü’l-Mübtedi*, Matbaa-yı Osmâniye, İstanbul, 1304, s. 196; Ebû Şâme, Şihâbüddîn, ‘Abdurrahmân b. İsmâîl, *İbrâzü’l-Me‘ânî min Hurzi’l-Emânî*, Matba‘atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1402/1991, s. 426; İbnü’l-Cezerî, Ebu’l-Hayr Muhammed, *en-Neşr fi’l-Kurââtî’l-‘Aşr*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut, tsz., II, 254; *Tayyibetü’n-Neşr*, Matba‘atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1369/1950, s. 271; es-Safâküsî, ‘Ali Nûrî, *Ğaysü’n-Nef‘ fi’l-Kurââtî’s-Seb‘*, Matbaa-yı Osmâniye, İstanbul, 1304, s. 86; el-Pâlvûvî, ‘Abdülfettâh, *Zübdetü’l-‘İrfân*, Hilâl Yayınları, İstahbul, tsz., s. 50; ‘Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Büdûru’z-Zâhire*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut, 1401/1981, s. 89; Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Mühezzeb fi’l-Kurââtî’l-‘Aşr*, Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, Kahire, 1980, I, 181.

<sup>10</sup> Bkz. Taberî, IV, 467.

Abdullah b. Ömer, Ömer b. Abdülaziz, İbrahim en-Nehâf, Urve b. ez-Zübeyr, Atâ, A'meş, Mâlik b. Enes, ve Dahhâk gibi Sahâbî ve Tâbi'în'in her birinden ayrı olarak rivâyet ettiği haberlerde, abdest alırken ayakları yıkamanın gerekli/farz olduğunu" söyler. Bu rivâyetlerden bir kısmını aşağıda zikredeceğiz<sup>11</sup>.

Taberî'nin anlattığına göre, Ebû Kılâbe şöyle diyor: "Bir adam abdest aldı, ayağının üzerinde tırnak kadar kuru bir yer kaldı. Adam öylece namazını kıldı. Namazı bitince Ömer (r.a.) ona: "Abdestini yeniden al ve namazını iade et" dedi<sup>12</sup>.

Müslim ise, Hz. Ömer'den aynı hadîsi şu şekilde rivâyet etmektedir: "Bir adam abdest aldı, ayağının üzerinde tırnak kadar kuru bir yer kaldı. Hz. Peygamber onu gördü ve şöyle dedi: "Geri dön ve abdestini güzelce al." Adam geri döndü, yeniden abdestini tamamladı ve sonra namazını kıldı"<sup>13</sup>. Aynı hadîs Enes b. Mâlik'ten de rivâyet edilmiştir<sup>14</sup>.

Bazı Sahabîlerden rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber, su isabet etmediğinden ayağının üzerinde bir dirhem kadar parlaklık bulunan bir kişinin, namaz kıldığını gördü. Ona, abdestini ve namazını iade etmesini söyledi<sup>15</sup>.

Kâsım b. Muhammed<sup>16</sup> diyor ki: "Ömer'in oğlu Abdullah mestlerini çıkarır, sonra abdest alırdı. Ayaklarını yıkar ve ellerini ayak

<sup>11</sup> Taberî, IV, 467.

<sup>12</sup> Bkz. Taberî, IV, 467;

<sup>13</sup> Bkz. Müslim, *Sahîh*, Tahâret, 31, 243; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâret, 67, 173.

<sup>14</sup> Taberî, IV, 469.

<sup>15</sup> Taberî, IV, 467; Ebû Dâvûd, Tahâret, 66, 175.

<sup>16</sup> Tabi'în'in büyüklerinden olup, Medîne'de yetişen yedi büyük alimden biridir. 106/725 yılında vefat etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut, 1325/1907, VIII, 333.

parmaklarının arasından geçirirdi.” Hadîsin diğerk varyantı şöyledir: Şeybe b. Nessâh şöyle diyor: “Mekke’de bir ara Kâsım b. Muhammed’le beraber bulundum. Abdest aldığı zaman ayaklarına su döker ve ellerini ayak parmaklarının arasından geçirirdi. Ona, neden böyle yapıyorsun? diye sorduğumda, “Ömer’in oğlu Abdullah’ın böyle yaptığını gördüm” diye cevap verdi<sup>17</sup>.

Abdülmelik, Atâ’nın şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Ben çıplak ayak üzerine mesheden bir kimseyi daha görmedim”<sup>18</sup>.

A’miş şöyle demiştir: “Abdullah (İbn Mes’ûd)’ın arkadaşları hep “*ercüle*” şeklinde okurlar ve bu okuyuşa göre de ayaklarını yıkarlardı”<sup>19</sup>.

İbn Abdi Hayr babasından şöyle rivâyet etmiştir: “Ali (r.a.)’yi gördüm. Abdest aldı ve ayağının sırtını/üst kısmını yıkadı. Sonra da şöyle dedi: “Eğer Resûlullah’ın böyle yaptığını görmeseydim, ayağın içinin/tabanının, yıkamaya daha layık olduğunu düşünürdüm”<sup>20</sup>. Bilindiği üzere Şî’a mezhebi mensupları, ayakları yıkamayıp sadece üst kısmını meshederler.

Ebû Abdurrahmân (es-Sülemî), Hz Ali’den; İkrime, Abdullah b. Abbâs’tan; Hişâm b. Urve, Urve b. ez-Zübeyr’den; Zirr b. Hubeş, İbn Mes’ûd’dan rivâyet ettikleri haberlerde, mezkûr zatların “*ercüle*” şeklinde fetha ile okuduklarını ve böylece ayette, ayakların yıkanmasının emredildiğini söylemişlerdir<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Bkz. Taberî, IV, 467.

<sup>18</sup> Taberî, IV, 468.

<sup>19</sup> Taberî, IV, 468.

<sup>20</sup> Taberî, IV, 468.

<sup>21</sup> Taberî, IV, 468.

Eşheb diyor ki: “Mâlik’e bu ayetin “*ercüle*” mi, yoksa, “*ercülü*” şeklinde mi okunduğu soruldu.” O: “Bu ayet, ayakları meshetmeyi değil, yıkamayı ifade eder; ayaklar meshedilmez, sadece yıkanır” diye cevap verdi. Yine ona soruldu ki: “Ne dersin, bir kimse ayağını meshedecek olursa, onun için yeterli olur mu?” O, buna da, “hayır” dedi<sup>22</sup>.

Taberî’nin yukarıda zikrettiği haberlerden ve açıkladığı görüşlerden, gerçekte bu okuyuşta, ayakları yıkamanın farz olduğu açıkça anlaşılmakta olup ayakların meshedilmesine dair en ufak bir belirti yoktur. Zaten cumhur-i ulema, ayakların yıkanmasında ittifak etmiştir<sup>23</sup>.

Esasen ayakları yıkama veya meshetme hususundaki ihtilâf, kesre okuyuşta ortaya çıkmaktadır. Şimdi bu okuyuşu ve bu konudaki ihtilâfları özetlemeye çalışalım:

Taberî’nin belirttiğine göre, Hicaz ve Irak kurrâsından bazıları da, -yukarıda da ifade edildiği gibi- kelimeyi “*lam*” harfinin kesresi ile “*ercülü*” şeklinde okumuşlardır. Bunlara göre “ $\text{س} \div \dots \text{Y} \text{I} \text{A} \text{Ç}$ ” kelimesi, daha önce zikri geçen “ $\dots \text{س} \div \mu \vee \phi \text{I} \text{A} \text{C} \text{Z} \vee \downarrow \text{A} \text{Ç} \dots / \dots \text{başlarınızı meshediniz}$ ” ifadesi üzerine atıftır, dolayısıyla onun hükmüne tabidir. Buna göre mana: “*...yüzünüzü ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayınız. Başınızı ve ayaklarınızı da topuklara kadar meshediniz*” şeklinde olur<sup>24</sup>. Yani

<sup>22</sup> Taberî, IV, 469.

<sup>23</sup> Şevkânî, *Neyl*, I, 208; *Fethu’l-Kadir*, II, 18.

<sup>24</sup> Taberî, IV, 469; ayrıca bkz. Râzî, II, 164; Cessâs, II, 487; İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ ‘İmâdüddîn İsmâîl, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Matba‘atü ‘İsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır, tsz., II, 25; Kurtubî, VI, 62; Süyûtî, Celâlüddîn ‘Abdurrahmân, *ed-Dürü’l-Mensûr*, Dâru’l-Fikr,

Allah Teâlâ, ayetteki bu okuyuş ile, abdest alırken ayakların yıkanmasını değil, meshedilmesini emretmiştir<sup>25</sup>.

Sahabeden Abdullah b. Abbâs, Enes b. Mâlik; Tabi'inden de, İkrime, Ebû Ca'fer, Âmir eş-Şa'bî, Alkame, Mücâhid ve Dahhâk gibi zatlar da, bu görüşü nakletmişlerdir. Şimdi de, bu kırâat şekli ve bu mana ile ilgili Taberî *Tefsîr*'inde geçen bazı haberleri aktarmaya çalışalım.

İkrime, Abdullah b. Abbâs'ın, “abdest, iki azayı yıkama ve iki azayı da meshetmektir” dediğini nakletmiştir<sup>26</sup>.

Musâ b. Enes, Enes'e “Ey Ebû Hamza! Haccâc bize Ehvaz denilen yerde hutbe okudu, temiz olmaktan bahsetti ve bize: “Yüzünüzü ve ellerinizi yıkayın. Başınızı meshedin, ayaklarınızı da. Şüphesiz, ayaklar, insanoğlunun pisliklere en yakın azasıdır. Onların altlarını üstlerini ve ökçelerini yıkayın.” (Bu ifadeden anlaşıldığına göre, Haccâc, fetha kırâatı tercih etmiş ve ayakların yıkanmasına işaret etmiştir.) Bunun üzerine Enes, biraz kızarak: “Allah'ın sözü doğrudur. Haccâc ise, yalan söylemiştir. Zira Allah: “Başınızı meshedin ve ayaklarınızı da” diye buyurdu. (Enes bu sözüyle ayakların meshedilmesine işaret etmiştir.) Mûsâ diyor ki: “Enes ayaklarını meshederken onları ıslatırdı”. Hadîsin Humeyd'den rivâyet edilen bir varyantı ise, şöyledir: “Mûsâ b. Enes dedi ki: “Haccâc bir hutbe irat etti ve şöyle dedi: Yüzünüzü, ellerinizi, ayaklarınızın altını

---

Beyrut, 1983, III, 28-29; en-Nehâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1409/1988, II, 9; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1384/1964, II, 246; Zemahşerî, I, 597.

<sup>25</sup> Taberî, IV, 469; Serahsî, I, 8.

<sup>26</sup> Taberî, IV, 469.

ve üstünü topuklara kadar yıkayın. Pisliklerden korunmanızın en azı budur.” Bunun üzerine Enes, Allah doğru, Haccâc ise, yalan söylemiştir. Çünkü Allah Teâla, ‘Başınız ve topuklara kadar ayaklarınızı meshediniz’ diye buyurmuştur” dedi<sup>27</sup>.

Ayrıca, Enes’in, “Kur’ân, ayakların meshedilmesi hükmünü indirdi. Sünnet olan ise, onu yıkamaktır;” dediği de rivâyet edilmiştir<sup>28</sup>.

Şa‘bî’ye göre de, Yüce Allah, abdest alırken yıkanmasını emrettiği organlardan el ve yüzün, teyemmüm ederken meshedilmesini emretmiş; abdest alırken meshedilmesini emrettiği iki organın ise, (baş ve ayakların) teyemmüm ederken terk edilmesini emretmiştir<sup>29</sup>.

Bu iki farklı açıklamadan sonra, Taberî, her konuda olduğu gibi burada da, kendi görüş ve tercihlerini delilleriyle ortaya koyarak şunları zikreder:

“Bize göre, bunlardan doğruya en yakın olanı, Allah Teâlâ’nın, abdest alırken “iki ayağın tümünün su ile meshedilmesini” emrettiğini söyleyen görüştür. Nitekim teyemmümde de, yüzün bir bölümünü değil, tamamının meshedilmesini emretmiştir. Abdest alan kimse, ayaklarının tümünü su ile meshettiği takdirde, kendisine “*mesheden*” denildiği gibi, “*yıkayan*” da denir. Zira iki ayağı yıkamak, onların

<sup>27</sup> Hadîsin aynı anlamda başka varyantları da vardır. Uzatmamak için onları zikretmiyoruz. Bkz., Taberî, IV, 469.

<sup>28</sup> Taberî, IV, 469; ayrıca bkz. Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me‘âni’l-Kur’ân*, ‘Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1401/1980, I, 302; Tabersî, II, 255; Câvî, Muhammed Nûrî, *et-Tefsîru’l-Münîr li-Me‘âlimi’t-Tenzîl*, Matba’atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1995, I, 192; Kurtubi, VI, 62; ‘Abduh, VI, 229.

<sup>29</sup> Taberî, IV, 469-470; İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmâîl, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Matba’atü ‘İsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır, tsz., II, 26.

üzerine su akıtmak veya onları suya sokmakla gerçekleşir. Meshetmek ise, elleri onların üzerine sürmekle gerçekleşir. Dolayısıyla bir kimse ayaklarına bu iki şeyi birden yapacak olursa, ona hem “yıkayan” hem de “*mesheden*” denir<sup>30</sup>.

Ayakları yıkayanlar, ayakların meshedilmesi konusunda gelen haberleri, diğer görüşte olanlar ise, yıkama ile ilgili haberleri göz ardı etmişlerdir<sup>31</sup>.

Taberî'ye göre, buradaki *mesh* ifadesi, umumî ve hususî olmak üzere iki anlam içermektedir. Hususî anlamıyla ayakların bir bölümünü (sadece üst kısımlarını)<sup>32</sup>, umumî anlamıyla da, ayakların tümünü meshetmeyi içerir. Taberî sözlerine devamla şöyle demektedir: “Ayetten kastedilen asıl anlam, ayakların tümünün su ile meshedilmesidir. Bu itibarla ayaklarını elleri ile meshetmeksizin /ovalamaksızın sadece onlara su dökmek veya onları suya sokup çıkarmak yeterli değildir”<sup>33</sup>.

Taberî, nasb ve cer okuyuşun ve ondan çıkan hükümlerin doğruluğunu beyan ederken, şöyle bir sentez yapmaktadır: “Nasb okuyuş doğrudur, zira bunda ayakların tümünün üzerine su dökmek anlamı vardır. Cer okuyuş da doğrudur, zira bunda da ellerle ayakları meshetme anlamı vardır<sup>34</sup>. Görüldüğü üzere, Taberî, her iki kırâatın tek hüküm ifade ettiğini beyan etmektedir ki, o da ayakların tümünün su ile meshedilmesidir. Yani ayaklar, hem hafifçe su ile ıslatılacak

<sup>30</sup> Taberî, IV, 470-471; ‘Abduh, VI, 230.

<sup>31</sup> Taberî, IV, 471; ‘Abduh, a.y.; Tabâtabâî, V, 222, 223.

<sup>32</sup> İmamiyye’ye göre “*Kâ’beyn*” kelimesiyle ayakların üstündeki kubbemsi kemikler kastedilmiştir. Bkz. Tabersî, III, 259.

<sup>33</sup> Taberî, IV, 471.

<sup>34</sup> Taberî, IV, 471.

hem de ellerle ovalanacaktır.

Süleyman Ateş, “Taberî, “*ercüli*” şeklindeki kırâatı tercih etmiş ve dolayısıyla bundan ayakları meshetmenin farz olduğunu anlamıştır, Ca‘ferî mezhebine mensup Şî‘îler de, bu şekilde anlamışlardır”<sup>35</sup> diyor. Sonra da şu açıklamalara yer veriyor: “Hiç şüphe yok ki Kur’an’ın emri meshtir. Farz olan budur. Mesh ıslak eli bir uzva hafifçe sürmek demektir. Bu, hafif yıkama sayılır. Mesh yapmakla Kur’an’ın emri yerine gelmiş olur. Ancak Allah’ın elçisi Kur’an’ın emrinden fazlasını da yapmış, her zaman olmasa da, çoğu kez ayaklarını yıkamıştır. Sıcak yerde ayakları yıkamak vücudu dinlendirir. Ayakları yıkamak farz değil, Peygamber (s.a.v.)’in sünnetidir”<sup>36</sup>. Süleman Ateş, ayakları meshetmenin farz olduğunu söylemekle birlikte hududunu belirtmeyerek meseleyi muğlak bırakmıştır.

Oysa Taberî’nin görüşlerinde Şî‘a’nın anladığı şekilde, meshetmeye cevaz verdiğine veya muhayyer bıraktığına dair en ufak bir belirti yoktur. Onun, her iki kırâatın doğru olduğunu söylemesi, sadece yıkamaya veya sadece meshetmeye müsaâde etmesi anlamına gelmemektedir. O, “*Nasb kırâatte ayakların üzerine su dökmek; cer kırâatte de, ayakların her tarafını su ile meshetmek anlamı vardır*,”<sup>37</sup> diyerek her iki kırâatın hükmünü birleştirmiştir. Bir bakıma ayakların tümünün üzerine az su dökerek ovalanmasının gerekliliği üzerinde durmuş yani ayakları meshe benzer bir şekilde hafifçe yıkamayı

<sup>35</sup> Ateş, II, 477; Mehmet Dağ da İbn Hazm’ın *Muhallâ*’sından naklen, Zâhirîler ve Taberî’nin her iki kırâatı cem ederek, yıkama ve meshetme konusunda insanları muhayyer bıraktığını söylemiş ve aynı hataya düşmüştür . Bkz. İbn Hazm, I, 78, 81; Dağ, Mehmet, s. 213.

<sup>36</sup> Ateş, II, 480.

<sup>37</sup> Taberî, IV, 470, 471.

savunmuştur.

Ayakları yıkama ile ilgili birtakım haberler zikrettikten sonra da, şunları söylemiştir: : “Hz. Peygamber’den, abdestte ayakları su ile yıkama konusunda nakli sahih olarak gelen ve şöhret derecesine ulaşan hadîsler, ayakları yıkamama özrünü (mesh anlayışını) ortadan kaldırmıştır. Konu hakkındaki hadîsler o kadar kesin ve sağlamdır ki, yıkanması farz olan ayakların, bir kısmını yıkayıp, bir kısmını terk etmeyi mübah saymak doğru değildir”<sup>38</sup>.

Taberî, görüşlerini açık bir şekilde ifade etmeye şöyle devam etmektedir: “Madem ki, “*mesh*” sözcüğünün, organın tümünü veya bir bölümünü meshetme olarak, iki anlamı vardır ve de (daha sonra) zikredeceğimiz deliller Allah Teala’nın buradaki “*mesh*” etmeden ayakların tümünün meshedilmesini kastettiğini göstermektedir. Öyleyse, bu ayetteki *mesh* ifadesi, hem *yıkama* hem de *meshetmeyi* kapsadığından “*ercül*” kelimesini iki şekilde okumakta sahihtir. Çünkü, ayakların tümünü su ile *mesh* etmede, onları *yıkama*; kişinin elini ayakları üzerinde gezdirmesinde de, *meshetme* anlamı vardır.”

“Ancak her ne kadar iki kırâatta güzel ve doğru olsa da, benim daha fazla hoşuma giden, “*ercülü*” şeklinde kesre okunan kırâattır. Çünkü bu kırâata göre ayakların tümünün su ile meshedilmesi hükmü ortaya çıkmaktadır. Böyle bir meshetme şeklinde de, hem ayakları *yıkama*, hem de elleri ayaklar üzerinde gezdirmek suretiyle *meshetme/ovalama* vardır.”

Diğer yandan, “*ercül/ayaklar*” kelimesi, “*riûs/başlar*” ifadesinden sonra zikredilmiştir. Bu ifadeyi, daha önce zikredilen

---

<sup>38</sup> Taberî, IV, 476.

“eydiye/eller” üzerine atfedip bağlama yerine, yanı başında bulunan “bi-rüüsüküm” ifadesine atfetmek daha uygundur<sup>39</sup>. İbn Teymiyye de seleften birçok alimin, buradaki meshten, yıkamayı anladıklarını vurgulamıştır<sup>40</sup>.

Taberî, “*İhtilâfu Ulemâi'l-Emsâr*”<sup>41</sup> adlı eserinde bütün büyük mezheb imamlarının görüşlerinden ve ihtilâflarından bahsettiği halde, İmam Ahmed b. Hanbel’in görüşlerine yer vermemiştir. Onu bir fakih değil, sadece bir muhaddis olarak algılamış dolayısıyla mezhep imamlığını da, kabul etmemiştir. Bu sebeple, Hanbelîler’in şiddetli hücumlarına maruz kalmıştır. Hanbelî sâlikleri, mesh konusunu bahane ederek, onu Şi‘îlik ve Zeydîlikle itham etmişlerdir<sup>42</sup>. Ömer Nasuhi Bilmen, Zehebî’nin: “Onda bir şi‘îlik vardı” sözünü, Zehebî’nin, Hanbelî mezhebine bağlılığından ileri gelen duygusal bir yaklaşım olduğunu belirtir<sup>43</sup>.

Taberî’nin, ayağı, meshe benzer bir şekilde hafifçe yıkama anlayışını destekleyen birtakım deliller daha vardır. Şöyle ki:

<sup>39</sup> Taberî, IV, 471.

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, XXI, 128-129.

<sup>41</sup> Gerçekten Taberî’nin adı geçen kitabına göz attığımızda, o, aşağı yukarı bütün büyük fakihlerden yani Mâlik, Sevrî, Evzâ’î, Şafî’î, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarından, Tahâvî’den hatta Tabî’in’in diğer büyüklerinden bahsettiği halde, İmâm Ahmed b. Hanbel’den hiç bahsetmemiş, onun hiçbir görüşüne yer vermemiştir. Bkz. *Kitâbü İhtilâfi'l-Fukahâ*, nşr. Frederik Kern, Beyrut, tsz., s. 4-64.

<sup>42</sup> Bkz. Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn b. ‘Abdullah, *Mu‘cemü'l-Üdebâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz., XVIII, 57; İbnü'l-Esîr, Muhammed b. ‘Abdülkerîm eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Matba‘atü ‘İsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1963, VIII, 134; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Ma‘ârif, Beyrut, 1966, XI, 146; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Ma‘rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, nşr. Tayyar Altıkulaç, T.D.V. Yayınları, İstanbul, 1416/1995, II, 528.

<sup>43</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973, I, 366-367; Geniş bilgi için bkz. Okcu, Abdülmecit, *Kirâat Açısından Taberî ve Tefsîri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2002, s. 9.

Abdestte azayı üç kere yıkamak sünnettir. Üçten fazla yıkamak ise, kimilerine göre tahrimen, kimilerine göre tenzihen mekruhtur<sup>44</sup>. Bunun delili, “Kim bunu üçten fazla veya eksik yaparsa haddi aşmış ve zulmetmiş olur” hadîs-i şerifidir<sup>45</sup>. İbn Mâce, Abdullah b. Amr b. Âs’tan şöyle rivâyet etmiştir: “Resûlüllah Sa’d’ın yanına geldi. O, abdest alıyordu. Ona : “Bu ne israf böyle” dedi. Sa’d: “Ey Allah’ın Resûlü abdestte israf olur mu?” diye sorunca, Resûlüllah: “Evet, akan nehirde bile olsa haram olur” diye buyurdu”<sup>46</sup>.

Rivâyet edildiğine göre, Abdullah b. Muğaffal, oğlunun: “Ey Allahım! Ben, seni ve Firdevs cennetini istiyorum” şeklinde dua ettiğini duyunca ona: “Allah’tan cenneti iste ve onun azabından yine ona sığın” dedi; sonra da, Hz. Peygamber’in şöyle dediğini işittim diyerek şunu ilâve etti: “Bu ümmet içerisinde öyle insanlar gelecek ki, onlar dua ve temizlik/abdest konusunda haddi aşacaklar”<sup>47</sup>. Hasan (r.a.) İbn Sîrîn’le konuşurken ona şöyle diyordu: “Abdest alan birtakım insanlar var ki, kırba ile yıkıyorlar, su üstüne su döküyorlar, ovaladıkça ovuyorlar, bunlar hem kendilerine zahmet veriyorlar, hem de Hz. Peygamber’in sünnetine aykırı davranıyorlar”<sup>48</sup>.

Yukarıda zikredilen meseleler ve haberler ışığında konuyu ele aldığımızda aşağıdaki sonuçlara ulaşmamız mümkündür:

<sup>44</sup> İbn ‘Abidîn, Muhammed Emin, *Reddü’l-Muhtâr*, Matba’atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1386/1966, I, 132.

<sup>45</sup> İbn Mâce, *Sünen*, Tahâret, 48; İbn ‘Âbidîn, I, 132.

<sup>46</sup> İbn Mâce, Tahâret, 48, h.n. 425; Nehirde abdest almadaki israf şuna benzetilmiştir. Bir kimse nehirde su alıyor, kovaşını ağzına kadar iyice dolduruyor, sonra onu tekrar nehre boşalıyor. Bkz., İbn ‘Âbidîn, I, 132; İbnü’l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu’l-Ferec ‘Abdurrahman, *Telbîsü İblîs*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut, 1410/1990, s. 167.

<sup>47</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâret, 96; Tirmizî, Tahâret, 43; İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, s. 167.

<sup>48</sup> İbnü’l-Cevzî, *Telbîs*, s. 167.

1-Bir kısım alimler, buradaki meshten, ‘ayakları yıkarken su israfından kaçınmanın’ kastedildiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim İbn Kesîr, buradaki meshten maksadın hafifçe abdest almak ve ayakları meshe benzer şekilde hafifçe yıkamak olduğunu söyler. Şafi ‘î’ nin de, bu görüşte olduğunu ve bunun sünnet olduğunu belirtir. Gerçek meshin ise, sadece giyilen mest üzerine olduğunu açıklar<sup>49</sup>.

Şevkânî de, şunları söylemiştir: “Kelime “*ercülî*” şeklinde kesre ile okunsa da, yine meshe benzer çok hafif bir şekilde yıkamaya delâlet eder. Çünkü kelime “*rûûs*” üzerine atıftır. Bu, İbn Cerîr’in görüşüdür ve İbn Abbâs’tan mervîdir” demiştir<sup>50</sup>.

Zemahşerî’nin değerlendirmesi de şöyledir: “*Ercül*” kelimesinin “*ruûs*” üzerine yani civara/yakına atfedilmesi, ayaklara suyu dökerken iktisat etmenin gereğine işaret eder; onları meshetmeye değil. Zira abdest alırken yukarıdaki hadîslerde de görüldüğü gibi, ayaklar üzerine fazla su dökmek kınanmıştır”<sup>51</sup>.

Ebû Hayyân, yıkanan üç abdest azası arasında, özellikle ayaklarda su israfı nehyedilmiştir; diyor. Bu sebeple buradaki civara atıf, meshe değil, su dökmeye israftan kaçınmaya yani hafifçe ayakları yıkamaya delâlet eder<sup>52</sup>. Yukarıda da belirtildiği üzere, Taberî’nin meshetmekten kasdı, bu olmalıdır. Başka bir deyişle hafif yıkama ifadesini bütün müfessirler, onun “*su ile ayağın tümünü meshetme*” ifadesinden almış olabilirler. Zira o: “Ayakların tümünü su ile

<sup>49</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, II, 302; İbn Kesîr, II, 26; İbn ‘Âbidîn, I, 265, 266; Molla Husrev, I, 29-30; Ebu’s-Su‘ûd, Muhammed b. Muhammed el-‘Îmâdî, *İrşâdü’l-‘Aktî’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kütâbi’l-Kerîm*, Dâru’l-Mushaf, Kahire, tsz., II, 11.

<sup>50</sup> Şevkânî, *Feth*, II, 18.

<sup>51</sup> Zemahşerî, I, 599.

<sup>52</sup> Ebû Hayyân, III, 438.

meshetmek” derken aynen bu anlama işaret etmektedir. Ayrıca Zemahşerî, Taberî’yi, ayetin zahirinden meshetmeyi anlayanlar içerisinde zikretmemiştir<sup>53</sup>. Dâvûd ez-Zâhirî ve Zeydiyye mezhebî imamlarından en-Nasır Lilhak da, abdestte yıkama ve meshi cem edenler arasındadırlar<sup>54</sup>.

2-Mesh kelimesi müşterek bir lafız olduğundan hem mesh , hem de yıkama anlamına gelmektedir<sup>55</sup>. Bazıları da: “Mesh, lügatte eli bir şey üzerinde gezdirmek demektir. Örfde ise, suyu azaya deĝdirmek, dokundurmak, isabet ettirmektir” şeklinde tanımlanmıştır<sup>56</sup>. İbn ‘Atiyye ve İbn Teymiyye, Araplar’ın mesh sözcüğünü abdest alma anlamında kullandıklarını beyan ederek, şöyle demişlerdir: “Araplar, “∇↑⊖...≈ OZV ✂ M/namaz için meshlendim” dediklerinde bundan abdest anlaşılmaktadır. Abdestin tümüne birden mesh denilmektedir<sup>57</sup>. Âlûsî de, bu bağlamda şöyle diyor: “Mesh sözcüğü burada yıkama anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Ebû Zeyd el-Ensârî ve birtakım dilciler bu görüştedir. Adam abdest aldığı zaman ona, “.:v ✂ M/meshlendi” derler. Yağmur yağıp yer yüzünü temizlediği zaman, “⊖⟩ ✂ ≈A ~l←A .:v↙” derler. Buna göre “ercül” kelimesinin “ruûs” üzerine atfedilmesinde Şî’a’nın ileri

<sup>53</sup> Zemahşerî, I, 599.

<sup>54</sup> Ebû Hayyân, III, 437.

<sup>55</sup> el-İsfahânî, s. 767.; İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü’l-‘Arab*, “m-s-h” md., Dâru Sâdır, Beyrut, tsz.; İbn ‘Atiyye, Ebû Muhammed ‘Abdülhak b. ‘Atiyye, *el-Muharreru’l-Vecîz fi-Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, nşr. ‘Abdüsselâm ‘Abdüşşâfi’, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1422/2001, II, 163.

<sup>56</sup> el-İsfahânî, a. y.; İbn ‘Atiyye, a. y.; İbn ‘Âbidîn, I, 99.

<sup>57</sup> el-İsfahânî, a. y.; Tabersî, III, 255; İbn ‘Atiyye, II, 163; Ebû Hayyân, III, 438; İbn Teymiyye, XXI, 132.

sürdüğü şekilde “ayakları meshetme anlamı ortaya çakmaz<sup>58</sup>. Buna göre *gasl*, iyice yıkama; *mesh* ise, hafifçe yıkama anlamına gelebilir. Kurtubî de, konuyla alakalı olarak şöyle der: “Bu hususta söylenen sözlerin en güzelini en-Nehhâs söylemiştir. Meshle yıkamak her ikisi birden vaciptir. Cer okuyuşa göre mesh, nasb okuyuşa göre yıkamak gerekir. Dolayısıyla burada iki kırâat, iki ayet hükmündedir”<sup>59</sup>.

3-İbn Kesîr daha ilginç ifadelerle bu konuda şunları söylemektedir. “Şî‘a’dan ayakların mestler gibi yıkanmasını gerekli görenler, sapmış ve sapıtılmışlardır. Aynı şekilde hem meshi, hem de yıkamayı caiz görenler de hata etmişlerdir. İbn Cerîr’den bu hususu nakleden kimseler, onun hadîslerden ve uygulamadan dolayı yıkamayı, ayetten dolayı da meshetmeyi gerekli gördüğünü söylerler. Oysa bu konuda ondan böyle bir görüş sâdır olmuş değildir. *Tefsîr*’inde sergilediği görüşlerinden anlaşılan şudur: O, mesh sözüyle diğer abdest azalarının değil de, özellikle ayakların su ile ovalanmasını kastetmiştir. Çünkü ayaklar sürekli yerle irtibat halinde olan azalar olduğundan, toprak, çamur ve diğer pisliklerle iç içedir. Dolayısıyla üzerindeki pisliklerin temizlenmesi için ovalanması gerekmektedir. Ancak o, burada “ovalamayı/≈ϕ≈X” yerine “mesh/.: v ≈A” sözcüğü ile ifade edince, onun sözünün derinliğini düşünmeyen bazı kimseler, bundan ayakları mesh ile yıkamanın cem edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Bir kısmı diğerinden hikâye ederek, asırlar boyu, Taberî’yi bu şekilde takdim etmişlerdir. Fakihlerin çoğu bu durumu karışık bulmuşlardır. Halbuki o, bu

<sup>58</sup> ‘Âlûsî, Ebü’l-Fadl, Şihâbüddîn Mahmud, *Rûhu’l-Me‘ânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1405/1985, VI, 74.

<sup>59</sup> Bkz. Nehhâs, II, 9; Kurtubî, VI, 62.

konuda mazurdur. Çünkü yıkama ve mesh zaten birbiri içindedir<sup>60</sup>. İkisini birleştirmenin bir anlamı yoktur. İster biri önce, ister diğeri sonra olsun. İbn Kesîr daha sonra şunları zikreder: “Sonra onun sözünü derin olarak düşünmeye başlayınca, birden cer kırâatla nasb kırâatın arasını cem etmeye çalıştığını gördüm. Dolayısıyla cer okuyuşta *mesh* yani ovalama, nasb okuyuşta ise, *yıkama* vardır. Bu şekilde o, iki kırâatın hükmünü birleştirerek, yıkama ve meshi bir araya getirmiştir”<sup>61</sup>.

Kâsânî de, Taberî'nin görüşüyle alâkalı olarak şunları söylemiştir: “Abdestte cem’ olayına hükmeden kimse, tek ayetteki iki kırâatın, iki ayet hükmünde olduğunu ve her ikisiyle birden amel edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu, mümkün bir durumdur. Zira bir azayı aynı anda yıkama ve meshetme arasında esasen hiçbir tezat söz konusu değildir.”<sup>62</sup>

4- Âlûsî'nin konu hakkındaki düşünceleri şöyledir: “Ebü'l-Âliye, Şa'bî, İkrime gibi kimselere meshin cevazını; Hasan Basrî ve Muhammed İbn Cerîr'e de, tahyîri nispet etmek yalan ve iftiradır. Bu çeşit rivâyetler Şî'î raviler tarafından yayılmış, sahihini yanlışından ayırt etmeyen birtakım Ehl-i Sünnet alimleri de, bunları senetsiz olarak rivâyet etmişlerdir. Esasen tahyîr fikrini savunan, Muhammed b. Cerîr b. Rüstem eş-Şî'î'dir. Ehl-i Sünnet'in büyük alimlerinden İbn Cerîr b. Ğâlib et-Taberî değildir. Onun *Tefsîr*'inde zikrettiği şey, ne

<sup>60</sup> Yani aynı şeylerdir. Yukarıda izah edildiği gibi, *mesh* hafif yıkama demektir. Taberî'ye göre, yıkamada mesh; meshde yıkama vardır.

<sup>61</sup> İbn Kesîr, I, 20.

<sup>62</sup> Kâsânî, 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-Sanâi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1394/1974, I, 6.

mesh, ne cem, ne de tahyîrdir, sadece yıkamadır<sup>63</sup>.

Nitekim, Tâvûs'tan, abdest alan kimsenin ayaklarını sadece suya sokup çıkarması sorulunca: “Ben bunun maksada ulaşan bir amel olduğunu kabul edemem” dediği rivâyet edilmiştir<sup>64</sup>. Buna mukabil ayakların yıkanmasını farz sayan Hasan Basrî'den, denizde abdest alan kimsenin ayaklarını nasıl yıkayacağı sorulduğunda: “Onun ayaklarını suya daldırıp çıkarmasında bir mahzur yoktur” dediği rivâyet edilir<sup>65</sup>.

5-Öyle zannediyoruz ki, birçokları araştırmamıza konu olan meşhur tarihçi ve müfessir Muhammed b. Cerîr b. Ğâlib b. Yezîd et-Taberî'yi, İmamiyye Şî'a'sından olan ve onunla aynı ad ve künyeye sahip olan, hatta baba adları, doğum yerleri ve ölüm tarihleri aynı olan Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî ile karıştırmışlardır<sup>66</sup>. Bazı kimselerin Taberî'yi Şî'îlikle itham etmeleri de, muhtemelen buna dayanmaktadır. Nitekim, İbn Hacer, konu ile alakalı olarak şöyle demektedir: “Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye nispet edilen, abdest konusunda ayakların meshedilmesi (nin yeterli olduğu) görüşü, mutlak sûrette işte bu râfızîye aittir. Bu, onun görüşüdür”<sup>67</sup>. Aynı şekilde Taberî'yi, yine İmamiyye Şî'a'sından olan Muhammed b. Ebi'l-Kâsım

<sup>63</sup> Âlûsî, VI, 77-78; geniş bilgi için bkz. Doğru, s. 66.

<sup>64</sup> Taberî, IV, 471.

<sup>65</sup> Taberî, IV, 471; 'Abduh, VI, 227.

<sup>66</sup> 226/841 yılında Taberîstan'ın Âmül bölgesinde doğmuş olan Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, aynen meşhur Taberî gibi, 310/923 yılında vefat etmiştir. Bu iki zat yalnız dedelerinin isimleriyle birbirinden ayrılmaktadır. Rüstem et-Taberî'nin eserlerinden bazıları şunlardır: 1- *el-Müsterşid fi'l-İmâme*, 2- *Menâkıbü Fâtma ve Veledihâ*, 3- *Nûru'l-Mu'cizât fi Menâkıbi'l-Eimmeti'l-İsnâ 'Aşeriyye*, bkz. Kehhâle, 'Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, el-Mektebetü'l-'Arabiyye, Dimaşk, 1379/1960, IX, 146; ez-Zehebi, *Mizânü'l-İ'tidâl*, Matba'atü 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1382/1963, III, 498.

<sup>67</sup> İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn, *Lisânü'l-Mizân*, Müessesetü'l- A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1971, V, 103.

et-Taberî ile de karıştırmamak gerekir<sup>68</sup>.

Taberî, ayakların yıkanması konusunda kendisine; “ayakların tümünün su ile meshedilmesine dair delilin nedir?” diye soranlara karşı birçok haber nakletmekte ve bu husustaki delillerini sıralamaktadır. Biz bu konudaki haberleri şu şekilde özetleyebiliriz:

1- “Cehennemlik ökçelerin ve ayak altlarının vay haline”<sup>69</sup>. Ebû Hureyre’den rivâyet edilen bu hadîsle, ayakların topuklara kadar hiçbir yer kuru kalmaksızın su ile yıkanması veya ıslatılması kastedilmektedir.

2- Muhammed b. Ziyâd şöyle demiştir. “Ebû Hureyre yanımdan geçiyordu. O esnada bazı insanlar mataradan abdest alıyorlardı. Ebû Hureyre dedi ki: ‘Abdest azalarımı tam olarak hakkı ile yıkayın. Çünkü Ebü’l-Kâsım (Hz. Peygamber s.a.v.): “ $\text{١B} \otimes \approx \text{A} \oplus \downarrow \wedge \text{B} \times \clubsuit \downarrow \approx \mid \subseteq \not\subseteq / \text{Ateşten topukların vay haline}$ ’ diyordu.”

3- Şeddâd’ın azatlı kölesi Sâlim diyor ki: “Ben Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın vefat ettiği gün Hz. Peygamber’in zevcesi Âişe’nin yanına gittim. Ebû Bekr’in oğlu Abdurrahman da onun yanına geldi. Âişe’nin yanında abdest aldı. Âişe ona dedi ki: ‘Ey Abdurrahman! abdesti, azalarımı tam yıkayarak al. Çünkü ben Hz. Peygamber’in, “*ateşten ökçelerin vay haline*”<sup>70</sup> dediğini işittim”<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Bu zat da, İmamiyye Şî‘a’sından olup, 1-*Beşâretü’l-Mustafâ li-Şî‘ati’l-Murtazâ*, 2-*Mesâilü’z-Zerî‘a*, 3-*ez-Zühd ve’t-Takvâ* gibi eserleri mevcuttur. H. 525 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. Kehhâle, XI, 146.

<sup>69</sup> Taberî, IV, 472; Buhârî, *Sahih*, İlim, 3; Serahsî, I, 8; İbn Teymiyye, XXI, 136, Kurtubî, VI, 65.

<sup>70</sup> Taberî, IV, 472-473; Buhârî, Vüdû, 29; Müslim, *Sahih*, Tahâret, 29, 242; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâret, 46, 97; Tirmizî, *Sünen*, Tahâret, 31, 41; Neseî, *Sünen*, Tahâret, 89; İbn

Taberî'ye göre bu haberler, ayakların tamamının meshedilmesi gerektiğini ortaya koyar. Ona göre, ayakların tümünü meshetme, hem yıkamayı hem de meshetmeyi içine alır. Zaten Allah'ın muradı da budur. Bu hususla ilgili olarak şunları zikreder: “Şayet, ayakların sadece bir bölümünün meshedilmesi yeterli olsaydı, Resûlüllah'ın ayakların tümünü terk edip, sadece bir bölümünü su ile meshedenleri, bu şekilde cehennemde yanmakla, uyarması söz konusu olmazdı. Zira bu kişi o ameliyle üzerine düşen farziyeti yerine getirmiş olur; dolayısıyla azaba hak kazanmazdı. Aksine bol sevap kazanmış olurdu. Oysa, ayağın tümünü yıkamayı terk edene azabın gerekli görülmesi, ayağın tümünün yıkanması gerektiğine en büyük delil olup aksinin fasid olduğunu ortaya koyar”<sup>72</sup>.

Taberî'nin bu yaklaşımını şu şekilde anlamak mümkündür. Ayaklara su dökerek eller ile meshetmek veya ayakları suya batırıp, ayakların topuğa kadar olan her tarafını ellerle silmek gerekir. Çünkü ayaklar yerle en çok temas edeler azalar olduğundan kirlenmesi ve mikrop kapması pek muhtemeldir. Enes'in de, ayaklarını meshederken su dökerek onları ıslatması buna delâlet eder<sup>73</sup>.

İbn Atiyye, “*ercülî*” şeklinde kesre olarak okuyanların bir kısmı, “meshetmek” ifadesinden yıkamak anlamını çıkardıklarını

---

Mâce, *Sünen*, Tahâret, 55, 450; Mâlik, *Muvatta'*, Tahâret, 5; Dârimî, *Sünen*, Vüdû, 35; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 193, III, 16, IV, 191; Cessâs, III, 351; Halebî, İbrâhim b. Muhammed, *Halebî-i Sağîr*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1315, s. 6.

<sup>71</sup> Tabersî, bu hadîsin abdestle ilgili olmadığını belirterek, Ebû 'Ubeyde'nin “*Ğarîbü'l-Hadîs*” adlı eserinde “... $\Lambda B \times \clubsuit \Downarrow \approx \left| \subseteq \mathcal{C} \right.$ ” hadîsi hakkında şunları yazdığını nakleder: “Araplar arasında temizliğe dikkat etmeyen kaba saba adamlar vardı. Onlar ayakta bevl ediyorlar, ayaklarına ve ayakkabılarına sıçratıyorlardı. Sonra da o şekilde mescide geliyorlardı. İşte bu hadîs, onları korkutmak için söylenmiştir; abdestle alâkası yoktur.” Tabersî, III, 258, 259.

<sup>72</sup> Taberî, IV, 472.

<sup>73</sup> Taberî, IV, 469; 'Abduh, VI, 230-231 ; Âlûsî, VI, 73-76.

söylemiştir<sup>74</sup>. O, bu sözüyle muhtemelen Taberî’yi, kastetmiştir. Zira onun meshetme ifadesinden yıkama anlaşılmaktadır.

İbn Teymiyye, ayakları meshetme hususunda Hz. Peygamber (s.a.v.)’den hiçbir kimse bir nakilde bulunmamıştır diyerek şunları söyler: “Bu olay Kitaba ve Sünnete aykırıdır. Sünnete aykırılığı ‘ateşte yanacak topukların vay haline’ hadîsiyle ortadadır. Kur’ân’a aykırılığını gelince, “**س ÷ . . . ي ل ا ع**” kelimesinde nasb ve cer olarak iki meşhur kırâat vardır. Nasb okuyan onu “*vech*” ve “*eydiye*” üzerine atfetmiştir. Bu, zaten kendiliğinden yıkamayı vacip kılan okuyuştur. Cer okuyan ise, “*ruûs*” üzerine atfeder. Seleften birçok alim, buradaki meshin de esasen yıkama manasında olduğunu söylemişlerdir<sup>75</sup>. Şevkânî de aynı şekilde meshin değil, yıkamanın farz olduğu hükmüne varmıştır<sup>76</sup>.

*Menâr* müellifi de, bu bağlamda şunları söylemektedir: “Taberî’nin bu konudaki görüşü açıktır. O, “mükellefin ayaklarını yıkadığı esnada onları eliyle meshetmesi gerektiğine” işaret etmiştir. Çünkü ayaklar, insanın pisliklerle en yakın temas içerisinde olan azasıdır. Bu sebeple onların temizliğine aşırı ihtimam gösterilmesi gerekir. El ile silmeksizin yalnız su dökmek pisliği gidermez ve istenilen temizliği sağlamaz. Ayrıca, o dönemde su kıtlığı olduğu için ve az su kullanmak da sünnet olduğu için buna ayrıca ihtimam gösterilmiştir<sup>77</sup>. Zaten “kâ’beyn/iki topuk sözcüğü de, meshetme ile ilgili değil, yıkama ile ilgilidir. Meşhur hadîsler ayakların meshini

<sup>74</sup> Bkz. İbn ‘Atiyye, II, 163; Kurtubî, VI, 62.

<sup>75</sup> İbn Teymiyye, XXI, 128-129.

<sup>76</sup> Şevkânî, *Neyl*, I, 169.

<sup>77</sup> ‘Abduh, a. y.; ayrıca bkz. İbn Rüşd, I, 12.

değil, yıkanmasını emreder<sup>78</sup>, dolayısıyla yıkamayı terk edene caza gerekir<sup>79</sup>.

Taberî, daha sonra Evs b. Ebî Evs ve Huzeyfe gibi Sahabîlerden rivâyet edilen ve Hz. Peygamber'in ayaklarının yalnız bir kısmını meshettiğine dair haberleri zikreder ve onların kritiğini yapar.

Evs b. Ebî Evs şöyle demiştir: “Bir keresinde Hz Peygamber’i gördüm, abdest aldı, ayakkabılarını meshetti, sonra kalkıp namaz kıldı.” Diğer bir rivâyette de, “Hz. Peygamber, bir kavmin çöplüğüne geldi; abdest aldı ve ayakları üzerine meshetti” şeklindedir<sup>80</sup>.

Huzeyfe'den rivâyet edilen bir hadîste ise şöyle denilmiştir: “Hz Peygamber, bir kavmin çöplüğüne gitti. Ayakta durarak küçük abdestini bozdu. Sonra su istedi, abdest aldı ve ayakkabılarının üzerini meshetti.”<sup>81</sup>

Taberî, önce Evs b. Ebî Evs'in rivâyet ettiği bu habere itiraz ederek şunları söyler: “Evs b. Ebî Evs'den rivâyet edilen hadîs, ayakların, sadece bir bölümünü meshetmenin abdestte yeterli olacağını ifade etmektedir. Zira bu hadîste, Resûlullah'ın abdestini bozduktan sonra, abdestsiz iken böyle yaptığı zikredilmemektedir. Aksine Resulullah, abdestli iken tekrar abdest aldığı zaman ayaklarına veya ayakkabılarına meshederdi. Yahut Hz. Peygamber'in o anda ayaklarında mest olduğu da düşünülebilir. Evs'in rivâyet ettiği bu

<sup>78</sup> Şevkânî, *Neyl*, I, 207, 212.

<sup>79</sup> Molla Husrev, I, 9.

<sup>80</sup> Taberîde, iki rivâyet vardır; bunların birinde Hz. Peygamber'in ayakkabılarını, diğerinde ayaklarını meshettiği nakledilmiştir. Bkz. Taberî, IV, 475; Tabersî, III, 258; Ebû Dâvûd'daki haberde ayaklarını ve ayakkabılarını aynı anda meshettiği nakledilmektedir. Bkz. Ebû Dâvûd, Tahâret, 160; Tirmizî, Tahâret, 11; Şevkânî, *Neyl*, I, 209.

<sup>81</sup> Taberî, IV, 475; Şevkânî, *Neyl*, I, 169; Zuhaylî, I, 235-236.

hadîs, Hz. Peygamber'in abdestli iken tekrar abdest aldığını bildirmektedir"<sup>82</sup>. Oysa abdest bozduktan sonra abdest aldığını anlatan hadîslerde hep mest üzerine veya ayakkabı üzerine meshettiği belirtilmiştir.

Hz. Peygamber abdestli iken tekrar abdest aldığında, ayaklarını veya ayakkabılarını meshetmekle yetindiğini Hz. Ali'den rivâyet edilen şu hadîs de, açıkça ortaya koymaktadır. Abdu Hayr şöyle diyor: "Hz. Ali bir testi su istedi. Sonra: "Ayakta su içmeyi sevmeyen o kişiler nerede? Dedi. Testiyi aldı ayakta su içti. Sonra hafifçe bir abdest aldı. Ayakkabıları üzerine meshetti ve dedi ki: "İşte Resulüllah'ın, abdestini bozmayan temiz kimse için aldığı /öğrettiği abdest böyledir"<sup>83</sup>. Dikkat edilirse zikredilen bu hadîste Hz. Ali, abdestini bozmamış, abdest üstüne abdest almıştır. Hz. Peygamber'in de, böyle yaptığını ileri sürmüştür.

Taberî diyor ki: Hz. Peygamber'in, abdest alırken, ayakların tamamının yıkanmasını emrettiğine dair hadîslerin, mazeret bırakmayacak şekilde çok açık olarak zikredilmesi göstermektedir ki, Evs'ten rivâyet edilen hadîs, abdestli iken abdest aldığını ortaya koymaktadır<sup>84</sup>.

Huzeyfe'den rivâyet edilen hadîse gelince, bunu Huzeyfe'den Ebû Vâil yoluyla A'meş rivâyet etmiştir. Oysa, A'meş'in en sadık arkadaşları Ebû Avâne, İbn İdris, Ebû Muâviye ve Amr b. Yahyâ, hadîsin aslının şu şekilde olduğunu rivâyet etmişlerdir: "Hz. Peygamber bir kavmin çöplüğüne geldi. Ayakta küçük abdestini yaptı,

---

<sup>82</sup> Taberî, IV, 475; ayrıca bkz. *Taberî Tefsîri*, trc. Kerim AYTEKİN, Hasan KARAKAYA, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1996, III, 234)

<sup>83</sup> Taberî, IV, 475; Ahmed b Hanbel, *Müsned*, I, 120.

<sup>84</sup> Taberî, IV, 475.

sonra abdest aldı ve mestleri üzerine meshetti”<sup>85</sup> Hadîsin Müslim’deki varyantı ise şöyledir: “Hz. Peygamber bir kavmin çöplüğüne geldi. Ayakta küçük abdestini bozdu. Ben ondan uzaklaşmışım. O, bana yaklaş dedi. Ben de, ona yaklaşp ayaklarının arkasında durdum. Resûlullah abdest aldı ve iki mestinin üzerine meshetti<sup>86</sup>. Bu rivâyette Hz. Peygamber’in mest giydiği vurgulanmıştır. Sadece Cerîr b. Hâzım’ın A’meş’ten rivâyet ettiği haberde Hz. Peygamber’in ayakkabılarına meshettiği zikredilmektedir. Bu da şâz bir rivâyettir. Sahih olduğu kabul edilecek olsa dahi, Resulullah’ın çorapları üzerine giymiş olduğu ayakkabılarına meshettiğini ifade etmiş olur<sup>87</sup>.

Rivâyetlerden de anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber giydiği mestler veya ayakkabılar üzerine meshetmiştir. Yoksa çıplak ayağına veya ayağının bir kısmına asla meshetmemiştir.

*Değerlendirme:* Yukarıdaki ifadelerden açıkça anlaşılacağı üzere Taberî, birçok kimsenin ileri sürdüğü gibi abdestte, ayakları yıkama ve mesh konusunda insanları muhayyer bırakmamıştır<sup>88</sup>. Aksine kırâatların hükmünü ayetin lafzına uygun bir biçimde cem ederek mantıklı ve tutarlı bir hüküm ortaya koymuştur. Ayakların tümünün su ile meshedilmesi gerektiğini savunarak İmamiyye’nin görüşünü reddetmiştir. Abdestte yalnız ayaklara su dökmeyi yeterli gören bazı Ehl-i Sünnet mezheplerinin, bu görüşlerini de, yeterli bulmayıp, kesin olarak el veya el yerine geçecek bir şey ile ayakları meshetmenin<sup>89</sup> gerekliliği üzerinde durmuştur. Bir noktada, abdest

<sup>85</sup> Taberî, IV, 476.

<sup>86</sup> Müslim, Tahâret, 73, 273.

<sup>87</sup> Taberî, IV, 477.

<sup>88</sup> Bkz. Dipnot 1.

<sup>89</sup> *Mesh*, eli bir şey üzerinde gezdirmek ve ona isabet ettirmek suretiyle, arız olan bir pislîği

almayı daha ihtiyatlı ve tatminkâr bir hale getirmiştir. Nitekim Mâlikî mezhebine göre de, abdestte ayakları yıkarken elin içiyle hafif bir şekilde ovalamak farzdır<sup>90</sup>. Bunun dışında bir kısım İslâm bilginlerinin ileri sürdüğü gibi, ayakları meshetmede su israfının önlenmesi de düşünülmüştür. Zira, o dönemde su sıkıntısı had safhada idi<sup>91</sup>.

Taberî, mesh ve yıkamanın bir arada olması gerektiğini ileri sürerek, Ehl-i Sünnet mezhepleri arasındaki bazı ihtilâfları da böylece giderme yoluna gitmiştir<sup>92</sup>. Yani yıkama ile meshin esasında aynı şeyler olduğunu söylemiş, yıkamadan mesh, meshden de, yıkamanın anlaşılacağını belirtmiştir. Ona göre yıkama olmadan mesh, mesh olmadan yıkama söz konusu değildir. Taberî'nin, yukarıda "**Ayakların tümünün su ile meshedilmesi gerektiğini**" söyleyen görüşü tercih etmesi, sonra da, "**ayakları meshetmeksizin sadece onlara su dökmek veya suya sokup çıkarmak, abdest için yeterli değildir**" şeklindeki Tâvûs'un görüşünü benimsemesi dikkat çekicidir. Bu cümleler birleştirildiğinde, Taberî'nin abdest ayetinde Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğu ve onu benimsediği açıkça ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte yukarıda zikredilen abdestte su israfı konusundaki hadîsi de göz önünde tutarak, özellikle ayakları yıkamada su israfını

---

gidermek veya silmek gibi anlamlara gelmektedir. Ovalamak, *ed-delkü* kelimesiyle ifade edilmektedir. *Delk*: el ile sürünmek, ovma vücut yıkandığı zaman el ile ovulması gibi anlamlara gelmektedir. Bu anlamda *mesh* ile *delk* arasında bir anlam yakınlığı görülmektedir. Bkz. İbn Manzûr, "m-s-h" ve "d-l-k" md.; ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtezâ, *Tâcü'l-'Arûs*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1386/1966, "m-s-h" ve "d-l-k" md.; 'Âsım Efendî, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul, 1305, m-s-h" ve "d-l-k" md.

<sup>90</sup> Bkz. İbn Rüşd, I, 34; İbn Hümâm, I, 15; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühû*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1404/1984, I, 235-236; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdî, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi İstanbul, tsz., III, 1587.

<sup>91</sup> Bkz. Zemahşerî, I, 597, 'Abduh, VI, 231; Muhammed b. Süleyman, *Mecma'u'l-Enhür fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur/Dâmâd*, Matbaa-yı 'Âmire, İstanbul, 1301, I, 9; Molla Husrev, I, 9.

<sup>92</sup> İbn Rüşd, I, 11

önlemek için, hafifçe abdest ya da ayakların tümünü su ile meshetme ifadesini kullanmıştır. Bu, Taberî'ye has bir yaklaşımdır. Dolayısıyla onun abdest konusunda mesh ile yıkama arasında insanları muhayyer bıraktığı görüşü doğru değildir.

Ehl-i Sünnet alimlerinin yıkama ve mesh konusundaki görüşleri şöyledir: Yıkama/gasl, suyu azanın üzerine tamamen dökmektir<sup>93</sup>. Ovmak/delk şart değildir. Necasetten taharete ovmak veya silmek vacip ise de, hadesten taharete yani abdestte yıkamak kâfi gelir. Farz olan budur. Mâlik'e göre ovmak da farzdır. Mesh ise, bir şeye dokunmak, el sürmek anlamındadır. El sürmek farzıyet için yeterlidir<sup>94</sup>. Bundan dolayı bir kimse abdest azalarını ıslatsa, fakat suyu üzerinden akıtmasa, bu abdest için yeterli olmaz. Yani sırf mesh farzıyet için yeterli değildir. Çünkü Allah Teâlâ, suyun azalar üzerinden akıtılmasını emretmiştir. Ama cünüplükten dolayı gusülde, bunun yeterli olma ihtimali vardır. Bu ikisi arasında fark şudur:

Abdestte emredilen şey yıkama işidir. Bu da, suyu ancak abdest azaları üzerinde akıtma ile meydana gelir. Cünüplükte emredilen ise temizliktir. Bu, "...*fakat Allah sizi iyice temizlemeyi diler*" ayeti ile ifade edilmektedir. Bu temizlik de, bedeni sadece ıslatma ile hasıl olmaktadır<sup>95</sup>. İlk bakışta Ehl-i Sünnetin bu görüşleriyle Taberî'nin görüşü arasında bir tezat var gibi görünse de, esasında bir tezat yoktur. Zira Taberî, meshin umumî ve hususî olmak üzere iki anlamı olduğunu, umumî anlamıyla ayakların tümünün, hususî anlamıyla da, ayakların bir kısmının su ile meshedilmesinin gerektiğine işaret etmiş

<sup>93</sup> İbn Rüşd, I, 34, 35; İbn Hümâm, I, 15; İbn 'Âbidîn, I, 95; Dâmâd, I, 9.

<sup>94</sup> Elmalılı, III, 1587.

<sup>95</sup> Râzî, XI, 156.

ve bu ayette<sup>96</sup>, umum anlamının sahih olduğunu yani ayakların bütününe su ile meshedilmesi gerektiğini vurgulayarak şöyle demiştir:

“Şüphesiz Allah’ın ayakların meshedilmesinden muradı, ayakların (bir kısmı değil) tümüdür. Bundan da, hem yıkama hem meshetme anlamı çıkar. Çünkü ayakların her tarafının su ile meshedilmesinde yıkama, el veya el yerine geçecek bir şeyin aza üzerinde gezdirilmesinde de, meshetme anlamı vardır.”<sup>97</sup> Görüldüğü üzere o, sırf bir mesh veya sırf bir yıkamadan bahsetmemiştir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Taberî, “*ercüle*” ve “*ercüli*” şeklindeki her iki kırâatın da, sahih olduğunu belirtmekle beraber, “*ercüli*” şeklindeki kırâatı tercih etmiştir. Bunun sebebi ise, “*ercüli*” kırâatının hem yıkamayı, hem de meshi içine almasıdır. O kırâat tercihlerinde özellikle anlamı daha geniş, daha kapsamlı olan kırâatları tercih etmektedir. Buradaki düşüncesi de bundan ibarettir. Bazıları Taberî, iki kırâatı iki ayrı ayet hükmünde kabul ederek, birinci kırâate göre yıkamayı; ikinci kırâate göre de meshi gerekli görmüştür demişlerdir. Hangi yaklaşım ve hangi gaye ile olursa olsun, Taberî, ayetin lafzına en güzel anlamı vermiştir. İki kırâatın ihtiva ettiği anlam, tek hükümde birleşmiştir. Hiçbir açıklayıcı hadîs, haber ve yorum olmasa dahi, ayetin lafzından anlaşılan en güzel yorum

<sup>96</sup> Taberî, IV, 472.

<sup>97</sup> Konu ile ilgili ifadesi aynen şöyledir:

⊕ ∈ ... Yφ ≈ A X C X ♣ Ⓞ ↓ ∅ ⇒ ... ∴ v X ≈ A Ç | v ← ≈ A ⊙ ⊗ ♦ ↓ ≠ ≈ η I B  
 X ∪ ↓ C X ♦ ≈ ∅ B • Ç , X C X ♦ ≈ A B X ∪ Z v ↓ ⊕ ↓ ∩ ... ≈ A ε A φ ↓ ∅ X”  
 “.B X ∪ Z v ↓ B X ∪ ... ♣ φ ∈ ≈ A X B × ↓ X B ≥ B ↓ Ç φ ∈ ≈ A ı A φ ↓ A ⊙ ↓ Ç ,  
 B X ∪ ... v ↔ [ ] B X ≈ B I B X ∪ Z v X I Bkz. Taberî, IV, 471.

kanaatimizce Taberî'nin getirdiği yorumdur. Bu yorum hiçbir açıklayıcıya ihtiyaç bırakmayacak kadar açık ve nettir.

## TANZİMAT'TAN CUMHURİYETE OSMANLI'DA FELSEFE ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Arş. Gör. Eyüp BEKİRYAZICI\*

### ÖZET

*Felsefî faaliyet Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat sonrasında sistematik olmayan bir tarzda gerçekleştirilmiştir. Bu döneme ait felsefe ile ilgili müstakil eserler yok denecek kadar azdır. Felsefî fikirler daha çok gazete ve dergilerin sütunlarında ve edebî eserlerin içerisinde dağınık bir şekilde ifade edilmiştir. Bu nedenle Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan bir süreçte Osmanlı aydınının bu tür fikrî tartışmalarının tam olarak bilinebilmesi için bu tür basın-yayın organlarının irdelenmesi gerekmektedir. Bu çalışmamızda bu dönemdeki tartışmalar üzerine vurgu yapılmaya çalışılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Tanzimat, Osmanlı, Felsefe, Eşitlik, Batıcılık, Dergi, Edebî.

### ABSTRACT

#### ***On the Philosophy in Ottoman from Tanzimat to Republic***

*Even it wasn't systematical, the philosophical thought had been occurred in Ottoman Empire after Tanzimat. But philosophers' works about philosophy had been commonly expressed in the columns of newspaper and reviews or in the Literary works. The kind of*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

*discussions should be discussed to know completely the mental discussions of Ottomans' Intellectuals in the period from Tanzimat to Republic.*

*In our article, it was tried to emphasis these discussions.*

**Key Words:** *Tanzimat, Ottoman, Philosophy, Equality, Modernity, Review, Literary.*

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat sonrası gelişen ve tartışılan felsefî fikirler ve bunların yaptığı etkiler üzerine değişik bakış açılarından yola çıkılarak çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar yenilerine de zemin hazırlamıştır.<sup>1</sup> Ancak yine de zamanın dergi ve gazetelerinin taranması ve buralarda işlenen konuların tenkitli bir tahlili ile, bunlara ilâveten Batıdan yapılan tercümelerin günümüze kadar uzanan etkileri üzerine kapsamlı çalışmalara ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz. Özellikle Tanzimat sonrası yazılan edebî eserlerin, gazete ve dergilerdeki ilmî ve fikrî makalelerin günümüz Türkçesine çevrilmesinin gerekliliğini de vurgulamalıyız. Dolayısıyla yakın geçmişimizi; tarihî, felsefî, siyasî eser ve düşünürleriyle ele alıp her yönden araştırmalarımıza konu edinmemizin, zengin düşünce tarihimizi daha net ortaya çıkarmaya katkısı olacağı gibi günümüze de çeşitli açılardan ışık tutacağını söyleyebiliriz. Bugün, özellikle

---

<sup>1</sup> Yapılan çok sayıda çalışmayı örneklendirecek birkaç eseri şöyle sıralayabiliriz: Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul 1998; Şükrü Hanioglu, *Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim*, Toplum-Bilim, İstanbul 1984; Rahmi Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, Seyran, İstanbul 1995; Mübahat Türker Küyel, *Türkiyede Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara Ün. Rektörlüğü Yay., Ankara 1976; Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ, Ankara; Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul 1994; Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2000.

Tanzimat sonrası farklı bağlamlarda oluşan ve gelişen Osmanlı düşünce dünyasının sosyal, siyasal, bilimsel, felsefî mirasının büyük kısmının o döneme ait “gazete”, “mecmua” ve özellikle de “edebî eserler” de bulunduğunu biliyoruz. Bunların en ince ayrıntılarına kadar taranmasıyla, Tanzimat sonrasında günümüze değin uzanan düşünce faaliyetleri hakkında elimizdekilerin yanı sıra daha zengin bulgulara ulaşmamız mümkün olacaktır. Bu konuda eldeki mevcut çalışmalarla yetinmemiz, mazimizle olan düşünce bağımızın ihmal edilmiş olmasına sebep olabilecektir. Bu ise hâlen var olan o döneme ait önyargılı ve yanlış değerlendirmelerin devamına yol açabilecektir. O hâlde tarihimizle barışık olmalı ve tarihimizin yanlış yorumlanmasına da fırsat vermemeliyiz. Bu amaca yönelik olarak aşağıda Tanzimat sonrası gelişen düşünce hareketlerini dönemin birkaç “düşünürü” ve onların yazdıkları “mecmua”larla birlikte yüzeysel bir değerlendirme ışığında sunmaya çalışacağız.

İlk olarak özellikle Osmanlı'nın son dönemine ait felsefî düşüncenin nasıl oluştuğu ve ne şekilde işlendiğini daha iyi anlayabilmek için o dönemin siyasal ve sosyal açıdan içinde bulunduğu şartları kısaca ele alacağız.

Tanzimat ve sonrasında, Osmanlı İmparatorluğu neredeyse Cumhuriyet kuruluncaya kadar içte ve dışta düşmanları ile savaş halinde idi. Aynı anda Batının önlenemez yükseliş ve üstünlüğü Osmanlı Devleti'ni sosyal ve siyasal açıdan doğrudan ilgilendiriyordu. Ayrıca imparatorluk sınırları içinde ve komşu devletlerdeki bağımsızlık mücadeleleri ile siyasî rejim değişiklikleri de Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya kaldığı sorunların kaynağını teşkil ediyordu. Birbiri ardına girilen savaşlar ülkenin önemli merkezlerinde baş gösteren ayaklanmalar imparatorluğu sarsıyordu. Böyle bir ortam ister

istemez aydınların zihinlerini meşgul ediyor, farklı fikirler taşımalarına neden oluyordu. Bu bağlamda Osmanlı'nın son döneminde düşünce faaliyetlerini belirleyen en mühim faktör, Batılılaşma faaliyetleriydi. Batılılaşmanın birinci derecede gündem oluşturması ise, askerî mağlûbiyetler ve sömürgecilik ile oryantalizm ve misyonerlik faaliyetlerine dayanmaktaydı. Ordunun ıslahı ve modernizasyonu ile başlayan ıslahatlar, devlet düzeninden müesseselere, nihayet zihniyete, kültüre ve gündelik hayata sirayet eden bir Batılılaşmayı da beraberinde getirmişti.<sup>2</sup> Ayrıca “İmparatorluğun gerilemeye başlamasıyla, niçin gerilediği sorusu, önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek, daha sonra belki de yüzeyleşen bir tutumla Batı'nın askerî üstünlüğü gösterilerek cevaplandırılmıştır... Böylece daha 18. yy. başlarında Batı'nın askerî kurumlarının ve silâh gücünün imparatorluğa nasıl getirileceği önemli bir devlet sorunu olmuştur. Bu düşünceler III. Ahmet zamanında (1703-1730), bilhassa 1720'lerden sonra, Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa'nın (1718-1730) desteğiyle teşvik görmüştür. Batıcılığın bu ilk devresinde Batı'nın askerî teknolojisinin savaştaki rolü ve savaşın sonucunu kısmen Tanrı'ya bırakma şeklindeki köklü inanç tartışılmıştır... Batı'nın askerî eğitimi ve teknolojisi konusundaki bilgilere imparatorlukta önem verilmeye başlanmıştır... Yine bu yıllarda Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi, Nişli Mehmet Ağa gibi devlet katında görevli kimseler Avrupa'nın “ahvali”ni öğrenmeye çeşitli başkentlere elçi olarak gönderilmişlerdir. Öte yandan, Batı uygarlığının kişinin refahına yönelik değerleri Osmanlı idareci sınıfına sızmıştır.”<sup>3</sup> İşte bu çalkantılı sosyal değişim, lehte ve aleyhte gelişen

---

<sup>2</sup> Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 35-93.

<sup>3</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, Derleyen: Mümtaz'er Türköne, Tuncay

dinî, siyasî ve iktisadî fikir hareketlerini de belirleyici olmuştur.

Tanzimat aynı zamanda Osmanlı aydını için yeni fikirlerin tartışılmaya başlandığı bir tarih olmuştur. Bu bağlamda Osmanlı toplumunun Avrupa'dan esinlenerek Tanzimat'la birlikte hür düşünceye yöneldiğini belirten V. Başcı, Tanzimat'ın önemine şöyle vurgu yapar. “Batılı anlamda çağdaş değerlere ulaşmanın –demokrasi, insan hakları, kadın hakları, özgürlük, çoğulculuk- Tanzimat'la başladığı söylenebilir.”<sup>4</sup> Bu anlamda Tanzimat hem Osmanlı toplumunu hem de aydınını farklı bir dünya ile buluşturmuştur. “1839 Tanzimat Fermanı ile birlikte Batı medeniyetinin tesirlerine resmen açılan Osmanlı İmparatorluğu, Batı'nın siyasî, edebî ve felsefî birikimini, Fransız kültürü vasıtasıyla tanımıştır. Bunda Fransa'ya gönderilen öğrencilerin büyük rolü olmuştur. Meselâ, Şinasi Tanzimat'ın mimarlarından M. Reşit Paşa tarafından Fransa'ya gönderilen önemli bir simadır. Paris'e ikinci gidişinde Ernest Renan'la tanışan ve onunla çeşitli defalar görüşen Şinasi bu pozitivist filozofa ait fikirleri Fontenella, Voltaire, Montesquie ve Concercet'in kilerle birlikte Tasvir-i Efkâr adıyla tek başına çıkardığı gazetede popüler seviyede yaymaya çalışmıştır.”<sup>5</sup> Son dönem Osmanlı aydınlarının Batı'nın baş döndüren hızlı ilerleyişi karşısında etkilenmeleri ve bu etkiyi aşırı sayılabilecek bir bağlılıkla fikirlerine yansıtmaları da kaçınılmaz olmuştur. Bu anlamda Tanzimat'ın en kayda değer fikir adamlarından biri olan Şinasi'nin “akılcılık” kavramını memleketimize getirerek pozitivist zemin hazırlaması,

---

Önder, İletişim, İstanbul 1997. s. 10.

<sup>4</sup> Vahdettin Başcı, “Aydınlanma Felsefesi ve Etkileri Üzerine Bazı Düşünceler”, *Aydınlanma Filozofları*, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 13.

<sup>5</sup> İlhan Kutluer, “Batılılaşma”, *DİA*, V, 153.

önemsenmesi gereken bir örnek olmuştur.<sup>6</sup> H. Z. Ülken'in bir aydınlanmacı düşünür diye takdim ettiği Şinasi'nin Avrupa medeniyetini benimsememize dair naklettiği şu fikirleri oldukça önemlidir: "Avrupa'nın mucizesi akıl ve kanundur. Kanun bu yeni dinin getirdiği hükümlerin temelidir. Yeni değerler dünyasının başında adalet, halk ve hikmet kavramları gelir. İslâmiyet cahiliyet devrini kapadığı gibi, bu devir de bir zulüm ve cehalet devrini kapar akıl ve adalet devrini açar."<sup>7</sup> Böylece o, pozitivist bir dönemin gerekliliğine işaret eder. Belki Şinasi'nin pozitivist anlayışı felsefî bir pozitivismden çok uzaktı, ama sonrasında tartışılacak olan bir kavrama kazandırdığı ivme kayda değerdir. İşte bu seyri inceleyerek pozitivistlerin Osmanlı İmparatorluğu üzerinde bir emellerinin bulunduğunu belirten M. Korlaelçi, pozitivist akımın ülke topraklarında İslâm dininin yerini alma teşebbüslerine ve bu uğurda Tanzimatçıları kullanmalarına dikkat çeker.<sup>8</sup> Elbette ki Osmanlı aydını için yeni yeni karşılaşılan bu ve benzeri felsefî kavramların hem olumlu hem de olumsuz yansımalarının olması mümkündü, ama bizce önemli olan bu sürecin başlamış olmasıydı. Ayrıca şu hususu belirtmeliyiz ki, Tanzimat fermanının temel felsefesinin kanun önünde eşitlik<sup>9</sup> olduğu gerçeği dönemin bütün düşünürlerince değerlendirilmiş, fikirlere bu husus yön vermiştir. Pozitivistler dahil bütün fikrî hareketler olumlu ya da olumsuz yaklaşımlarla "eşitlik"

---

<sup>6</sup> Ercüment Kuran, "Tanzimat Hareketinin Türk Batılılaşma Tarihindeki Yeri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Millî Kütüphane Yay., Ankara 1991, s. 144.

<sup>7</sup> Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 66.

<sup>8</sup> Murtaza Korlaelçi, "Bazı Tanzimatçılarımızın Pozitivistlerle İlişkileri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara 31 Ekim- 3 Kasım 1989 TTK Yay., Ankara 1994, s. 43.

<sup>9</sup> Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, TTK. Yay., Ankara 1996, s. 45.

ilkesi etrafında önemli tartışmalar yapmışlardır. Buradaki eşitlik üzerindeki tartışmalarının daha çok Müslümanlarla gayri müslimler arasındaki hukuksal dengesizlikle ilgili olduğunu belirtmeliyiz.

Bu araştırmamızda, vurgulamaya çalıştığımız bir nokta da Tanzimatçılarla başlayıp Yeni Osmanlıların da ilgi göstererek ele aldığı ve Şinasi'lerle genelleşen “dil” felsefesi üzerine yapılan çalışmalardır. Bu süreçte onlar “dilin yalnız estetik duyguları okşamak amacına bağlanamayacağı, bir toplumsal yapı ögesi olduğu, bunların devamlı olarak işledikleri bir tema olacaktı. Onlara göre modernleşmenin sağlanması ancak en geniş şekilde paylaşılan bir dilin oluşturulmasıyla olabilirdi. “Dil”in bir kimlik aracı olduğu ve aynı zamanda toplumu harekete geçirmek için bir imkân temin ettiği gene üzerinde durdukları bir konuydu.”<sup>10</sup> Diyebiliriz ki o dönemde bugün için modern felsefenin önemli ilgi alanlarından biri olan “dil” ile ciddi manada ilgilenilmiştir.

Şunu belirtmeliyiz ki, Tanzimat sonrası, felsefenin ülkemize girişi pek sistemli olmamıştır. M. T. Küyel bu hususa şöyle dile getirir: “Batı felsefe düşüncesinin ise, ülkemize Tanzimatla ilkin, her ne kadar ilk değme ürünleri Mantık, Matematiksel Mantık, Dekartçı yöntem alanlarında olmuş ise de, sözgelimi, 1885 te Gallupi'den Mantık çevirisi, Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedat'ın (1857-1900) Miyar-ı Sedat mantık yapıtı, Vidinli Tefik Paşa'nın (1832-1893) Matematik ile Mantık ilişkisi çalışmaları, daha sonra, Salih Zeki'nin Poincare' den çevirileri ve dersleri, İbrahim Ethem b. Mesud'un (1865-1959) 1895'de Descartes'den Discours çevirileri gibi “Siyasal

---

<sup>10</sup> Şerif Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İletişim Yay., İstanbul 1998, s. 272-273.

Yönetim toplum bilimle temellendirilmelidir.” savıyla, toplum bilim, toplumsal felsefe ve siyasal felsefe biçimlerinde girmiş bulunduğu saptanmıştır... Tanzimat bildirisi ile, I. Dünya Savaşı arasındaki evrede, durmadan çalkantılar olmuş, öyle ki, Batı’nın bilgelik sevgisi, ülkemize uzun süre doğrudan doğruya ve tam anlamıyla, bilgelik severlerin temel yapıtlarının çevrilmeleri yoluyla girememiş, ancak, XIX. ve XX. yy’ın Batıdaki belirgin ve başat birkaç felsefî ideası, özcek ya da özetçek, ikinci ve üçüncü elden tanıtılabilmektedir.”<sup>11</sup> Bu ifadelerden de esinlenerek şunu söyleyebiliriz ki, ne dönemin aydınlarının sırf bir felsefî faaliyete yönelmeleri, ne de devamlı bu konularda müstakil yapıtlar için uğraşları söz konusu olmuştur. Zaten dönemin aydınının -yukarıda vurguladığımız sosyal ve siyasal şartlar dikkate alındığında- sistemli bir felsefî faaliyete yönelmesi için uygun şartlarla karşı karşıya olmadığını söylememiz de mümkündür.

Şunu da ifade etmeliyiz ki Tanzimat dönemindeki fikrî canlılığın, Tanzimat öncesi bir arka planı vardır. Ancak Batı kaynaklı fikirlerle oluşan gerçek hareketlilik bu dönemle başlamıştır. Bu anlamda Tanzimat’ın fikir hayatımıza katkısını bir takım kavramlarla belirlemeye çalışan Birol Emil’in şu ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır: “Ancak Tanzimat’tan sonradır ki Türk insanı “hakimiyet-i millet-millî hakimiyet”, “vatan ve vatanın tamamıyet-i mülkiyesi-vatanın bütünlüğü”, “hürriyet”, “meşrutiyet”, “hukuk”, “kanun”, “eşitlik”, “fert hak ve hürriyetleri”, “Kanun-i Esasî”, “millet meclisi”, “akıl”, “terakki”, “irade”, “medeniyet”, “çağdaş medeniyet”, “halk”, “kamuoyu”, “yaygın eğitim ve öğretim”, “basın hürriyeti”, “yeni sistem” gibi pek çok kavram ve değerleri öğrenmiştir. Bunlar

---

<sup>11</sup> Mübahat Türker Küyel, *Türkiyede Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, s. 86-87.

çağın değerleridir. 1860'dan sonra bunların etrafında ve umumî edebiyatın içinde sosyal, politik ve ideolojik bir edebiyat, bir siyaset ve kültür aksiyonu vücuda gelmiştir. Çağın akılcı, hürriyetçi, terakkici ve ilimci bir çağ olduğu ve ona mutlaka uymak gerektiği vakası yine Tanzimat'tan sonra anlaşılmıştır.”<sup>12</sup> Batı'da tartışılan bu kavramlarla yüzleşen Osmanlı aydını kendi kazanımıyla karşılaştığı bu yeni duruma hemen tepki vermiştir. Böylece bu kavramların etrafında farklı fikir hareketlerini (Yeni Osmanlıcılık, İslâmcılık, Batıcılık, Milliyetçilik) benimsemiş Osmanlı aydınlarının kendi aralarında lehte ve aleyhte fikir tartışmaları oluşmuştur. Gazete ve dergilerde bu kavramlar tartışılmış, kamuoyunun dikkati bunlara çekilmeye çalışılmıştır.

Tanzimat'la başlayan yeni dönem, Osmanlı aydın ve halk hayatına yeni kavramlar katmıştır. Bu, Osmanlı aydınlarının fikrî zenginliklerle tanışması açısından önemli bir katkıdır. Daha sonra da işaret edeceğimiz gibi bu süreci benimsemek ve benimsetmek için çeşitli “sözlük” çalışmaları başlatılmış, gazete ve dergilerde yeni kavramlara ilişkin bilgi ve tartışmalara yer verilmiştir.

Bu söylem değişikliğini özellikle felsefî çalışmalarda görmekteyiz. “Pozitivizmin kurucusu olan Fransız filozofu Auguste Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı 4 şubat 1858 tarihli mektup, pozitivizm konusunda daha sonra meydana gelecek gelişmelerin erken bir habercisi sayılabilir. Bu mektubunda Comte, İslâm dininin gerçeklik anlayışının Osmanlı İmparatorluğuna “insanlık dinine” intisap etmede kolaylık sağlayacağını ve devletin Batı'nın yaşamak

---

<sup>12</sup> Birol Emil, “Bugünün Rüzgârında Savrulan Tanzimat Gülü”, *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, s. 259-261.

zorunda olduğu metafizik devreyi yaşamadan “pozitif din” devresine geçebileceğini telkin etmişti.”<sup>13</sup> Yani dolaylı da olsa Tanzimat sonrası Osmanlı aydını, modern felsefî ve sosyal gelişmelerle yüzleşmeye başlamıştır. Bu durum meşrutiyetle ayrı bir ivme kazanmıştır. H. Z. Ülken, II. Meşrutiyet’le birlikte mekanist evrimcilik, pozitivism ve materyalizm’in yayılmasını “Felsefî İdealizm” olarak yorumlar ve bu hareketi önemli bir gelişme olarak değerlendirir.<sup>14</sup> Yani Osmanlı aydını kendi dışındaki fikir hareketlerine az da olsa tepki vermiştir.

Bunların yanı sıra Necati Öner de Tanzimat’ın fikir dünyamıza katkısını, Yeni Çağ felsefesinde Avrupa’da mantıkla ilgili gelişmelerden biz ancak Tanzimat’la haberdar olduk ifadeleriyle vurgulayarak şöyle demektedir: “Tanzimat hareketi, Rönesans’tan sonra Avrupa’da gelişen fikir hareketlerinin Osmanlı cemiyetinde de yayılmasına müsait bir zemin hazırlamış oldu. Avrupa’dan gelen yeni fikirler ve bu fikirlerle kurulan yeni müesseseler yanında, İslâm kültür dünyasının asırlardır gelişmiş fikir ve müesseseleri de yerlerini muhafaza ediyorlardı. Fikir hayatımızda Tanzimat’la başlayan bu ikilik Cumhuriyet devrine kadar devam etmiştir.”<sup>15</sup> Dolayısıyla Tanzimat’la ortaya çıkan Batı tipi kurumlaşmanın ve pozitif bilimlere duyulan ilginin felsefî alanda bir ilerlemeye meydan verdiğini de söyleyebiliriz.

Tanzimat sonrası sayıları hızla artan yayın organlarının felsefî düşünceye yer verme açısından zengin kaynaklar olduklarını söyleyebiliriz. Zira bu dönemin basın-yayın organları dönemin

---

<sup>13</sup> İlhan Kutluer, “Batılılaşma”, *DİA*, V, 154.

<sup>14</sup> Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 433.

<sup>15</sup> Necati Öner, *Tanzimat’tan sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜİFY, Ankara 1967, s. 11-12.

aydınlarının diyalog sahnesi ve halkla ilişki kurup kamuoyu oluşturdukları bir platform görünümündedir.<sup>16</sup> Bu mecmualardan bir çoğu çeşitli sebeplerle yurtdışında neşredilmişlerdir. Özellikle siyasî bir fikir aksiyonunu oluşturmaya yönelik birçok mecmuanın yayın yeri Londra, Paris, Cenevre, Brüksel ve Kahire gibi önemli merkezler olmuştur.<sup>17</sup>

Bunların en önemlileri, Meşrutiyet sonrası neredeyse bütün fikir hareketleri için bir kaynak olan Yeni Osmanlıcı düşünürlerin yazdıkları Londra’da yayınlanan “Muhbir”, ve “Hürriyet”, Paris’te yayınlanan “İttihat” ve “Ulûm”, Cenevre’de yayınlanan, “İnkılâb” ve Lyon’da yayınlanan “Muvakkaten Ulûm Müşterilerine”<sup>18</sup> adlı yayınlardır.

Bir fikir vermesi açısından birçoğunu incelediğimiz bu dergi ve gazetelerden bir ikisinin içeriğine değinmek istiyoruz. Bunlardan biri olan Muhbir; İngiltere’de 1867 ile 1868 tarihleri arasında 50 sayı olarak yayınlanmıştır. Gazetenin hedefi İslâm milletlerinin ilim ve medeniyette ilerlemesine vesile olacak fikirleri yaymak ve Batı’da Müslümanlar hakkındaki olumsuz imajları silmek olarak belirtilir. O. Tütengil’in araştırmasına dayanarak gazetenin içeriği ile ilgili “İslahat” (sayı, 7), “Meşveret” (sayı 9), “İlmi Tekamül” (sayı 10), “Siyasî Muhalefet” (sayı 26), “Tanzimat’ı Tenkit” (sayı 10), “Yeni İdari Yapılanma” (sayı 49), “Batı Taklitçiliğinin Zararları” (sayı 20), “Osmanlılık Fikrinin İzahı” (sayı 17), “Ekonomik Gelişme” (sayı

---

<sup>16</sup> Orhan Tütengil, *Yeni Osmanlılar’dan Bu Yana İngiltere’de Türk Gazeteciliği*, İstanbul Ün. Yay. 1969, s. 1.

<sup>17</sup> Orhan Tütengil, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>18</sup> Orhan Tütengil, *a.g.e.*, s. 24.

34-36), “Türk Kültür ve Tarihi” (sayı 47) gibi konular<sup>19</sup> hakkında yazıların yayınlandığını söyleyebiliriz. İçerik açısından dikkatimizi çeken bu konuların felsefî perspektiften uzak olmadıkları ve bu anlamda değerlendirilmelerinin yakın dönem felsefî düşünce tarihimize katkı sağlayacağını söylememiz mümkündür.

Ali Suavi'nin Londra 'da yayınladığı Muhbir'den sonra Paris'te çıkardığı Ulûm gazetesi de (1869) Yeni Osmanlıların taşıdığı fikirleri tanımamıza yardımcı olacaktır. İsmail Doğan'ın yaptığı bir çalışmada gazetenin taşbaskı olarak neşredilen 1-20. sayılarında şu konulara dikkat çekilmiştir. 3. sayıda “Tarih-i Efkâr” başlığında işlenen Hikmet ve Felsefe yazıları (s. 105), 4. sayıda yine aynı başlık altında değinilen “Hikmet-i İshrâk” konusu (s. 169), 5. sayıda “İtfâ-yı Düyûn” başlığı altında değinilen ekonomik meseleler (s. 251), 6. sayıda işlenen “er-Reddü alâ men redde ale'l-Gazzâlî Hulâsatü Muhâkeme beynel-Gazzâlî ve'l-Felâsife” (s. 357) konusu, 7. sayıda aynı konunun ele alınması (s. 369), 11. sayıda “İbn Sinâ'nın Terceme-i Hâli” ve “İbn Sinâ'nın Tesanifi” başlıklarıyla İslâm felsefesine yer verilmesi (s. 642-648), 16. sayıda “Tarih-i Efkâr” başlığında (Sofistaiyye) felsefî bir konunun ele alınması (s. 936), 17. sayıda “Materyalist” isimli makalede maddecilerin ele alınması (s. 1008), 18. sayıda “Demokrasi Hükümeti Halk Müsâvat”<sup>20</sup> konusuyla yeni felsefî tartışmalara yer verilmesi dikkate değer fikrî faaliyetler olarak karşımıza çıkar. Bu araştırmadan hareketle dönemin aydınlarının felsefî çalışmalarını takip için bu gazete ve dergilerin her bir sütununun dikkatlice gözden geçirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

<sup>19</sup> Bkz., Orhan Tütengil, *a.g.e.*, s. 31-47.

<sup>20</sup> İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 269-270.

Yeni Osmanlılar'ın diğ er bir önemli yayın organları da "Hürriyet" idi. Hürriyet ciddi bir fikir gazetesi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>21</sup> Bu gazetede Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Süavi'nin yazıları da yer almıştır. Yine O. Tütengil'in araştırmasına dayanarak, Yeni Osmanlılar Hürriyet'teki yazılarında Tanzimat çerçevesindeki görüşlerini ortaya koyduklarını söyleyebiliriz. Bu konular arasında, Tanzimat olayında Reşit Paşa ve halefleri, Tanzimat ve yabancı müdahalesi, Tanzimat ve eşitlik meselesi, Tanzimatçıların İslâm Hukuku dışında kanun yapma teşebbüslerinin tenkidi, Tanzimat'ın bozduğu idâri yapı, Tanzimat maarifi, meşveret usulü, iktisadî durumun bozulması ve hürriyet anlayışlarını<sup>22</sup> bulabiliriz. Yine tartışılan bu -felsefî- fikirlerin halka ulaşmasında mecmuaların önemli katkıları olmuştur. Meşrutiyetle birlikte yayın organlarında da bir artış olmuştur. Bunlardan yukarıda bahsi geçen Ulum-ı İktisadiyye ve İçtimaiyye Mecmuası, yayın hedefini siyasî mücadelelerin temelinde iktisadî kavğaların bulunması sebebiyle milletin iktisadî ve içtimai eğitimine hizmet etmek olarak belirler. Dergi bir nevi liberalizm akımının yayın organı gibidir. Bu derginin dışında Baha Tevfik'in neşrettiği Felsefe Mecmuası, M. Zekeriya Sertel'in neşrettiği Yeni Felsefe Mecmuası ve Bohor İsrail'in neşrettiği Ceride-i Felsefiyye' yi sayabiliriz.<sup>23</sup>

Yine Batıcıların fikirlerini yayınladıkları önemli dergilerden olarak Meşveret,<sup>24</sup> Servet-i Fünûn ve Ulum-u İktisadiyye ve İçtimaiye'yi de sayabiliriz. S. H. Bolay bu dergilerle memlekete

---

<sup>21</sup> Orhan Tütengil, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>22</sup> Orhan Tütengil, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>23</sup> Rahmi Karakuş, *a.g.e.*, s. 110-111.

<sup>24</sup> Hüseyin Aydın, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tanrı Tasavvurunda Yaşanan Değişmeler ve Deist İman", *Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 8, sy. 8, Bursa 1999; s. 17.

yukarıda kısmen değindiğimiz pozitivismin sokulmaya çalışıldığı kanaatindedir.<sup>25</sup> Yine Mehtap, Şebtab ve İçtihat<sup>26</sup> Batıcıların yazdıkları diğer dergilerdendir. Bunlardan İçtihat ile ilgili biraz bilgi vermenin konumuza ışık tutacağını sanıyoruz. B. Lewis, bu derginin yayıncısı Abdullah Cevdet'in şu ifadelerini nakleder "Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile diken ile isticlâs etmek mecburidir. İktibas etmek anlamsız, kopya etmek sathi ve tehlikelidir. Tek cevap, Avrupa uygarlığının tamamen kabulü, Türkiye'nin uygar Avrupa'nın bir parçası hâline gelmesidir."<sup>27</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Abdullah Cevdet ve benzeri Batıcıların tek isteği Avrupa ile hiçbir dinî ve kültürel kısıtlama olmaksızın, bir bütün hâline gelmektir. Şükrü Hanioğlu da bu konuyu şöyle dikkat çeker: "1911'de doktor Abdullah Cevdet tarafından İstanbul'da yayınlanmaya başlayan İçtihat mecmuası bu düşünce hareketinin merkezi hâline gelmiştir. Başta Abdullah Cevdet, Kılıçzâde Hakkı, ve Celâl Nuri Beyler olmak üzere materyalizm, pozitivism, Darwinizm, Freudizm gibi Batı'daki sivri akımlara kendilerini kaptıran pek çok yazar, Osmanlı toplumunun gerek yapısal problemlerinin gerekse bu problemlere bağlı siyasî meselelerin çözümü için topyekûn Batılılaşma dışında bir çarenin bulunmadığını iddia etmişlerdir."<sup>28</sup> Abdullah Cevdet İçtihat'ta önemli ölçüde felsefî konulara yer vermiş, bir çok Batılı filozoftan alıntı ve tercümelere bulunmuş, toplumun felsefeye olan ilgisini artırmak için yayınlar yapmıştır. Derginin yazarlarından Nüzhet Sabit'in felsefeye dair şu

---

<sup>25</sup> Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>26</sup> Şükrü Hanioğlu, "Batılılaşma", *DİA*, V, 150.

<sup>27</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, TTK Yay., Ankara 1996, s. 235.

<sup>28</sup> M. Şükrü Hanioğlu, "Batılılaşma", *DİA*, V, 150-151.

vurgusu konumuz açısından oldukça önemlidir: “Filozofları atıl ve miskin bir beşeriyet beyne’l-milel barbarlığa mahkûmdur. Mütefekkirleri atıl ve miskin bir Türklük ise milli barbarlığa mahkûmdur”<sup>29</sup> Nüzhet Sabit bu makalesinde Osmanlı Devleti’ndeki gerilemenin sebebini felsefenin terk edilmesine bağlamıştır.<sup>30</sup> Ayrıca Abdullah Cevdet, derginin bir çok sayısında “Felsefe Sütunu” üst başlığı altında felsefî fikirlerini toplumla paylaşmaya çalışmıştır. Abdullah Cevdet’in yönetimindeki bu dergide felsefî fikirler açısından dikkat çeken çok sayıda makale yayınlanmıştır. “On Dokuzuncu Asırda İktisat Fikirleri”<sup>31</sup>, “Felsefe Devri” “Medeniyetin Temeli Ahlâktır.”<sup>32</sup> “Hayat ve Ahlâk Hakkında”<sup>33</sup>, “Siyaset ve İktisat”<sup>34</sup> gibi makaleleri buna örnek gösterebiliriz.

Bu dergilerle ilgili M. Türker Küyel’in değerlendirmesi ise şöyledir: “Felsefe gerçekte, “Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiyye”nin Ahmed Şuayb, Rıza Tevfik (1868-1951) ve M. Cavit eliyle 1908’de yayınlanmaya başlamasıyla, edebiyat yönünden de olsa artık, bir sözcüye kavuşmuş bulunmaktadır... Burada, halka felsefe kavramlarının tanıtılmasında aydınlanmacı Ahmet Mithat Efendi’nin “Dağarcık” ile 1895-1910 yılları arasında koymuş olduğu ağırlık anımsanmalıdır.”<sup>35</sup> Ayrıca H. Z. Ülken’in, Ahmet Mithat üzerine yaptığı bir incelemeyle, onun felsefe ve felsefenin ilim hayatına

<sup>29</sup> Nüzhet Sabit, “Felsefe Devri”, *İçtihat*, sy. 173 ( Ocak 1925), s. 3480.

<sup>30</sup> Nüzhet Sabit, a.g.m., s. 3478-3480.

<sup>31</sup> Bkz. Mehmet Zeki, *İçtihat*, sy. 89 (1329), s. 1987-1989.

<sup>32</sup> Bkz. Lütfî, *İçtihat*, sy. 174 (1925), s. 3493-3494.

<sup>33</sup> Bkz. Şevket Aziz, *İçtihat*, sy 169 (1924), s. 3424-3429; Aynı makalenin devamı: sy. 180 (1925), s. 3592-3595.

<sup>34</sup> Yusuf Akçura, *İçtihat*, sy. 180 (1925), s. 3599-3600.

<sup>35</sup> Mübahat Türker Küyel, *Türkiyede Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, s. 87-88; Ayrıca Bkz. Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., s. 34-35.

kazandırılması yolundaki gayretlerini değerlendirmesini, son dönem felsefî harekete bir örnek olarak verebiliriz.<sup>36</sup>

Özellikle Meşrutiyet devrinde bu felsefe ve düşünce akımlarına mensup aydınların, belirli yayın organlarında ve güncel iletişim vasıtalarında, “devleti kurtaracak” formüllerin kendi görüşlerinde olduğunu iddia ettikleri ve kümeleştiklerini söyleyebiliriz. Bu bağlamda üretilen çözümlerle Osmanlı aydınları, altı yüz yıl hüküm süren devletin içinde bulunduğu çöküntüyü ve köhneleşmeyi giderecek alternatif düşünceler ve ideolojiler üretmeye çalışmışlardır.<sup>37</sup> Elbette ki zihinsel faaliyetlerin hepsi bu amaca yönelik değildi. Aydınlanmanın etkisiyle kültürel ve teknik anlamda büyük gelişme kaydeden Batı’nın yeni yeni tanınan fikir atmosferine ait eserlere Osmanlı aydınlarınca ilgi duyulması, kültürel bir hareketliliği de beraberinde getirmiştir.

Şunu da vurgulamalıyız ki, o dönem için felsefe ile edebiyatın kesin bir çizgi ile ayrılmış olmamasını dikkatlerimizden uzak tutmamalıyız. Edebî eserler Osmanlı toplumunda bütün yeniliklerin, inançların ifade şekli olduğu gibi, Batılı fikirlerin yayılması ve Batılı toplumsal ve siyasal söylemlerin yer etmesi için bir araç olmuştur. Bu akımın öncüsü olarak yine Şinasi, Ziya Paşa ve Namık Kemal önemli bir çığır açmışlardır.<sup>38</sup> B. Lewis’e göre Namık Kemal, siyasal teori alanında geniş ölçüde Montesquieu ve Rousseau’dan etkilenmiş olup, daha önceki seleflerinin Aristo fikirlerini felsefeyle uzlaştırma çabası gibi, onların fikirlerini dinin ilkeleriyle bağdaştırmaya çalışmıştır. Yani felsefî faaliyette bulunmuş ve bunu siyaset sahnesinde

<sup>36</sup> Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 115-116.

<sup>37</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>38</sup> Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 135-136.

uygulayabilmek için de ömrünü hürriyet fikri etrafında şekillenen bir mücadeleye vakfetmiştir.<sup>39</sup> Batı kültürünü iyi tanıyan bu insanlar modern anlamda düşüncelere yön veren birer öğretmen rolü üstlenmişlerdir. Onların açtığı yoldan daha pek çok aydın Osmanlı toplumunu şekillendirmek için edebiyatı bir araç olarak kullanmıştır. Bunu yaparken eserlerinde serpiştirilmiş olan felsefî zenginlik oldukça etkili olmuştur. Bu dönemleri gerektiği gibi anlamamız açısından oldukça önemli bir değerlendirme olarak gördüğümüz Ş. Mardin'in bir tespiti şöyledir: "Osmanlı romanı, Türk modernleşmesini incelemek için az yararlanılmış bir kaynaktır, oysa birçok roman yazıldıkları zamana ait İstanbul seçkin çevrelerinin durumu hakkında bize önemli bilgiler verir. Bu kaynaklar, ayrıca, Osmanlı aydınlarının sosyal değişimin getirdiği sorunlara nasıl yaklaştıklarını da belgeler. Türk edebiyatını inceleyen bir kişinin daha önce de gösterdiği üzere, ilk Osmanlı romanlarının büyük çoğunluğu toplumsal ve siyasal değişimin yarattığı sorunları inceleyen tezli romanlardır."<sup>40</sup> Yahya Kemal'in fikirlerini estetik ve tarih felsefesi açısından değerlendiren H. Ömer Özden'in de belirttiği gibi "içinde birkaç felsefî fikir barındıran herhangi bir edebî eser, felsefe sayılmaz ancak edebiyat ile felsefenin bütünleşip kendine has bir yapı olabileceği yeni bir türden bahsetmek mümkündür."<sup>41</sup> Bu sebeple diyebiliriz ki, Osmanlı'nın son dönemi için ele alacağımız hangi konu olursa olsun o dönemin romanlarına bilimsel yaklaşımla yönelmek gereği vardır. Bunlar sadece birer roman olmaktan öte dönemin tarih, edebiyat, felsefe, sosyoloji vs. belgeleridir.

<sup>39</sup> Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 142.

<sup>40</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim, İstanbul 1997, s. 30-31.

<sup>41</sup> H. Ömer Özden, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*, T. C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 10.

Tanzimat sonrası felsefenin, eğitim kurumlarının ders programlarında yer alması geleceğe yönelik atılan cüretkâr bir adımdır. Ülkemizde yenileşme hareketlerine paralel olarak ilk felsefe dersi Ahmet Vefik Paşa tarafından verilmiştir. Ancak daha geniş kapsamlı olarak Dârü'l-Fünûn-u Şâhâne adıyla öğretime başlayan kurumda, üç şubeden oluşan okulun edebiyat bölümünde Hikmet-i Nazariyye adı altında İlm-i Ahvâl-i Nefs, Mantık, Ahlâk, Hikmet-i Bedâyi dersleri okutulmuştur. 1908'den sonra Dârü'l-Fünûn-u Osmânî adını alan üniversitede 1915-1916 ders yılına kadar “felsefe dersi” şubelerde okutulmuştur. Daha sonra felsefeye verilen önem giderek artmıştır.<sup>42</sup> Bu kurumun bünyesinde çıkartılan “Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası” da felsefî içeriği açısından dikkat çekicidir. Bu makalelerden birkaçını şöylece sıralayabiliriz: “San’at ve Metafizik”<sup>43</sup>, “İbn Sinâ Hayatı ve Eserleri”<sup>44</sup>, “Felsefe Tarihi Konuları”<sup>45</sup>, “İki Türk Filozofu”<sup>46</sup>, “Yeni Zaman Felsefesi” dizisinde “Rönesansta Fikir Hareketleri” (s. 449-451), “On Yedinci ve On Sekizinci Asır Felsefelerine Umumi Bir Bakış” (s. 451-455), “Descartes” (s. 455-465), “Spinoza” (s. 473-480), “Leibniz” (s. 480-490). Görüldüğü gibi bu makalelerde birçok Batılı filozofun hayatı eserleri ve fikirlerine yer verilmiştir.<sup>47</sup>

Bir kısım araştırmacılar ülkemiz için felsefenin geçmişi ile ilgili

<sup>42</sup> Rahmi Karakuş, *a.g.e.*, s. 112-113.

<sup>43</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sy 3 (1922), s. 222-259.

<sup>44</sup> Carra de Vaux, *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sadeleştiren: A. Cemil, sy. 7 (1924), s. 364-383.

<sup>45</sup> Mustafa Şekip, *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 2 (1925), s. 91-120.

<sup>46</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 5 (1925), s. 269-304, Ayrıca makalenin devamı: sy. 4 (1928), s. 508-559'da yer almıştır.

<sup>47</sup> Bkz. Orhan Sadettin, *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 4 (1928), s. 449-507.

şöyle bir tespitte bulunur: “Ülkemizde felsefenin yakın geçmişi batılılaşma sürecinin yaşandığı 19. yy. başlar.”<sup>48</sup> Gerçekten de 19. yüzyılın ortalarında başlayan düşünce dünyamızdaki yenilikler yüzyılın son çeyreğinde, felsefe adına daha olumlu faaliyetlerin gerçekleşmesine sebep olmuştur.<sup>49</sup> Bu fikrî hareketlilik de daha sonra yukarıda vurgulamaya çalıştığımız Batıcılık, aşağıda kısaca değineceğimiz ve başka bir çalışmada müstakil olarak ele alacağımız İslâmcılık ve Türkçülük diye isimlendirilen akımların oluşmasına neden olmuştur.

Bu aşamada konuyu biraz detaylandırıp örneğin Batıcıların fikir dünyasını daha iyi tanıyabilmek için meşhur Batıcılardan Baha Tevfik’le ilgili şu tespitlerde bulunabiliriz: O, materyalist felsefeyi yayabilmek için mücadele etmiştir. Bu amaçla ilk olarak 1911’de Felsefe Mecmuasını çıkarmış, bir felsefe terimleri sözlüğü yapmağa çalışmıştır. 1912’de çıkardığı “Zekâ” mecmuasında felsefî, ahlâkî ve içtimaî tenkit yazıları yazmış ve bunları “Felsefe-i Ferd”, “Teceddüd-i İlmî ve Edebî” adlı kitaplarında toplamıştır. Kendi felsefî görüşüne uymayan, maneviyatçı felsefeyi tercih edenleri ve neredeyse devrinin bütün materyalist olmayan aydınlarını devamlı eleştiren yazılar yazmıştır. Felsefeye ayrı bir önem veren Baha Tevfik’e göre, her zaman dünün felsefesi, bugünün ilim ve fenni; yarının ilim ve fenni ise bugünün felsefesidir. O, bir düşünür olarak materyalizm ekseninde felsefeyi bir ilim olarak değerlendirmiş, ahlâk, kadın, evlilik, iktisat vs. gibi konularda yazmıştır.<sup>50</sup> Tanzimat’ı takip eden Batılılaşma sürecinin tipik ürünlerinden biri olan Baha Tevfik’te, muhafazakâr

---

<sup>48</sup> Rahmi Karakuş, Rahmi, *a.g.e.*, s. 7.

<sup>49</sup> Rahmi Karakuş, *a.g.e.*, s. 70-71.

<sup>50</sup> Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 105-109.

Osmanlı toplumu için neredeyse kabulü olanaksız bir fikrin bu derece yerleşmiş olmasını basit çeviri faaliyetleriyle sınırlandırıp ifadelendirmemiz de doğru değildir. Bunu Osmanlı aydınının neredeyse yüz yıla yakın bir süre tartıştığı fikirler etrafında eser vermeye başlaması ve bunları topluma reçete olarak takdimi diye ifadelendirebiliriz. Bu şekilde aydınların siyasî ve sosyal içerikli felsefî eylemlere yöneldiklerini de söylememiz mümkündür.

Ayrıca Batılı anlayışı savunanların hepsi tek konu etrafında toplanmış değillerdir. Diğer reformcu Batıcıların aksine Baha Tevfik, Suphi Ethem, Celâl Nuri, Memduh Süleyman, Ahmet Nebil gibileri, fikri planda Materyalizm'in, Darwinizm'in, Lamarkizm'in hummalı birer yayıcısı olarak karşımıza çıkmışlardır.<sup>51</sup> Bunlardan Celâl Nuri felsefeye karşı olduğunu söylese de S. H. Bolay'ın tespitine göre, Celâl Nuri'nin İslâm'da bir ıslahata ihtiyaç olduğunu belirten yazıları okunduğunda görülecektir ki onun aslında yapmak istediği şey, İslâm ile materyalist bir felsefeyi birleştirmektir.<sup>52</sup> Özellikle Baha Tevfik'in sosyalizme evet dediği eseri (Felsefe-i Ferd) bu açıdan dikkate şayandır.<sup>53</sup> Baha Tevfik'in gerek tek başına ve gerekse arkadaşlarıyla birlikte çıkardığı birkaç eserinin ismini zikrederek onun ilgi alanını ve düşünce tarzıyla ilgili bir ipucu vermek istiyoruz "Biraz Felsefe, Darwinizm, Felsefe-i Edebiyat ve Şâir Celis, Felsefe-i Ferd, Feminizm, İnsanlığın Menşei: Nesli Beşer, Madde ve Kuvvet, Muhtasar Felsefe, Nietzsche: Hayatı ve Felsefesi, Psikoloji: 'İlm-i Ahvâl-i Ruh', Tarih-i

---

<sup>51</sup> Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 110-115.

<sup>52</sup> Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 166.

<sup>53</sup> Baha Tevfik, *Felsefe-i Ferd*, Sadeleştiren: Burhan Şaylı, Yumuşak g Yay., İstanbul 1997, s. 111.

Felsefe, Vahdet-i Mevcut.”<sup>54</sup> Görüldüğü gibi bu düşünür yazdığı konular itibariyle Batılı düşünürlerle karşılaştırıldığında, zamanın felsefi faaliyetlerin pek de uzağında değildir.

Yine dönemin aydınlarından Beşir Fuad, Osmanlı'nın son döneminde pozitivist bir filozof olarak karşımıza çıkar. O bilimci bir anlayışın savunmasını yapmıştır. Metafiziki dışlayan, felsefenin bilimi temel almasını savunan Beşir Fuad, felsefeyi şöyle tanımlar. “Ulûm ve fûnûn ile istihsal olunan malûmatı tevhid ve usul tahtına almaktır.”<sup>55</sup> Beşir Fuad üzerine en kapsamlı çalışmalardan birini yapmış olan Orhan Okay şöyle demektedir: “Beşir Fuad üç Batı dilini (Fransızca, İngilizce, Almanca) tercüme yapacak ve bu dilin öğretimiyle ilgili metot kitapları yazacak kadar iyi biliyordu... Müsbet ilimler ve felsefe sahalarında küçümsenemeyecek seviyedeki malûmatı, onu devri içinde farklı bir şahsiyet hâline getirmiştir. Kitap ve makalelerinin ortak tarafı, hissiliğe ve hayalciliğe karşı olması, buna mukabil, akılcı, materyalist ve pozitivist bir dünya görüşünü aksettirmesidir... Osmanlı aydınlarının çoğu Zola, Daudet, Dickens, Flaubert, Comte, Büchner, Spencer, D'Alembert, De la Mettrie, Chambers, Diderot, Claude Bernard, Ribaut, Tarde gibi Batılı düşünür ve edipleri ilk defa Beşir Fuad'ın kitap ve yazılarıyla tanışmışlardır. Bu isimleri bağlayan ortak vasıflar da edebiyatçıların realist-natüralist bir çizgide, filozof ve mütefekkirlerin ise rasyonalist, pozitivist, materyalist ve ansiklopedist oluşlarıdır.”<sup>56</sup> Görüldüğü gibi Beşir Fuad, Osmanlı toplumunun yeni yeni ilgi duyduğu Batılı pozitivist ve materyalist felsefenin ilk

---

<sup>54</sup> Burhan Şaylı, “Baha Tevfik ve Arkadaşlarının Eserleri”, *Baha Tevfik, Felsefe-i Ferd* (içinde), s. 29-30.

<sup>55</sup> Rahmi Karakuş, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>56</sup> Orhan Okay, “Beşir Fuad” *DİA*, VI, 5.

taşıyıcılarından biri olmuştur. İ. Kutluer felsefî bir cereyan olarak pozitivistliği ilk defa Türkiye'ye getiren ve işleyen bir düşünür olan Beşir Fuad'ı, kendi kültürünü tanımadığı halde onun kötü gidişine materyalist-pozitivist reçeteler sunan bir şahıs olarak ele alır ve intihar edişini bu bağlamda bir kimlik bunalımının numunesi olarak görür.<sup>57</sup>

Felsefî fikirleri dikkat çeken diğer bir Batıcı düşünür ise Münif Paşa'dır. "Münif Paşa'nın II. Abdülhamit döneminde girişilen eğitim reformlarındaki önemli rolünün yanı sıra, gerçekleştirdiği ansiklopedik neşriyat, Batı'ya yönelik bir kültür anlayışı çerçevesinde Aydınlanma felsefesinin tanıtılması bakımından kayda değerdir. Özellikle Muhaverat-ı Hikemiyye (1859) adlı eseri 1859-1868 yılları arasında Batı'dan tercüme edilen eserlerin ilki sayılan felsefî diyaloglardır... Mecmua-i Fünun'da "Tarih-i Hukema-i Yunan" başlığı altında kaleme aldığı Felsefe Tarihi de önemlidir."<sup>58</sup> Münif Paşa'nın eserleri incelendiğinde<sup>59</sup> o döneme göre kapsamlı bir felsefî içeriğin varlığına şahit olacağız.

S. H. Bolay'ın "Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi" isimli eserinde, özellikle Tanzimat sonrası felsefî faaliyetlere yer vererek yaptığı değerlendirmeler bizim de burada vurgulamaya çalıştığımız Tanzimat sonrası zengin felsefî faaliyetlerin varlığına işaret eder. Yazar, Avrupa ve gelişmiş ülkelerdeki maddeci ve ruhçu anlayışların ülkemizdeki mevcudiyetine şu satırlarla değinir: "Materyalizm-Spiritüalizm mücadelesi, memleketimizde ikinci Meşrutiyetin ilânından sonra başlamıştır."<sup>60</sup> Kitabın özeti sayılabilecek

<sup>57</sup> İlhan Kutluer, "Batılılaşma", *DİA*, V, 155.

<sup>58</sup> İlhan Kutluer, "Batılılaşma", *DİA*, V, 154.

<sup>59</sup> Eserleri için Bkz. İsmail Doğan, *Tanzimat'ın a.g.e.*, s. 73-104.

<sup>60</sup> Süleyman Hayri Bolay, Süleyman Hayri, *a.g.e.*, s. 34.

şu değerlendirmesi oldukça ilginçtir: “Baha Tevfik ve Celâl Nuri’ye fikir tarihimizde bir yer göstermek gerekirse, maddeci felsefeyi kaba, zararlı ve siyasî bir şekilde de olsa memleketimize nakletmiş olmaları ve spiritüalistlerin çok kuvvetli deliller ve başarılı bir ifade gücü ile ortaya çıkmalarına zemin hazırlamış bulunmalarındır. Şehbenderzade Ahmet Hilmi ve İsmail Fenni’ye gelince; onlar, Doğu ile Batı düşünce âleminin birleştiği noktalardan bir sentez yapabildikleri, kelâmdan felsefeye geçişi temin ettikleri için düşünce tarihimizdeki işgal ettikleri mevki ve ilmî sahadaki şeref payları çok yüksektir, kanaatindeyiz.”<sup>61</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Osmanlı’nın son döneminde, bugünkü anlamıyla olmasa da felsefî bir yaklaşımın bulunduğunu ve Cumhuriyete uzanan yolun fikri temellerinin bu dönemde atıldığını söyleyebiliriz.

Felsefî konular sadece Batıcılar tarafından işlenmemiştir. Dönemin bir diğer düşünce hareketi olan İslâmcı anlayışı savunanlar felsefeye ayrı bir önem vermişlerdir. Bunun birçok sebebi vardır. Öncelikle onlar, felsefî tercümelemlerle kamuoyuna aktarılan İslâm’a aykırı fikirleri engellemek için felsefeye yöneldiler. İslâmcı aydınlar, devletin geri kalmışlıktan kurtarılmasında, siyasî, hukukî, iktisadî problemlerin çözümünde, eğitim düzeyinin yükseltilmesinde ilkeler bazında İslâm’ı esas almalarıyla birlikte, zamanın şartlarına uygun aklî yorumlara yer vermeleri ve müspet ilimlere açık olmalarıyla da modern bir yöntem ortaya koymuşlardır. Bu yöntemle geleneksel tarzın dışında dinî, ahlâkî, felsefî, siyasî, hukukî, beşerî tasavvurlara ulaşmışlardır. Bu aydınların siyaset felsefeleri, insan-toplum anlayışları, müspet bilimlere bakışları ve ahlâka dair görüşlerinin yer

---

<sup>61</sup> Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 420.

aldığı zamanın mecmualarından Sebilürreşad ve Sırat-ı Müstakim bu açıdan oldukça önemli makalelerle doludur. Burada bir fikir edinebilmek için Sırat-ı Müstakim'deki zamanın felsefî tartışmalarına atıfta bulunmak istiyoruz. Örneğin; Musa Kâzım<sup>62</sup> bu dergide “Adalet” başlıklı bir makalede insan haklarına değinmiş, “İslâm Felsefesi” üst başlığı altında “İsbat-ı Vacip” konusu ile de Allah'ı ispatta Hudus, İmkân, Gaye ve İhtira delillerini anlattığı bir yazı dizisi<sup>63</sup>; kaleme almıştır. Yine Musa Kâzım bu dizinin ardından “İsbat-ı Hakâyık-ı Eşya” isimli felsefî bir makale kaleme almış bu yazıda da “eşyanın hariçte var olduğunu ispat, bunun aksini söyleyip inkâr eden sofistaiyyun'un görüşlerini reddetmiştir.”<sup>64</sup> Emrullah Efendi ise “İlm-i Hikmet” başlığı ile felsefe, filozof, amelî hikmet, nazarî hikmet, bilgi, idrak, zihin, sebep, eser, müessir, mantık, varlık, metafizik gibi kavramları irdelediği bir yazı dizisi<sup>65</sup> ile dönemin fikrî atmosferine dikkatimizi çeker. Aynı yazarın, “Terbiye ve Esasları” başlığı ile sayı 16, s. 283-240; “Terbiyeye Dair” başlığı ile sayı 17, s. 264-266; sayı18, s. 278-279'de “İlm-i Terbiyeye Dair” başlığı altında sayı 25, s. 390-391'de yazdığı ahlâk ve eğitimle ilgili makaleler, Giritli Muhammed Paşazade Mehmed Ali imzasıyla yayınlanan “İslâmların İlim ve Fünûna Hizmeti” sayı 21, s. 329-331'de Fârâbî, Gazâl'i, İbn Rüşd, İbn Sinâ, Ebû Bekr Râzî, Câbirî, Nasîruddin Tûsî gibi alimlerin faaliyetlerinin anlatılması; yine Ahmet Mithat Efendi'nin “Türklüğe Dair” başlıklı, Rusya Müslümanları Cemiyetinin talebi üzerine verdiği

<sup>62</sup> Musa Kâzım, “Adalet”, *Sırat-ı Müstakim*, c. I, sy. 13, s. 197-198.

<sup>63</sup> Bkz. Musa Kâzım, “İsbat-ı Vâcib”, *Sırat-ı Müstakim*, c. I, sy. 19, s. 293-294; c. I, sy. 20, s. 309-312; c. I, sy. 21, s. 323-325; c. I, sy. 22, s. 340-341.

<sup>64</sup> Bkz. Musa Kâzım, “İsbat-ı Hakâyık-ı Eşyâ”, *Sırat-ı Müstakim*, c. I, sy. 24, s. 374-376.

<sup>65</sup> Bkz. Emrullah Efendi, “İlm-i Hikmet”, *Sırat-ı Müstakim*, c. I, sy. 14, s. 214-217; c. I, sy. 23, s. 363-364; c. I, sy. 24, s. 376-378.

konferansın, Eşref Edip tarafından, sayı 20, s. 318-319'da; sayı 21, s. 332-336; sayı 22, s. 347-349'da yayınlanması, Manastırlı İsmail Hakkı'nın, "İslâmiyetin Bahş Ettiği Hürriyet-i Âmme" ismiyle; sayı 23, s. 352-353; sayı 24, s. 369-371; sayı 25, s. 385-387; sayı 26, s. 401-402'de yazdığı dizi yayınlanan makaleleri, Sırat-ı Müstakim'in sadece birinci cildindeki felsefî açıdan zengin içeriğe yüzeysel bir işaretten ibarettir. İkinci ciltte ise Muhammed Hayruddin "Maddiyyûn" isimli makalesiyle, maddeci görüşlerin reddi kabilinden felsefî görüşlere bir eleştiri yapmakta ve dini referanslarla Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmaktadır.<sup>66</sup> Yine Mehmet Âkif'in Muhammed Ferid Vecdî'den "Maddiyyûnun Şübehâtı İle Onların Butlânı" ismiyle çevirdiği ve maddeci felsefe nazariyeleri ile onları savunan filozofları ele alan<sup>67</sup>, çeviri dizisi, ayrıca Âkif'in Muhammed Abduh'dan çevirisini yaptığı "Garb Medeniyete Nasıl Ulaşmış" isimli, sayı 38, s. 181-182'deki yazısı ile yine Ferid Vecdî'den, "Madde ve Mâverâ-i Madde"<sup>68</sup> ismiyle çevirdiği yazılar da dönemin felsefî anlayışını yansıtmaları bakımından önem taşımaktadırlar. Bu dergilerin bahsettiğimiz konular yönünden daha ayrıntılı taranarak eleştirel bir tarzda ele alınmasının düşünce dünyamıza önemli katkılar kazandıracığı kanaatindeyiz.

Burada şu hususa da dikkat çekmeliyiz ki, yukarıda da değindiğimiz gibi İslâmcıların bakış tarzı zamanın maddeci pozitivismine ve onun felsefî arka planına bir tavır olarak gelişirken

<sup>66</sup> Bkz. Muhammed Hayruddin, "Maddiyyûn", *Sırat-ı Müstakim*, c. II, sy. 30, s. 60-62.

<sup>67</sup> Bkz. Muhammed Ferid Vecdî, "Maddiyyûnun Şübehâtı İle Onların Butlânı", çev. Mehmet Âkif, *Sırat-ı Müstakim*, c. II, sy. 32, s. 91-94; c. II, sy. 33, s. 108—110; c. II, sy. 36, s. 153-155; c. II, sy. 37, s. 167-170.

<sup>68</sup> Bkz. Muhammed Ferid Vecdî, "Madde ve Mâverâ-i Madde", çev. Mehmet Âkif, *Sırat-ı Müstakim*, c. II, sy. 41, s. 238-240.

bir yandan da karşımıza agnostik yeni bir felsefî reaksiyon olarak çıkmaktadır. “İslâmcılık geleneksel İslâm’dan farklı biçimde rakip olarak diğer dinleri almaz. İslâmcılığın rekabet ettiği düşünceler, artık Hıristiyanlık gibi dinlerden ziyade pozitivism gibi 19. asır felsefeleridir.”<sup>69</sup> Yani İslâmcı hareket zamanın alternatif fikrî akımlarını da dikkate almak durumundaydı. Çünkü İslâm dünyası ve Osmanlı, maddeci Batı karşısında o an için yaşadığı zorlukları, onunla rekabet edemeyişin ümitsizliği, sosyal alanda belirginleşen uçurumu ve neticesinde karşı karşıya kalınan Batı kaynaklı problemler nedeniyle, farklı yönelişleri çözüm olarak algılayabilirdi. Dolayısıyla Batı’nın problem çıkarıcı felsefî, ilmî, pozitivist yönüne açılan savaş, daha doğrusu onu göz ardı ederek öze dönüş, İslâm dünyasının kurtuluş reçetesi olarak bir çözüm hâline getirilmeliydi. Bu bağlamda V. Başçı İslâmcı görüşü savunanların bu konuları ele aldığı Sebilürreşad’a, maddeci ve pozitivist dünya görüşlerinin yayılması karşısında, karşıt görüşlerin ifade edildiği bir yayın organı olarak işaret eder.<sup>70</sup> “İslâmcılık rakip olarak ideolojileri alır, ama aynı zamanda rakip ideolojilerden işine yarayan, sistemine almakta mahsur görmediği veya zaruri gördüğü unsurları eklektik biçimde iktibas eder. 19. asır “terakki” felsefesinin, İslâmcılığın temel unsurlarından biri hâline gelmesi bunun örneğidir. Artık söz konusu olan Batılı ideolojilerin, felsefelerin dünyasına nüfuz etmek, onlarla diyaloga girmektir. İslâmcılığın sahip olduğu yeni sorunsallar geleneksel İslâm’da yoktur.”<sup>71</sup> Bu hâliyle İslâmcı düşünürleri Gazzalî’nin felsefî yöntemini yeniden yorumlayan kişiler olarak da ele alabiliriz. Öte

<sup>69</sup> Mümtaz’er Türköne, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>70</sup> Vahdettin Başçı, *a.g.m.*, s. 15.

<sup>71</sup> Mümtaz’er Türköne, *a.g.e.*, s. 29.

yandan İslâmcıların akla yükledikleri anlam ve onunla meselelere çözüm getirmeleri çok önemlidir. Zira İslâm'ın yeniden doğuş yıllarına dönülerek ele alınmasında onun rehberliğine ihtiyaç duymuşlardır ve problemlere getirdikleri yeni yorumlarla da çözüm yolunda birikimlerini zenginleştirmişlerdir. “Klasik İslâm birikimi, Kur'an ve Hadisin spesifik olarak anlattığını hükümlerden, karşılaşılan yeni durumlar için uygun metotlarla hüküm çıkartılmasıyla oluşmuştur. İslâmcılar ise İslâm'a, Batılı ideolojiler gibi akla uygun bir sistem olarak bakmak eğilimindedirler.”<sup>72</sup> Şüphesiz bu oluşumun bir kaynağı olarak 19. asrın donanımına sahip değişimci akıl önemli bir yer tutmaktadır. İslâmcılar, içtihat kapısının kapalı olmadığı yönündeki mücadeleleri, yeni meselelere yeni çözümler üretilmesi yönündeki yaklaşımları ve Avrupa medeniyetinden istifade edilmesi gerektiği yönündeki tavırlarıyla, akli eyleme büyük önem vermişlerdir.

Bu aydınlar her alanda etkili olmaya çalışmışlardır. S. H. Bolay da İslâmcıların, dinin eğitime verdiği önem ve terakkiye mani olmadığı tarzındaki mücadeleleriyle, oluşturdukları pozitivism karşıtı bir dini spiritüalizmden bahsetmektedir.<sup>73</sup> Yani yıkıcı buldukları fikirlere, fikirle karşı koymada da başarılı olduklarını söyleyebiliriz.

Peyami Safa da ele aldığımız bu fikir hareketlerinin kahramanlarının aslında birbirleriyle örtüşen oldukça fazla beyanları olduğuna dikkat çekerek arada bir uçurumun olmadığını söyler.<sup>74</sup> “Sebilurreşad Mecmuasında muasırlaşmak temayülleri sezme imkânsız olmadığı gibi, Türk Yurdu da bir yandan Avrupa

<sup>72</sup> Mümtaz'er Türköne, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>73</sup> Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>74</sup> Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken, İstanbul 1993, s. 29.

medeniyeti, bir yandan da Gökalp'in tabiriyle "İslâm beynelmileliyeti" fikirlerine sarkıyordu... Ancak şahıslardan ve eserlerinden ayrı düşünölmek şartıyla, inkılâbdan evvel, böyle müstakil üç fikir cereyanı görölür. Hayat içinde bunlar birbirine karışıyordu: Türkçü-İslâmcı, Türkçü-Garbcı, İslâmcı-Garbcı ve Türkçü-İslâmcı-Garbcı, gibi fikir zümreleri peyda olmuştu. Yalnız bu zümrelerin ve bu şahısların galip temayüllerine ve nâzım fikirlerine itibar edilirse her birine sadece Türkçü sadece Garbcı veya sadece İslâmcı demek mümkündür."<sup>75</sup>

Felsefî düşünüş ve onun niteliği bakımından II. Meşrutiyet sonrası, öncesine göre daha verimli ve yoğun gözökmektedir. Bu konuda siyasî değişiklikler ve Avrupa kültürünün etkisi yanında eğitim kurumlarına felsefe dersleri konmasının da büyük payı olduğu görölmektedir.<sup>76</sup>

II. Meşrutiyet sonrası Maarif Nezaretinin bir felsefe sözlüğü oluşturmak için kurduğu "Islahat-ı Felsefîye Lügatı"nı burada ayrıca ele almalıyız. Bu alandaki çalışmalar belki de son dönemdeki en gayretli felsefî çalışmaları oluşturur.<sup>77</sup> Bu eserin yazarları arasında bahsettiğimiz fikir akımlarının üyelerinin yer alması ayrıca önemlidir. Örneğin, Felsefe grubu terimleri için söz sahibi olan aydınlar arasında Ahmet Naim, Mahmut Esad, Ahmet Ağaoğlu, Rıza Tevfik, Ziya Gökalp, Salih Zeki vs.<sup>78</sup>'nin bulunmaları oldukça önemlidir.

Batılılaşma süreci ile başlayan değişimde, felsefe için uygun görölen içeriğin ve felsefî düşünceye verilen değerın, birbirinden az

<sup>75</sup> Peyami Safa, *a.g.e.*, s. 29.

<sup>76</sup> Rahmi Karakuş, *a.g.e.*, s. 180.

<sup>77</sup> Bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>78</sup> Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 276 vd.

çok farklı olmakla beraber, olumlu olduğu gözlenmektedir.<sup>79</sup>

Kısacası Tanzimat sonrası gelişen fikir hareketlerinin mimarı olan aydınlar, taşıdıkları felsefî düşüncelerle kültür hayatımıza önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu sebeple onların eserlerini ve makalelerini dikkatlice incelemeli ve tahlil etmeliyiz. Bu hem mazimize olan bir borcumuz hem de katkılarıyla bugün ulaştığımız seviye için bir şükranımız olacaktır. Bu bağlamda H. Aydın tespitine göre; Atatürk ve Cumhuriyetin atf kaynağı Osmanlı tarihinde özellikle de Tanzimat ve Meşrutiyet'tedir. Bu dönemin Batı kültür değerleriyle şekillenen oluşumu, Cumhuriyete de yön vermiştir. Dahası ona göre, Tanzimat ve Meşrutiyet genç Cumhuriyetin Batı ile köprü kuran bağıdır.<sup>80</sup> Bu nedenle tarihten aldığımız güçle daha ileri hamleler yapmak için özellikle son dönem kültürel mirasımıza, daha gayretli çalışmalarla yönelmeliyiz.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz: Osmanlı İmparatorluğunun son 200 yıllık tarihi süresince gelişen fikir hareketlerinin yansımalarını görebilmek için, müstakil felsefe veya tarih kitapları aramaya lüzum yoktur. Böylesi fikir hareketlerinin tesirlerini tam olarak algılayabilmek için, bu süre içinde ortaya çıkan bağımsızlık hareketlerini, azınlıkların eylem ve söylemlerini, isyanları, girilen savaşları, saray içindeki güç dengelerini, siyasî oluşumları, dahası Genç Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve devrimlerin ilanı ile temellenişini ele almak zorundayız. Bütün bu saydığımız oluşumlar ve onlara tepkiler zamanın mecmua ve gazeteleri ile edebî eserlerinde mevcuttur. Dolayısıyla bu kaynakların ciddi bir şekilde ele alınması

---

<sup>79</sup> Rahmi Karakuş, *a.g.e.*, s. 300.

<sup>80</sup> Hüseyin Aydın, *a.g.m.*, s. 2.

yakın dönem düşünce tarihimizin aydınlatılması açısından çok yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmayla bu yönde bir katkı sağlamış olmayı umuyoruz. Olaya felsefî faaliyet açısından baktığımızda da durum böyledir. Yani dönemin zengin gazete, dergi ve edebî eserlerini taramadan, “Osmanlı’nın son döneminde sistem kuran ve felsefenin temel problemleriyle ilgilenen bir filozof yoktur ve felsefe de çok etkili değildir” gibi bir sonuç etrafında odaklanmak bizce isabetsiz ve önyargılı bir tutum olabilir. Sanıyoruz, bugün modern dünyada da icra edildiği gibi, Ortaçağ’ın klasik anlayışının dışında bir felsefî oluşum ve hareketlilik Osmanlı’nın son döneminde canlı bir şekilde mevcuttu. Osmanlı’nın son döneminde özellikle insan ve toplum, siyaset ve devlet, değerler ve ahlâk, birey ve tarih, dil ve din üzerine yapılan fikir münakaşaları, günümüze ışık tutacak ölçüde derinlik arz etmektedir. Dahası bu konuları gün ışığına çıkarmak, o dönemin aydınlarına bir borç olarak kabul edilmelidir. Böylesi bir çalışma neticesinde onların fikirlerinin bugüne uzanan bir köprü olduğu daha açık bir şekilde ortaya konulabilecektir.

**BELÂGAT'TA ER-RUMMÂNÎ \*****László TÛSKE- Budapeşte****Çev.: Okt. Dr. İsmail DEMİR\*\*****Okt. Mustafa KAYA \*\*\*****ÖZET**

*Bu çalışma, yazar László Túske'nin ar-Rummanî on Eloquence (Balâga) adlı makalesinin çevirisidir. Túske bu makalede, Mu'tezilî bir gramerçi olarak tanınan Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ er-Rummânî (öl. 384/994)'nin belâgata ait özgün fikirlerini ve bu bilime katkılarını, en-Nuket fî İ'câzi'l-Kur'ân adlı eserini göz önünde bulundurarak inceler. O, er-Rummânî'nin savunmacı belâgatından bahsederken karşılaştırmalara gider ve Aristoteles'in Rhetoric'inin içeriğiyle er-Rummânî'nin belâgat öğeleri arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Neticede, er-Rummânî'nin belâgat anlayışının, Avrupaî gelenekten bilinen belâgata ait eserlerden etkilense de, farklı ve özgün olduğunu ve örneğin Fahrüddîn er-Râzî, es-Sekkâkî, İbn Sinân el-Hafâcî, 'Abdulkâhir el-Curcânî gibi daha sonraki müelliflerce devam ettirildiğini ifade eder.*

**Anahtar Kelimeler:** *er-Rummânî, en-Nuket, Belâgat, İ'câz, es-Sekkâkî, 'Abdulkâhir el-Curcânî.*

---

\* Bu yazı László Túske tarafından "ar-Rummânî on Eloquence (Balâga)"adı altında, *The Arabist Budapest Studies in ARABIC* adlı dergide (c. 15-16 (1995), s. 247-261), kaleme alınan makalenin çevirisidir. Çeviriyi gözden geçiren muhterem hocamız Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ Bey'e teşekkürlerimizi sunarız.

\*\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

\*\*\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

**ABSTRACT**

***ar-Rummānī on Eloquence (Balāġa)***

*This study is translation of author László Tüske's article titled ar-Rummānī on Eloquence (Balāġa). In this article, Tüske examines the original ideas referring to eloquence and contribution to this science of Abu'l-Hasan 'Alī b. 'Īsā ar-Rummānī (d. 384/994) became known as Mu'tazilite grammarian, by considering his work titled an-Nukat fī I'jāz al-Qur'ān. He makes comparisons while talking about ar-Rummānī's apologetic balāġa and calls attention to the resemblance between contents of Aristotle's Rhetoric and ar-Rummānī's balāġa elements. However, although his understanding of balāġa was affected by the rhetorical works known from European tradition, it was different and original and was carried on by subsequent authors, e.g., Fakhraddīn ar-Rāzī, as-Sakkākī, Ibn Sinān al-Khafājī, 'Abdalqāhir al-Jurjānī.*

**Key Words:** *ar-Rummānī, an-Nukat, Balāġa, I'jāz, as-Sakkākī, 'Abdalqāhir al-Jurjānī.*

1 Son dönem tarihî ve sistematik araştırmalar, Kur'ân'ın eşsizliġi (*i'cāzu'l-Kur'ân*) dogmasının saġlam bir şekilde İslâm'ın ilk dönemlerinde yerleşmiş olduġu gerçeğini doğrular (Grotzfeld 1969; Neuwirth 1983). "İ'cāz"ın sistematik tahlili, 8. yüzyıldan 9. yüzyıla geçerken, ancak rasyonel teolojinin (*kelâm*) gelişme döneminde başlatıldı. Bu çerçevede, Allah'ın, önemli peygamberlerini mucizeler göstermesi için gönderdiği teorisi geliştirildi ve böylece, tıpkı Mûsâ'nın mucizesinin sihir ve 'Îsâ'nınkinin iyileştirme olması gibi,

Muhammed'in mucizesi, yani onun peygamberliğinin alâmeti, Kur'ân olmuştu. 9. yüzyıl ortalarından elimize ulaşan, Kur'ân'ın gramatik ve stilistik özelliklerini, onun mu'ciz oluşunun esası olarak kabul eden kaynaklar mevcuttur. Bu kaynaklardan, bunların müelliflerinin vahyin algılanabilir olağanüstülüğünü açıklamaya çalışırken (Neuwirth 1983: 169-170), araştırmalarını edebî ürünlere, özellikle de şiir incelemelerine dayandırdıkları ortaya çıkmaktadır<sup>1</sup>. 10. yüzyılda Kur'ân'ın i'câzına dair eserler (Curcânî, *Risâle*; Hattâbî, *Beyân*; Rummânî, *Nuket*), 8-9. yüzyılların ilâhiyat ve nübüvvet anlayışını özetlemiştir; onlar sadece, belâgat ve üslûba, yani edebiyata ait yönlerin aydınlatılmasına yoğunlaştılar. *İ'câz*'ın teolojik tahlili, yaklaşımın dilbilimsel, belâgat ve üslûba ait çizgileriyle birlikte korunmuştu.

Diğer yandan, 8. yüzyılın sonu ile 9. yüzyılın başı ve 9. yüzyıl; ortaçağ Arap edebiyatı açısından çok önemli bir değişimi beraberinde getirdi. "Çağdaşlar" (*muhdesûn*) diye adlandırılan (şairlerin) şiirleri, geleneksel edebî yapıların ve yaratıcı metotların değişimiyle sonuçlandı; bu şairler yeni edebî yapılar, araçlar ve metotlar öne sürdüler. 9. yüzyılın şiirsel hayatı, geleneksel ve yeni (*bedî'*) şiirin "resmen" yüzleştirilmesi olarak nitelendi. Aynı zamanda, geniş çaplı sentezci-açıklamacı bir faaliyet de vardı. Durumun hassasiyeti, bu yeni eğilimin seçkin temsilcilerinin eski Arap edebiyatı çalışmalarının toplanmasında, düzenlenmesinde ve halka elverişli hale getirilmesinde (Ebû Temmâm el-Buhturî) önyak oldukları gerçeğinde açıkça ortaya

---

<sup>1</sup> İlk dönemin pek çok müracaat eserinin sadece küçük parçalar halinde muhafaza edildiğini; ve/veya bazı ifadelerin, diğer meseleleri ele alan eserlerde tali derecedeki hususlar olarak görüldüğünü belirtmek önemlidir.

çıkmıştır<sup>2</sup>.

Kur'ân'ın dilinin edebî açıdan incelenmesi, *bedî'* şiirin eleştirel kabulü ve geleneksel Arap şiirinin ortaya çıkarılması, hemen hemen eşzamanlı olarak gerçekleşti<sup>3</sup>. Belirli tarihsel olaylar, mahlûk olup olmama sorunsalı ve benzeri teolojik (*mu'tezile*) ve politik tartışmalar (*mihne* 'resmî soruşturma'nın başlatılmasıyla ilgili), Kur'ân'ın i'câzı üzerinde dilbilimsel tetkiki gerekli kıldı<sup>4</sup>. Edebiyatın fenomenlerini ve Kur'ân'ı araştırmaya yönelik girişimler ve yenilenen çabalar nedeniyle İslâm kültürünün gelişim dönemi diye adlandırılan çağ, yaklaşık ikiyüz yıl kadar sürdü (9. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar). Bu dönem boyunca seçkin bilginler, aşağı yukarı bu zamana değin, Arap edebiyatının estetik dilini tayin etmiş olan kavramsal çerçeveyi ve bir dizi belâgat metodunu formüle ettiler. Aynı ya da benzer meselelerle alâkalı çözümlerde, edebî çalışmalarla Kur'ân bilimleri arasındaki etkileşimden yeni bir bilimsel düşünce yapısı gelişmişti: '*ilmu'l-belâga* diye bilinen Arap belâgati şiir sanatı.

İslâm toplumu çatısı altında belâgatla ilgili eserlerin incelenmesi, hepsinden öte, onların edebî (estetik) ve edebî olmayan (teolojik) yönlerine dikkat etmeyi gerektirir. Bu çelişkili durum, bizzat dikkate değerdir. Ortaçağ İslâm düşünürleri, (edebiyat dışında doğmuş

<sup>2</sup> 9. yüzyılın ikinci yarısı ve 10. yüzyılın başlarında, Arap ilminin büyük teliflerinin yazılmış olduğuna dikkat etmek önemlidir. Hadis ilminin önemli telifleri (dört büyük hadis koleksiyonu) ve tarih (Taberî Tarihi) de bu dönemde yazılmıştı.

<sup>3</sup> Krş. İbnu'l-Mu'tezz, *Bedî'*deki, üslûp ve belâgata ait materyalin ortaya çıkış şartları, kökeni ve özelliği.

<sup>4</sup> el-Me'mûn'un halifeliği esnasında, Mu'tezilî teoloji sistemini evrensel kılmak amacıyla, yani İmparatorluk içerisinde merkezi teolojik bir sistem yaratmak için, incelemeler yapıldığı herkesçe bilinmektedir. Hükümet görevlileri yönetim tarafından kabul edilmiş teolojik hareketleri desteklemekteydi. 22 yıl sonra yaklaşık 847-849'da merkeziyetçilik çabaları başarılı olamadı.

fakat bazı edebî özellikler gösteren) dogmayı, Kur'ân ve onun metni vasıtasıyla haklı çıkarma görevini üstlendiler. Onların kendi dogmasını izah ettikleri “belâgata ait”<sup>5</sup> sisteme özel dikkat göstererek, faaliyetlerinin tarihini dikkatlice incelemek pratik görünmektedir; teolojinin hükümranlığını sağlamada, belâgatin böylece gelişmiş merkezî kavramlarına oynaması için önceden ne gibi bir rol verildi; bu kavramlar, yekdiğeriyle ve/veya kavramsal çerçeveye ve edebî geleneğin temsilcilerinin bir dizi terminolojisiyle nasıl irtibatlandırıldı; ve daha sonra geliştirilecek olan retorik bilimler üçlüsü (*'ilmu'l-ma'ânî*, *'ilmu'l-beyân* ve *'ilmu'l-bedî'*) içerisine nasıl sokulabildi. Bu sorulara verilecek cevaplar, bir kimseyi, Arap edebî geleneğinin belli başlı açmazlarının çözümüne daha da yaklaştırabilir<sup>6</sup>.

Yukarıda ileri sürülen sorulara, *i'câz*'in seçkin bir müellifinin eseri incelenerek cevaplar bulunacak; ayrıca, Kur'ân'ın eşsizliği dogmasının belâgat tarihi içerisinde oynadığı rol, ana hatlarıyla belirlenecektir.

**2** Felsefe alanındaki kapsamlı bilgisine, gramerle ilgili eserlerinde bağlı kalan Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ er-Rummânî (öl. 384/994), sonraki nesillerce Mu'tezilî gramerci olarak tanındı (Brockelmann 1937-1949: I, 113; S I, 175; Carter 1990: 129). Gramerle ilgili eserlerine ilâveten, Kur'ân'ın eşsizliğine dair, *en-Nuket fi I'câzi'l-Kur'ân* (Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili ince meseleler) adında bir

<sup>5</sup> Ortaçağ Arap edebiyat biliminin ayırt edilmediğine dikkat etmek gerekir. Bununla beraber, daha sonraki dönemlerde gelişmiş bir dizi kavrama müracaat ederek, böylesi niteliklerin o zaman mevcut olmayan daha erken devrelere hamledilmesi kaçınılmazdır. Bu tip farklara mümkün olduğunca işaret edilecektir. “Retorik/Belâgat”, daha sonra görüleceği üzere, bu bağlamda “stil/üslûp” anlamına gelir.

<sup>6</sup> Kur'ân'ın eşsizliğini edebî açıdan haklı çıkarma, 11. yüzyılın ortalarıyla birlikte genelleşti. Aynı dönemde şiirin ve edebî eserlerin gelişimi yerinde saydı, 10. yüzyılın neoklasik eğilimi gittikçe artarak egemen oldu.

risalesi de günümüze kadar gelmiştir. er-Rummânî'nin düşünceleri, eleştiri ve edebiyat kuramı tarihinde daima dikkate alınmıştır<sup>7</sup>.

**3** er-Rummânî'nin kısa, otuzsekiz buçuk sayfalık risalesi yapısal olarak üç ana bölüme ayrılabilir. Kısa giriş, bahsi geçen Kur'ân'ın eşsizliği prensibine ilişkin yedi durumu (*cihe, vech*), pratik bir şekilde tek cümlede liste halinde verir. Ardından, müellif otuzdört sayfadan daha fazlasını kaplayan ayrıcalıklı bir durumun, yani belâğatin (*belâga*) işlenmesine girişir. O, asıl ilgi duyduğu belâgata açıklık getirdikten sonra, geriye kalan altı durumu yalnızca dört sayfada müzakere eder.

**4** Girişte, er-Rummânî Kur'ân'ın mucizevî eşsizliğinin anlaşılmasının esasıyla ilgili vecihleri özetler. *İ'câz* şu şekilde ortaya konur: 1) Onu gerektirebilecek nedenlere ve iddialara rağmen Kur'ân'a bir karşı çıkışın olmayışı (*terku'l-mu'ârada*); 2) Hiç kimse (insanlar ve cinler), onun meydan okumasına ayak uyduramamıştır (karşılık verememiştir) (*et-tahaddî li'l-kâffe*); 3) Allah insanları, Kur'ân'la boy ölçüşebilecek bir sanat eseri yaratmaktan alıkoymuştur (*es-sarfe*); 4) Belâgat Kur'ân'da cârîdir (*el-belâga*); 5) Kur'ân, gelecekteki olaylar hakkında gerçek bilgiler verir (*el-ahbâru's-sâdika ani'l-umûri'l-mustakbele*); 6) Kur'ân, kabul edilmiş (edebî<sup>8</sup>) geleneği geçersiz kılar (*nakzu'l-âde*); 7) O, diğer bütün eşsiz mucizelerle karşılaştırılabilir (kıyasuhû bi-küllî'l-mu'ciz) (*Selâsu resâ'il 75*).

Bu teolojik görüşler *i'câz* tarihi açısından meşhurdur<sup>9</sup>. er-

<sup>7</sup> Bkz. *Selâsu resâ'il 164-196*'da kullanışlı bir biçimde toplanmış, er-Rummânî'nin *belâgat*'a dair görüşleri hakkında haleflerinin açıklamaları.

<sup>8</sup> *Selâsu resâ'il 111*, ki burada Kur'ân ve edebî kompozisyonun çağdaş metotları birbiriyle karşılaştırılır.

<sup>9</sup> Krş. Grotzfeld 1969; Neuwirth 1983, ve özellikle Suyûtî, *el-İtkân*, 147-160, 64. Bölüm (f)

Rummânî, incelemeye ilgili tüm olasılıkları birer birer sayar. Sanki o, dilbilimsel bir fenomenmiş gibi algılanan Kur'ân'la alâkalı olmayan her şeyi bir kenara bırakmak için bunu yapıyormuş gibi görünür. Onun hedefi, dil alanına girip -böylece dogmanın yorum alanını daha da genişleterek, Kur'ân'ın onaylanan eşsizliğini dilbilimsel yönlerden açıklamaktır. O, Kur'ân'ın kabulünden doğan olağanüstü hisler ve deneyimin edebiyat vasıtasıyla açıklanması için, belâgat yönüyle Kur'ân'ın metnine yaklaşımın (ki ona edebiyatın bir parçasıymış gibi bakılamaz) meydan okumasını üstlenir.

5 er-Rummânî, belâgata ait olan meselelerin incelenmesine, onun tanımıyla başlar. *Belâgati* tanımlama girişiminde o, öğretisinin ilkelerini oluşturan meselenin üç alanına kısaca değinir. Bu alanlar, bütününe nüfuz ettiği için, onun çalışmasının en önemli temelini oluşturur. Bunlar şöyledir: 1) *Belâgatın* yorum alanları; 2) Muhteva ve şekle ait meseleler; 3) Kabul problemleri.

**5.1** İlk adım olarak er-Rummânî, farklı belâgat tiplerini (*genera elocutionis*) ortaya koyar. Şöyle der: “*belâgat* üç (stilistik) düzeye (tabakaya) sahiptir. O, bir üst, bir alt ve üst ve alt düzeyler arasındaki bir orta (stilistik) düzeyden oluşur<sup>10</sup>. Yüksek stilistik düzeye giren her şey, mucizevî olarak eşsizdir (*mu‘ciz*). İşte bu, Kur'ân'ın *belâgatıdır*. Bunun altında kalan herşey, belîğ konuşan insanların *belâgatıdır*” (Rummânî, *Nuket* 75).

Bir kimse, doğrudan pratik gözlemlere dayanan müellifin eserini okuyarak, üçlü stilistik düzeylerin, Ortaçağdaki Müslüman

*i‘câzi'l-Kur'ân*).

<sup>10</sup> Benzeri üslûplar, Yunan ve Romalı müellifler tarafından da formüle edilmiştir. Örneğin, “Üç stilistik tür vardır...: ilki yüksek, ikincisi orta ve üçüncüsü ise basit türdür”, Cornificius, *Rhetorica* 207.

müelliflerin aslında bütün eserlerinde görüldüğünü anlayabilir<sup>11</sup>. Bu üç düzeyin, Arap edebiyatında hangi şartlarda ilk defa formüle edildiği bilinmez; ister istemez o, Helenizm'den alınmış bir ödünç de değildi. Taksim görünümü ve uygulanması, belâgat incelemelerindeki realizasyonun önemli bir göstergesi olarak anlaşılabilir. Her ne kadar er-Rummânî, sözü edilen düzeyleri tanıttığı yerde, yalnızca Kur'ân'dan ve âlim kimselerin belîğ konuşmalarından alınan örneklere yer verip üçüncü düzeyi dikkate almasa da; her beşerî konuşma eylemi, bu üç düzeyle nitelendirilebilir. Bundan dolayı, bu üç stilistik düzey, her nedense, altında ikili bir taksim gizliyor gibi görünmektedir.

“Güzelliğe gelince (*el-husn*)” der, sonra da der ki, “*belâgatın* en yüksek düzeyi, Kur'ân'ın belâgatıdır. *Belâgatın* ulaştığı en yüksek düzey ise kesinlikle Kur'ân'dır. Tıpkı şiirlerin, (her ne sebepten olursa olsun) konuşamayan insanlar tarafından taklit edilemez olması gibi (onun belâgat düzeyi ulaşılmazdır); *belâgatın* bu en yüksek düzeyi de, gerek Araplar ve gerekse Arap olmayanlar tarafından taklit edilemezdir (*mu'ciz*). İşte bu (şiir söyleme sanatı) özelde, konuşamayan insanlar tarafından taklit edilemezken, o (Kur'ân) da tüm insanlık (*el-kâffe*) tarafından taklit edilemezdir” (Rummânî, *Nuket* 76). *İ'câz* dogmasının en önemli mesajı, edebî (estetik) bir bakış açısıyla müellif tarafından şöyle formüle edilmiştir: konuşulan (Arapça) dil, iki alana sahiptir: 1) onun bizzat kendi eşsizliği ve taklit edilemezliği ile ilgili ilâhî alan; 2) böylesi mucizevî bir karakteristiktен yoksun olan insanî alan. Bu ikiye bölünme, İslâm (edebî) estetiğinin temel ilkelerinden birisidir. O, Arap dilinin

---

<sup>11</sup> Krş. Örneğin Hattâbî, *Beyân* 26.

gelişmesi, genişlemesi, kabulü ve sonraki değerlendirmesi ile ilgili şartlara etki eder. Ayrıca o, Arapçada oluşturulabilecek edebiyat alanının sınırlarını belirler. er-Rummânî, bu en yüksek stilistik düzeye edebiyatın ulaşabilme olasılığını baştan yok saydığı için, beşerî yaratıcı gücün sınırlandırılmış doğasını fiilen kabul eder. Güncel estetik değerlendirme, teolojik bir doğa yaklaşımıyla öncelenir ve bu noktada er-Rummânî'nin sistemi, İslâm inancının yeterli bir manifestosu olarak kabul edilebilir. İşte bundan dolayıdır ki, Mu'tezileye mensup en-Nazzâm (öl. 846)'a nispet edilen bakış açısı özel bir öneme sahiptir. Ona göre, *i'câz*ın özü, Allah'ın Arapları Kur'ân'a mukâbil (bir şey) yaratmaktan alıkoymasıdır (*sarfe*); bu yüzden, *i'câz* yalnızca ilâhî irade tarafından yaratılabilirdi (Boullata 1988: 141-142). en-Nazzâm'ın kesin inancına göre, o, Kur'ân'a ve Arap edebiyatına ait dilbilimsel araçları dikkate alarak, insanoğlunun yaratıcılık yeteneklerini yeniden tesis etmeye çalıştı. er-Rummânî, bir çeşit nebevî düzenleme durumlarında, *sarfe* görüşünü (Boullata 1988: 110) muhtemel bakış açılarından birisi olarak kabul etti. Bununla birlikte, onun belâğata ait sonuçları üzerinde düşünmeyi ve bu kavramı çözmeyi başaramadı<sup>12</sup>. Kendi bakış açısından, Kur'ân'ın, peygamberlik alâmetlerinin parçası olduğunu iddia etti<sup>13</sup>. O, tüm *i'câz*-manzumesinin başlangıç ve ana tezlerini (yani konuşma sanatının ilâhî ve insanî alanlarının ayrılığını) ve edebiyattan bilinen üç stilistik düzey ilkesini birleştirdiğinde, onların geçerlilik alanından fiilen vazgeçti. Risalesine baştan başa nüfuz eden teolojik önyargıda şu

<sup>12</sup> Krş. İbn Sinân el-Hafâcî'nin, er-Rummânî'nin uyum (harmoni) hakkındaki açıklamasına yaptığı eleştiri (İbn Sinân, *Sırr* 181-185). İbn Sinân, er-Rummânî'nin uyumla alâkalı belirleyici üç düzeyine: kulağa hoş gelen (ahenkli), ahenksiz ve orta dereceli düzeye itiraz eder. en-Nazzâm'ın halefi olarak o; şu noktayı vurgular ki; bu tür taksimler ve ayrımlar Arap dilini artistik (sanatsal) formlardan yoksun bırakır.

<sup>13</sup> Krş. *Selâsu resâ'il* 110.

ortaya çıkar: belli stilistik aracın mükemmel realizasyonu Kur'ân'da bulunabilir.

**5.2** er-Rummânî *belâgat* hakkındaki girişe aşağıdaki açıklamayla devam eder: “Belâgat (*belâga*), (yalnızca) içeriği (*ma'nâ*) anlaşılır kılmak demek değildir, çünkü o, iki konuşan kişinin dışında meydana gelebilir, onların her ikisi de anlamı birbirlerine ulaştırabilir, birisi belîğdir, aksine öteki belîğ değildir. *Belâgat* ne de sırf lafız ve anlam ilişkisi demektir (*tahkîku'l-lafz 'ale'l-ma'nâ*), çünkü her ne kadar anlamın lafızla ilişkisi varsa da, sonuncusu zayıf, sıkıcı, tuhaf ve yapmacık olabilir. Bilakis, yalnızca, anlam lafzın en güzel şekliyle (*fî ahseni sûre mine'l-lafz*) kalbe ulaştırılırsa, *belâgata* erişilebilir” (Rummânî, *Nüket* 75-76).

er-Rummânî, *belâgatın* tanımını dikkatle yapmaya çalışır. Anlamın aktarılmasına hizmet eden veya lafızla ilgili olan faktörleri, yani muhteva ve şekille ilgili esasları, gereğinden fazla vurgulamaktan kaçınır. O, muhteva ve şekil arasındaki çatallaşmayı hafifletmesi beklenen *sûret* (form, şekil) adı verilen yeni bir fenomeni tatbik ediyor gibi görünmektedir. Bununla bağlantılı olarak, sözünü etmeye değer bir şey de; ‘Abdulkâhir el-Curcânî’nin bir yüzyıl sonra muhteva ile şekil arasındaki sanatsal birliği gösteren ifadeleri nitelendirmek için aynı kelimeleri kullanmasıdır<sup>14</sup>. Gustave E. von Grunebaum, değişmez ve çözülemez *ma'nâ/lafz* çatallaşmasını Arap edebiyatındaki en önemli tahditlerden biri olarak fark ettiğinde, *sûret* fenomeni ile ilgili girişimleri duymazlıktan gelir<sup>15</sup>. von Grunebaum’a göre, yukarıda bahsi geçen tahdit, Arap müelliflerinin nesnelere (*ma'ânî*,

<sup>14</sup> Krş. Heinrichs 1969:77.

<sup>15</sup> Krş. Grunebaum 1952.

*res*) kelimeleri (*lafz, verba*) eserlerinde başlı başına varlıklar olarak birleştirmelerinde açıkça ortaya konur (Grunebaum 1955: 134-135). Gelenek, bir taraftan şiire ait objelerin (*ma'ânî*) dökümünü ve diğer taraftan da değişmeyen, mekanik olarak özerk ve yaratıcıların tasarrufunda olan dil sistemini hazırlar. Dilbilimsel ögeler ideal olarak kimliklerini korur ve devam ettirirler (Grunebaum 1955: 135). er-Rummânî'nin *ma'nâ, lafz* ve *sûreti* özenle ayırmaştırması ve yine onların belâgata ait terimler olarak kullanımı, *sûret*'in yeni, *ma'nâ* ve *lafz*dan bağımsız bir kategori olduğunu gösterir. Bu yaklaşım lâyıkıyla vurgulanamaz. Gözlenebildiği kadarıyla bu yaklaşım devam ettirildi ve muhtemelen Mutezilî etki altındaki çevrelerde örnekleri mevcuttu.

**5.3** Az önce zikredilen tanımlamaya göre, mesaj kalbe vasıl olur. Müellif daha ilerideki birkaç sayfada şunları söyler: “Sözü edilen mütalâa konularına göre, yapılan konuşmanın en üst stilitik düzeydeki *belâgata* ait olduğu zihinde açık hâle gelsin diye, *i'câz*, bütün (dilbilimsel) fenomenlerin içerisinde mevcut olduğu bir yolla ortaya konur” (Rummânî, *Nuket* 78). Bu parçadaki fikirler şöyle anlaşılabilir: Şu çok iyi bilinmektedir ki Ortaçağdaki İslâm psikolojisi hissi, aklı ve ruhu birbirinden ayırıyordu. İnsanoğlu için, “ki zekâsı onu hayvanlardan ayırır”, entelektüel aktivite önemli olduğundan dolayı, mantıksal düşünme (muhâkeme hissi) mühim bir rol oynamadı. Bu, aklın (*'akl*) entelektüel kısmına aittir- ve eski geleneklere göre, kalp onun merkezidir. er-Rummânî, kalbe nüfuz eden ya da etmeyen mesajla ilgili görüş belirttiği yerde zekânın kavrayıcı işlevi üzerinde durdu; fakat hislere değinmedi. Böylece, fiziksel algıyı düşünmeden ayıran geleneğin terminolojisini kullandı. Entelektüel aktivite onun sisteminde belirleyici bir role sahiptir. Ona göre, incelenen edebiyatın işlevi, entelektüel aktivitenin bir bölümünü oluşturan mesajı alıcıya

ulaştırmaktır<sup>16</sup>.

6 Girişin önemli noktaları özetlenerek aşağıdaki sonuç ortaya çıkarılabilir. er-Rummânî'ye göre belâgat (*belâga*) açısından ilâhî ve beşerî alanlar, açık bir biçimde ayrıdır. Belâgat ne *lafız*da ne de *ma'nâ*da, bilakis *sûrette* ortaya çıkar. Sonuncusu (*sûret*), önceki iki fenomeni de kapsayan tamamen farklı bir varlık alanıdır. Edebiyat entelektüel faaliyetin konusudur. Yukarıda dikkat çekildiği üzere, bu ifadeler er-Rummânî'nin tüm eserine nüfuz eder; onun her bölümüne hâkim olur; ortaçağ İslâm estetiği diye adlandırılabilen estetik konuşma tarzının esası olarak hizmet eder.

7 er-Rummânî'nin Yunan mantığı alanında oldukça deneyimli meşhur bir dilbilimci olduğu herkesçe bilinir. Bu yüzden, *belâgata* girişte er-Rummânî'nin onu, mantuksal bir taksim düzeniyle tanımlamış olması şaşırtıcı değildir. er-Rummânî, *belâgat* ıstılahı üzerinde özenle durduktan sonra, onun taksimine girer. Ona göre *belâgat* on düzeyden oluşmaktadır. Bu düzeyleri, A. Neuwirth tarafından önerilen gruplandırmayı dikkate alarak, sunmak pratik görünmektedir. (Bayan) Neuwirth üç grup meydana getirdi: 1) Aslî *bedî'* ögeler (*teşbîh*, benzetme; *isti'âre*, metafor; *tecâniüs*, cinas; *mubâlağa*, abartı); 2) Dilbilimsel özellikler olarak kabul edilebilen ögeler (*îcâz*, az sözle çok şey anlatma; *beyân*, apaçıklık, hatiplik; *telâ'um*, uyum/ahenk); 3) ve er-Rummânî tarafından yeni sunulmuş olan şu üç *belâgat* ögesi: *tasrîfu'l-ma'ânî* (konudaki sistematik değişim), *tadmîn* (ilâve veya referans, kök vasıtasıyla fakat içerik dilbilimsel vasıtalarla ortaya konmaz), *fevâsıl* (Kur'ân'ın kafiyesi veya

<sup>16</sup> Arap edebiyatı aynı zamanda şiir sanatının ve edebiyatın işlevinin öğretme ve hoşnut etmede gördü: *beyân* (açık iletişim) ve *sîhr* (büyü) iki anahtar kelimeydi. Onlar, Peygamber'e atfedildi ve vahiy yoluyla meşru kılındı. Krş. Grunebaum 1955.

ritmik birlikleri/birimleri)<sup>17</sup>. Taksimat, *belâgat* öğelerinin veya tabakalarının, edebî sanat eserlerinin tetkiki esnasında gelişmiş dilbilimsel figürlerle (*figurae elocutionis*) özdeş olduğunu açıkça örneklendirir. İncelemeleri esnasında er-Rummânî önemli açıklamalar yapar, örneğin, mecaz (metafor) türlerinin izahına ilişkin teşbîh ve mecaz ayrımı gibi. Onun popülaritesi ve şöhreti, stilistik öğelerin tanımlanması ve uygulanması tarihinde gözlemlenebilir. er-Rummânî'nin düşüncelerinin ve görüşlerinin izlerine sonraki müelliflerin eserlerinde rastlanabilir: İbn Reşîk, İbn Sinân el-Hafâcî, 'Abdulkâhir el-Curcânî ve başkaları<sup>18</sup>.

**8** Avrupaî gelenekten bilinen belâgata ait eserlerin yapısıyla, er-Rummânî'nin *belâgata* dair eserinin yapısı arasında bir karşılaştırma yapılırsa, iki yaklaşımın açıkça birbirinden farklı olduğu görülür. Aristoteles'e göre retorik, organik bir sistem kurar. Sentezinde o, retoriği bağımsız bir bilim dalı olarak kabul eder. Aristoteles, onun kendine özgü sebeplerini, retorik türlerini, psikolojik ve mantıksal delillerini, ahlâk ve politikayla ilişkisini, stilistik gereksinimleri ve retorik konuşmanın kısımlarını belirler (Aristoteles, *Opera* 1403b6-1420b4). Onun *Rhetoric*'inin yapısına bakarsak, er-Rummânî tarafından ele alınan *belâgat* öğelerinin, Bölüm Üç (Book Three)'ün yalnızca muhtevasıyla benzer olduğu açıkça ortaya çıkar. Aristoteles'in *Rhetoric*'inin Bölüm Üç'ü şunları irdeler: 1) Sunuş tarzı ve üslûpla ilgili genel meseleler (üslûp eğer uygun bir açıklığa sahipse mükemmel, sertse fakirdir); teşbîhler, mecazlar, dilbilgisel doğruluk, üslûbun görkemi, uygunluk, nesirsel uyum, periyodik üslûp, esprili, anlamlı, canlı belli başlı ifade türlerine özgü üslûplar. 2) Retorik

<sup>17</sup> Krş. Neuwirth 1983: 77.

<sup>18</sup> Kişisel stilistik öğeler başka bir araştırmada ele alınacaktır.

konuşmanın kısımları: giriş, iddiaları çürütme, öyküsellik, delil, çürütme vasıtası olarak soru sorma ve sonuç (*aynu yer*). Neticede, er-Rummânî'nin eseri, Bölüm Üç'ün yalnızca birinci kısmıyla, stilistik öğelere ait, bazı benzerlikler gösterir. Ayrıca muhtevanın<sup>19</sup> karşılaştırılması şunu kanıtlamaktadır ki; bütün bunlardan sonra, er-Rummânî'nin savunmacı *belâgat* anlayışı, retorik açıdan güzel konuşmanın icrasını, belâgati ve üslûbu ele alır; ve sadece sınırlı bir anlamda retorik olarak kabul edilebilir<sup>20</sup>.

*Belâgat* kavramı, 'İlmu'l-belâga ile karşılaştırıldığında, daha sonra evrensel olması için, aşağıdaki sonuç çıkarılabilir. Kendi üçlü sistemiyle 'İlmu'l-belâga, söz söyleme biliminin 12-13. yüzyıllara kadar birikmiş tüm bilgisini kapsar. İcracılar, daha uygun ifadeyle sistemleştirilenler, Fahrüddîn er-Râzî (öl. 1209), gelenekleri iyi bildiğine inanılan es-Sekkâkî (öl. 1229) ve hepsinden öte *nazma* (dizmeye, tertip etmeye) dair bir inceleme sunan 'Abdulkâhir el-Curcânî (öl. 1078) idi<sup>21</sup>. Üçüncü bölümü "Ma'ânî ve Beyân İlimleri" alt başlığı altında, es-Sekkâkî tarafından hazırlanan *Miftâhu'l-'Ulûm* (Bilimlerin Anahtarı) adlı sentez şunları irdeler: 1) Arapça sözdizimi

<sup>19</sup> Bkz. Örneğin; Cornificius, *Rhetorica* Kitap Dört (Book Four)'ün konusu: 1) Stilistik türler; yüksek, orta ve basittir. 2) Stilistik ihtiyaçlar; zarafet, iyi işlenmiş olma ve göz alıcılıktır. Daha fazlası için bkz. Quintilianus, *Institutio*, 419-478 (Kitap VIII)'in konusuna: Genelde üslûp hakkında; üslûbun üstünlükleri, açıklık, Latin dilinin özelliklerine sahip olma, belâgat, icâz ve mecâzlar(mecâz, istiâre)dır.

<sup>20</sup> Pseudo-Longinus'un On the Sublime (Yüce Üzerine) adlı eseri, gözcü etkilerin unsurlarını, yaratıcı sanatkar ve alıcının bakış açısından inceler. Bunlar doğuştan Allah vergisi olabilir ve öğrenme süreci boyunca kazanılmış da olabilir. Tasavvurlar ve duygular ilk grubu oluşturur. İkinci grup ise düşünceler, konuşma biçimleri, kelime düzeni, ahenk ve hoş sedadan oluşur. Modern Arap edebî tenkitçiliğinin Pseudo-Longinus'un Kur'an'ın eşsizliğine dair düşüncelerini keşfetmesi rastlantısal olamaz. Krş. 'Abbâs 1978:339.

<sup>21</sup> Curcânî, *Esrâr*; Curcânî, *Delâ'il*. el-Curcânî şunları iddia etti: 1) bazı kelimeler diğerlerinden daha seçkin değildir. 2) düşünceler, âdeta, kelimeler olmaksızın tek başlarına var olmazlar; Bu yüzden, onlar tek başlarına değerlendirilemezler. Onun prensibine göre seçkin üslûp, birleştirme, *nazm* yoluyla kazanılabilir; *nazm* tabiri, farklı anlamlara gelir.

(giriş ve *ma'ânî*'nin ana noktalarının aydınlatılması); 2) Stilistik araçlar (*beyân* ilmi); 3) *Bedî'* ilmi. er-Rummânî'nin *belâgat* kavramıyla ilgili öğeleri, bütün bu üç bölümde bulunabilir; bununla birlikte, bütün bu üç bölümde, onun kavramının bütün öğelerinin izine rastlanamaz<sup>22</sup>. '*İlmu'l-belâga*'nın daha sonraki gelişimi el-Kazvî'nî (öl. 1338)'nin *Telhîsu'l-Miftâh* (el-Miftâh'ın Özeti – es-Sekkâkî'nin eserine dair) adlı eseriyle sona erdi<sup>23</sup>. O, şu kısımlara ayrılır: 1) '*İlmu'l-ma'ânî*', muhtevası itibarıyla gramerin sözdizimsel kısmına ve biçimsel mantığa ait bir bilim dalı; 2) '*İlmu'l-beyân*' (aynı düşünce farklı beyan düzeylerinde ifade edilebilir; öğeleri '*teşbih*', '*isti'âre*' ve '*kinâye*'dir); 3) '*İlmu'l-bedî'*', stilistik araçlar bilimi<sup>24</sup>. er-Rummânî'nin *belâgat* öğelerinin idamesi, bazı kısıtlamalarla yalnızca bu komple sistem içerisinde kabul edilebilir. er-Rummânî tarafından oluşturulan *belâgat* sınıfları dışında, *tasrîf* ve *tadmîn*, oldukça düzgün dilbilgisel bir sentez temeli üzerinde gelişti, fakat bunlar es-Sekkâkî'nin eserlerinde bulunamaz; *fevâsıl* da daha sonraları nadiren kullanıldı. Öte yandan, esasen er-Rummânî'nin '*ilmu'l-beyân*' alanındaki bu meselelere ilişkin görüşlerini ifade etmiş olduğu da açıktır. Girişte; uzmanlar belirli öğeleri, kavramsal çerçeveyi ve edebî geleneğin metodik araçlarını kullandıkları esnada, Kur'ân'ın eşsizliği ile ilgili çalışmaların, onun dilbilimsel bir fenomen olarak incelenmesine yol açtığı üzerinde duruldu. Ortaçağdaki çabaların bir sonucu olarak, '*ilmu'l-belâga*' diye özetlenebilen yeni estetik bir söz söyleme tarzı gelişti. Biz az önceki karşılaştırmada, diğerleri artık kullanılmaz

<sup>22</sup> er-Rummânî'nin *tasrîf* yorumu daha sonraki edebiyatta kabul görmedi. Ahmed Matlûb'un özetine göre, yalnızca el-Bâkillânî onun adımlarını takip etti. Krş. Matlûb 1986: II, 251.

<sup>23</sup> Mehren 1853 içinde basıldı.

<sup>24</sup> Krş. Mehren 1853: 19, 20, 97. O, '*İlmu'l-ma'ânî*'yi "Begriffslehre", '*İlmu'l-beyân*'ı "Darstellungslehre", '*İlmu'l-Bedî'*'i ise "Tropenlehre" diye tercüme etti.

olurken, er-Rummânî tarafından oluşturulan bazı kategorilerin daha sonraki müelliflerce daha da geliştirildiğini göstermeye niyetlendik. Bazı açılardan er-Rummânî'nin *belâgat* görüşü, örneğin el-Kazvî'ninkinden çok daha sınırlı idi; bununla birlikte bazen o, daha geniş bir manada anlaşılabilir. Bunun nedeni; er-Rummânî'nin sanatsal konuşmaları üslûp itibarıyla (estetik açıdan) incelemeyi üstlenmemiş, fakat kendi görüşlerini Kur'ân'ın eşsizliği bağlamında açıklamış olmasıdır. Esasen o, sözlü ifade sanatının bölümlerini, stilistik düzeyleri (*genera elocutionis*) ve stilistik öğeleri (*figurae elocutionis*) inceledi. Bu onun, metnin kutsal niteliğini dikkate alarak, retorikteki belâgat (elocution) kavramıyla ilişkilendirilen *belâgat* anlayışını nasıl şekillendirdiğidir. Bu retorik, yani '*ilmu'l-belâga*, gene de Aristotelesçi retorikten daha sınırlıydı.

9 Sonuç olarak, biraz daha açıklama yapılması gerekir. Girişte, Kur'ân'ın eşsizliğini amaçlayan çalışmanın, onun dilbilimsel bir fenomen olarak ele alınıp incelenmesine zemin hazırladığı açıklandı. İncelemeler esnasında uzmanlar, belirli öğelerden, kavramsal çerçeveden ve edebî gelenekte bulunan bir dizi metottan yararlandılar. Ortaçağ İslâm bilginleri, yukarıda çizilen çerçeve içerisinde belâgata ait özel bir sistem hazırladılar. Onların öncelikli gayesi, Kur'ân'ın dilbilimsel eşsizliğini; yani Kur'ân'ın, bizzat belâgat olduğunu kanıtlamaktı. Bunun bir sonucu olarak, Yunanlıların, Romalıların ve Ortaçağ Batı Avrupa'sının retorik bilimine ait eserleriyle İslâm dünyasının belâgata ait eserleri arasında önemli bir farklılık vardır. Antik dönemde retorikle ilgili eserlerin geliştirilmesi ve sürekli incelenmesi, retoriğe ait faktörlerin izahını ve analizini, böylece gelecekteki belâgatçılara müracaat kitapları sağlamayı hedefledi. Bu nedenle, belâgata ait eski eserler, aslında örf-âdetle yerleşmiş ve

kuralcıydı. Hatta yüzeysel bir karşılaştırma, Antik dönemin geleneksel retorîği ile İslâm dünyasında gelişen belâgat arasındaki farklılığa ait yeterli kanıt sağlar. İslâm dünyasında müellifler, edebî gerekçelerine ters olarak, teolojik gerekçeleri tanımlamaya, sıralamaya ve kanıtlamaya niyet ettiler. Bu nedenle, onların incelemelerinin sonucu teolojinin alanı içerisine gelip dayandı. Onların çalışmaları, betimleyici ve üstlendikleri görev dikkate alındığında savunmacıydı. Bu bağlamda, *belâgatın* (retorik) işlevini, derin kavrayış ve Kur'ân müktesebatına teşvik olarak gören Ebû Hilâl el-'Askerî ve diğerlerinin kanaatleri kabul edilebilir görünmektedir<sup>25</sup>.

## KAYNAKÇA

### A. Ana Kaynaklar

**Aristotle**, *Opera* = Aristotelis *Opera* ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica. Editio altera quam curavit Olof Gigon. Berlin, 1960.

**'Askerî**, *Sinâ'ateyn* = Ebû Hilâl el-'Askerî: *Kitâbu's-sinâ'ateyn. el-Kitâbe ve's-şî'r*, nşr. 'Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire, 1971.

**Cornificius**, *Rhetorica* = Cornifici *Rhetorica ad C. Herennium*, nşr. Tamás Adamik. Budapeşte, 1987.

**Curcânî**, *Esrâr* = 'Abdulkâhir el-Curcânî: *Esrâru'l-belâga*, nşr. Helmut Ritter. İstanbul, 1954.

**Curcânî**, *Delâ'il* = 'Abdulkâhir el-Curcânî: *Delâ'ilu'l-i'câz*.

<sup>25</sup> Krş. 'Askerî, *Sinâ'ateyn* 7, ve İbn Haldûn, *Mukaddime* III, 338.

Beyrut, 1978.

**Curcânî**, *Risâle* = Ebû Bekr 'Abdulkâhir ibn 'Abdirrahmân el-Curcânî: *er-Risâletu's-şâfiye. Selâsu resâ'il* 115-158 içinde.

**Hattâbî**, *Beyân* = Ebû Suleymân Hamd ibn Muhammed ibn İbrâhîm el-Hattâbî: *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân. Selâsu resâ'il* 19-72 içinde.

**İbn Haldûn**, *Mukaddime* = Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah: An introduction to history*. çev. Franz Rosenthal. London, 1958.

**İbnu'l-Mu'tezz**, *Bedî'* = 'Abdullâh İbnu'l-Mu'tezz: *Kitâbu'l-bedî'*, nşr. I. Kratchkovsky. London, 1935.

**İbn Sinân**, *Sırr* = İbn Sinân el-Hafâcî: *Sırru'l-fesâha. Selâsu resâ'il* 181-185 içinde.

**Quintilianus**, *Institutio*, M. Fabi Quintiliani *Institutionis Oratoriae* libri duodecim, nşr. M. Winterbottom. Oxford, 1970.

**Rummânî**, *Nuket* = Ebu'l-Hasen 'Alî ibn 'Îsâ er-Rummânî: *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân. Selâsu resâ'il* 73-113 içinde.

**Sekkâkî**, *Miftâh* = Ebû Bekr Yûsuf ibn Ebî Bekr ibn Muhammed es-Sekkâkî: *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr. Na'îm Zarzûr. Beyrut, 1983.

**Suyûtî**, *İtkân* = 'Abdurrahmân ibn Ebî Bekr es-Suyûtî: *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire, 1978.

*Selâsu resâ'il* = *Selâsu resâ'il fî i'câzi'l-Kur'ân li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve 'Abdulkâhir el-Curcânî fî'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye ve'n-nakdi'l-edebî*, nşr. Muhammed Halefullâh Ahmed, Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire, 1991.

### B. İkincil Kaynaklar

‘**Abbâs**, İhsân. 1978. *Ta’rîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-‘Arab. Nakdu’ş-şi’r mine’l-karni’s-sânî hatte’l-karni’s-sâmin el-hicrî*. Beyrut.

**Boullata**, Isa J. 1988. “The Rhetorical Interpretation of the Qur’ân: I’jâz and Related Topics”. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ân*, nşr. Andrew Rippin. Oxford. 139-157.

**Brockelmann**, Carl. 1937-1949. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden.

**Carter**, Michael G. 1990. “Arabic Grammar”. *Religion, learning and science in the ‘Abbasid period*. (= *The Cambridge History of Arabic Literature*), nşr. M. J. L. Young, J. D. Latham, R. B. Serjeant. Cambridge.

**Grotzfeld**, Heinz. 1969. “Der Begriff der Unnachahmlichkeit des Korans in seiner Entstehung und Fortbildung”. *Archiv für Begriffsgeschichte* 13. 58-72.

**Grunebaum**, Gustave E. von. 1952. “The Aesthetic Foundation of Arabic Literature”. *Comparative Literature* 4. 323-340.

**Grunebaum**, Gustave E. von. 1955. *Kritik und Dichtkunst*. Wiesbaden.

**Heinrichs**, Wolfhart. 1969. *Arabische Dichtung und griechische Poetik. Hâzim al-Qartâğannîs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe*. Beirut.

**Matlûb**, Ahmed. 1986. *Mu‘cemu’l-mustalâhâtî’l-belâgiyye ve tatavvurihâ*. Cilt. II, Bağdat.

**Mehren**, August F. 1853. *Die Rhetorik der Araber*.  
Copenhagen.

**Neuwirth**, Angelika. 1983. "Das islamische Dogma der  
'Unnachahmlichkeit des Korans' in literaturwissenschaftlicher Sicht".  
*Der Islam* 60. 166-183.