



**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**Cilt: 7, Sayı: 2, Güz 2016**

---

**İNÖNÜ UNIVERSITY**  
**JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY**

**Volume: 7, Issue: 2, Autumn 2016**



## İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Inönü University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 7, Sayı 2, Güz 2016  
(Volume 7, Issue 2, Autumn 2016)

### İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Fikret KARAMAN, Dekan V./Dean S.

### Editörler/Editors in-Chief

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN  
Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN  
Arş. Grv. Dr. Serkan DEMİR

### Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Fikret KARAMAN	Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN
Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Adnan GÜRSOY
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN
Prof. Dr. Mehmet KUBAT	Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Muharrem ÇAKMAK
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR
Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN	Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir KIYAK
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN	Arş. Grv. Dr. Serkan DEMİR

### Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Marmara Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi

### Mizanpaj / Layout

Serkan DEMİR

### Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Fatih ÖZDEMİR

### Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası  
2016

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

© İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2016

### Yazışma Adresi/Correspondence

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-  
Kampus - MALATYA  
Tel/Belgeç: 0422 377 49 97- 0422 341 00 61  
E-posta: ilahiyatdergi@inonu.edu.tr  
ifd@inonu.edu.tr



## GÜZ 2016 SAYISI HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Mehmet Kubat (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ (Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Mithat ESER (Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. Adnan GÜRSOY (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÜÇÜK (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. Mahmut YAZICI (Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. İlhami ORUÇOĞLU (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. Tuncay KARATEKE (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)



## İÇİNDEKİLER

<b>Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 189. Âyet ile İlgili Bir Değerlendirme (Evlere Kapılarında Girmenin Hilaller Hakkındaki Soru ile Münasebetine Dair)</b> Abdurrahman ATEŞ .....	9-30
<b>İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumlarının Değerlendirilmesi</b> Hüseyin POLAT / Recep UÇAR/ Veysel Karani ALTUN .....	31-52
<b>Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme</b> Fethullah ZENGİN .....	53-69
<b>Müstakilleşme Sürecinde Sebeb-i Vürûd Bilgilerinin Bazı Hadis İlimlerinde Kullanımı</b> Serkan DEMİR.....	71-95
<b>İbn Dakîki'l-İd'e Göre Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Siyâkın Rolü</b> Selahattin YILDIRIM .....	97-125
<b>Ehl-i Beyt İmamlarının Dönemin İktidarları ile Olan İlişkileri</b> Zekeriya DOĞRUSÖZLÜ.....	127-143
<b>Kitap Tanıtımı: Maâriften Eğitime: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Düşüncesinde Dönüşüm</b> Gülşen SAYIN.....	145-152
<b>Kitap Tanıtımı: Gazali ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma</b> Mustafa TURAN.....	153-158

## CONTENTS

<b>An Evaluation Of The 189th Verse Of Baqara From The Perspective Of Contextual Integrity</b> (The Connection Between The Question Of The Status Of Crescent And Entering House From Its Door) Abdurrahman ATEŞ .....	9-30
<b>Evaluation Attitudes Towards The Arabic Courses Of The Imam Hatip High School Students</b> Hüseyin POLAT / Recep UÇAR/ Veysel Karani ALTUN .....	31-52
<b>Characteristics and Underlying Reasons of Some Ethical Behaviours of Arabian People at Pre-Islamic Age of Ignorance</b> Fethullah ZENGİN .....	53-69
<b>The Use of Asbāb al-Wurūd Knowledge in the Process of Becoming an Independent Discipline in Some of the Ḥadīth Sciences</b> Serkan DEMİR.....	71-95
<b>The Role of the Context in Understanding Hadith According to Ibn Daqiq al-Eid</b> Selahattin YILDIRIM .....	97-125
<b>The Relations of Ahl al-Bayt Imams with the Ruling Powers of Period</b> Zekeriya DOĞRUSÖZLÜ .....	127-143
<b>Book Review: Maâriften Eğitime: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Düşüncesinde Dönüşüm</b> Gülşen SAYIN.....	145-152
<b>Book Review: Gazali ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma</b> Mustafa TURAN.....	153-158

## Editörden

Değerli okuyucularımız, 2010 Yılında yayın hayatına başlayan *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin* 7.Cilt 2 sayısı ile sizlerin huzurunda olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Geçen zamanla birlikte kazandığı tecrübelerle güçlenerek ve olgunlaşarak yayın hayatına devam eden dergimizin bu sayısında altı makale ve iki kitap tanıtımına yer verilmiştir.

Bu sayımızda ilk olarak Doç. Dr. Abdurrahman Ateş'in "Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 189. âyet ile İlgili Bir Değerlendirme" başlıklı makalesine yer verilmiştir. Ateş bu çalışmada, "hilaller" hakkında sorulan bir soruya, soruyu aşan hatta müfessirlerin soruyla ilgisini tespitte anlaşmazlığa düştükleri bir cevap veren Bakara suresi 189. âyetini ele almıştır. Kur'an'ın icazı göz önüne alındığında soru ile cevap arasında makul bir ilginin bulunması gerektiği tezinden yola çıkan yazar, âyetin iki kısmı arasındaki ilginin tespitinde zorluk çekilmesini isabetli olmayan rivayetlerin esas alınmasına dayandırmıştır. Tespit ile yetinmeyen Ateş, soru ile cevap arasında ilgi kuran makul bir yorumu gerekçeleri ile birlikte dikkatlere sunmaya çalışmıştır.

Dergimizde ikinci sırada ise Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Polat, Yrd. Doç. Dr. Recep Uçar ile Veysel Karani Altun tarafından yapılan bir çalışmaya yer almaktadır. Alan araştırması yoluyla hazırlanan makale, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumlarını incelemekte ve ulaştığı veriler ışığında öğrencilerin Arapça derslerine ilgilerini artırmak için bazı pratik önerilerde bulunmaktadır.

Dergimizde üçüncü sırada Yrd. Doç. Dr. Fethullah Zengin'in "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme" isimli makalesine yer verilmiştir. Yazar bu çalışmada İslam öncesi Hicaz toplumunda Araplar tarafından önem verilen bazı iyi davranışlar incelenerek bunların hangi saiklerle ortaya konulduğu hususunda bazı tespitlere yer vermiştir.

Dergimizde dördüncü sırada ise Dr. Serkan Demir'in kaleme aldığı "Müstakilleşme Sürecinde Sebeb-i Vürûd Bilgilerinin Bazı Hadis İlimlerinde Kullanımı" isimli çalışması bulunmaktadır. Hadislerin söylendiği ya da yapıldığı ortam hakkındaki bilgileri tespit etmeyi amaçlayan esbâbü vürûdi'l-hadîs ilminin gelişim seyri hakkında açıklamalarda bulunan yazar, çalışmasında bu ilmin diğer hadis ilimleriyle ilişkisine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Dergimizde beşinci sırada Dr. Selahattin Yıldırım, "İbn Dakîki'l-Îd'e Göre Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Siyâkın Rolü" isimli makalesine yer verilmiştir. Yıldırım çalışmasında Şer'î nasların anlaşılmasında önemli bir fonksiyonu olan siyak kavramı hakkında bazı açıklamalarda bulunduktan sonra, hadislerin anlaşılmasında bu bilgilerden nasıl istifade edilebileceğini İbn Dakîki'l-Îd örneğinde ortaya koymuştur.

Dergimizde yer alan bir diğer önemli çalışma ise Arş. Grv. Zekeriya Doğrusözlü tarafından kaleme alınan "Ehl-i Beyt İmamlarının Dönemin İktidarları ile Olan İlişkileri" isimli makaledir. Bu çalışmada tarih boyunca bazı Şiî gruplar tarafından dillendirilen Ehl-i Beyt imamlarının dönemlerinin iktidarlarıyla sürekli kötü ilişkiler içerisinde oldukları ve bunun neticesinde her türlü baskı ve zulme maruz kaldıkları iddiası incelenerek bu iddianın tarihî gerçekliğe uygun olup olmadığı örnekler üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Dergimizin bu sayısında son olarak iki kitap tanıtımına yer verilmiştir.

Sizleri dergimizle başa bırakırken emeği geçen yazarlarımıza, değerlendirme ve önerileriyle çalışmaların olgunlaşmasına katkı sağlayan hakem kurulumuza teşekkür ediyoruz.

Yeni sayılarımızda buluşmak dileğiyle...

**Editörler Kurulu**



## Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 189. Âyet ile İlgili Bir Değerlendirme

(Evlere Kapılarından Girmenin Hilaller Hakkındaki Soru ile Münasebetine Dair)

Abdurrahman ATEŞ\*

**Özet:**Bakara sûresinin 189. âyeti, görünürde birbirinden farklı iki konuyu bir arada ele almaktadır: Hilallerin durumu ve evlere arkalarından değil kapılarından girilmesi gerektiği konularını. Bir ayette anlam bütünlüğü olması için ele aldığı konular arasında bir kopukluk bulunmamalıdır. İşte bu âyet, ifadeleri arasında ilişki kurmakta en çok zorlanılan ayetlerdendir. Bunun nedeni, cahiliye dönemi uygulamaları ile ilgili nakledilen bazı rivayetlerin ayetle doğrudan ilişkilendirilmesi ve "eve arkasından girmek", "eve kapısından girmek" ifadelerinin deyimsel anlamının göz ardı edilmesidir. Aslında Hz. Peygamber'e sorulan soruya beklenmeyen cevap verilmek suretiyle sormaları gereken başka konulara dikkatler çekilmiştir. Daha sonra ise soru sorma yöntemlerinin yanlışlığı, evin kapısı varken arkasından girmeye benzetilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Soru, Hilal, Ev, Kapı, Misal, Üslûb-i Hakîm.

### An Evaluation Of The 189th Verse Of Baqara From The Perspective Of Contextual Integrity

(The Connection Between The Question Of The Status Of Crescent And Entering House From Its Door)

**Abstract:** In the 189th verse of Suratul Baqara, seemingly there are two different topics addressed i.e. I- the status of crescent and II- requirement for the entrance to houses not from their backs but rather from their doors. To preserve the integrity of the content for a given ayah, there must be contextual nexus between the topics mentioned. This verse has been one of the few verses in which the immediate meanings of two different aspects of the ayah were hardly relevant. The reason for this is that during the time of ignorance (jahiliyyah) some of the practices narrated in many exegeses (tafsir) books were directly associated with the ayah and the colloquial (idiomatic) meaning of "entering house from back", "entering house from door" were ignored. Indeed, the unexpected response to the question asked to the Prophet (pbuh) was directed to a topic that they should be concerned more. Afterwards, the ayah makes an analogy between the wrong methodology of asking the question and how it resembles with entering a house from its back when there is a door.

**Key Words:** Ask (question), Crescent, House, Door, Example, Uslub-i Hakim

\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

## GİRİŞ

Kur'an, insanlara doğru yolu göstermek üzere indirilen Allah'ın son mesajıdır. Şüphesiz onun en doğru yola iletme vadinin<sup>1</sup> gerçekleşmesi, ayetlerinin gündemde tutulmasına (*tezekkür*)<sup>2</sup>, üzerinde düşünülmesine (*tefek-kür*)<sup>3</sup>, bağlantılarının kurulmasına (*taakkul*)<sup>4</sup> ve anlaşılması için peşine düşülmesine (*tedebbür*)<sup>5</sup> bağlıdır. Rehberliğinden yararlanmak isteyenler için kolaylaştırıldığı bildirilen Kur'an'ın<sup>6</sup> doğru anlaşılmasını sağlamak üzere nüzûlünden bugüne kadar birçok çalışma yapılmıştır. Ancak indiği dönemden bugüne kadar asırlar geçmiş olması da bazı ayetlerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu zorluk, bazen kelimelerin etimolojisinden, bazen Kur'an'ın çevrildiği dilin, Arapçadaki dil ve belâgat/edebiyat özelliklerine cevap vermekte yetersiz kalmasından kaynaklanmaktadır. Bazen de nüzûl sebeplerinin âyetin anlamıyla ilişkilendiril(e)memesi, anlaşılmasını zorlaştırabilmektedir. Hem dil, hem lafza aşırı bağlı kalma, hem de nüzûl sebeplerine gereğinden fazla anlam yükleme nedeniyle mesajın/maksadının doğru anlaşılmadığını düşündüğümüz ayetlerden birisi de Bakara sûresinin 189. âyetidir. Âyetin metni ve Türkçe meâllerin genel olarak verdiği meâli şu şekildedir:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبُرُ بَأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ  
الْبُرُ مِنْ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

*“Onlar sana, hilâlleri soruyorlar. De ki: “Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik/erdem, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyilerdemli davranış, Allah’a karşı gelmekten sakınan insanın davranışdır. Öyleyse evlere kapılarından girin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”*

Âyetteki anlam(a) sorunu, vakit ölçüleri olduğu bildirilen hilaller ile evlere arkalarından veya kapılarından girmek arasında ne gibi bir ilişki bu-

<sup>1</sup> İsra 17/9.

<sup>2</sup> Bakara 2/221, Nûr 24/1, Sâd 38/29, Zümer 39/27, Duhân 44/58.

<sup>3</sup> Bakara 2/219, Nahl 16/44, Haşr 59/21.

<sup>4</sup> Bakara 2/242, Yûsuf 12/2, Nûr 24/61, Zuhruf 43/3.

<sup>5</sup> Nisa, 4/82, Sâd 38/29, Muhammed 47/24.

<sup>6</sup> Kamer 54/17, 22, 32, 40.

lunduğudur. Tefsir kaynaklarının bir çoğunda nüzûl sebebi olarak nakledilen rivayetlerin olduğu gibi kabul edilmesi nedeniyle okuyucu tarafından, aynı âyette vurgulanan bu iki konu arasında bir münasebet kurul(a)madığı görülmektedir. Bir kaç istisna dışında<sup>7</sup> Türkçe meâllerin hemen hemen tamamında da, genellikle lafza bağlı kalınarak hazırlandığından olacak ki birbirinden bağımsız iki konudan söz edilmiş gibi bir anlam ortaya konmakta, anlamdaki kapalılığı gidermek üzere konuyu açıklığa kavuşturacak bir açıklama notu bile düşülmemektedir.

İşte bu çalışmada, yukarıdaki âyetin doğru anlamını tespit etmek amacıyla anlama sorunu olduğunu düşündüğümüz iki konu, başta tefsir olmak üzere temel kaynaklardan hareketle irdelenecektir: Birincisi; hilallerle ilgili sorulan soruya cevap vermek yerine, sorulması gerekirken sorulmayan daha önemli bir konuyu gündeme getirip ona cevap verilmesinin nedeni ve önemine vurgu yapmak. İkincisi ise (herhangi bir soru sorulduğuna dair bir işaret bulunmadığı anlaşılan) evlere giriş şeklinden söz eden âyetin ikinci bölümü ile hilaller hakkında soru sorma arasında münasebet/anlam ilişkisini kurmaktır.

### **I. Hilaller İle İlgili Soru ve Beklenmeyen Cevap: Vakit Ölçüsü Olması**

Hz. Peygamber, gerek İslam ile ilgili doğru bilgi sahibi olmak amacıyla sahabe tarafından, gerekse İslam hakkında şüphe oluşturmak amacıyla inkâr edenler tarafından sorulan birçok soruya cevap vermiştir. Bu sorular ve verilen cevaplar hadis ve siyer kaynaklarında ayrıntılarıyla nakledilmiştir. Ancak bunlar arasından özellikle Kur'an'da söz konusu edilen ve cevapları farklı şekillerde verilen sorular da vardır ve bunların her biri ayrı birer araştırma konusu olacak niteliktedir. 15 konuda sorulan ve 17 âyette cevaplandırılan bu

---

<sup>7</sup> Evlere giriş şekline dair ifadelerin hilallerin durumunun sorulması ile münasebetini, soru sormadaki yöntemin yanlışlığına dair bir uyarı şeklinde meâle yansıtan örneklerden bazıları: Ali Ünal, Ahmet Tekin, Abdülkadir Şener-Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım. Meâldeki kapalılığı açıklama notuyla gidermeye çalışanlar: Abdülbaki Gölpinarlı, Edip Yüksel, Muhammed Esed, Ümit Şimşek, Mustafa Öztürk, Mustafa İslamoğlu.

sorulara<sup>8</sup> dair 8 âyet Bakara sûresinde, 9 âyet ise diğer sûrelerde yer almaktadır.<sup>9</sup>

Genel olarak sorular Müslümanlar tarafından sorulmuş olmakla beraber, çoğunlukla müşriklerin sorduğu sorular da söz konusu edilmiştir. Kıyametin zamanı, ruh ve Zulkarneyn ile ilgili sorularda olduğu gibi... İçki, kumar, hayız ve infak konularında görüleceği üzere bu soruların bir kısmına, ihtiyaç duyulan şekilde ve soranların aydınlatılması amacıyla cevaplar verilirken, ruh konusundaki soru, muhatabın bilmesi gerekmeyen bilgiler içerdiği için cevapsız bırakılmıştır. Bunların yanı sıra diğer bir soru-cevap şeklinde, Hz. Peygamber'in ilgi alanına girmediği halde ya da sadece kendisini zor durumda bırakmak amacıyla sorulan ve beklenenden farklı cevaplandırılan soru şeklindedir. İşte Bakara sûresinin 189. âyetinin konusu olan hilaller ile ilgili soru ve verilen cevap da bu türden bir soru-cevap örneğidir.

Taberî'de (v. 310), hilallerle ilgili soruyu soranın kim olduğu belirtilmezken<sup>10</sup> Vâhidî (v. 468), bu soru ve cevabın yer aldığı Bakara sûresinin 189. âyetinin, Muâz b. Cebel'in, Hz. Peygamber'e gelip "Ya Rasûlallah! Yahudiler bize gelip hilâlleri soruyorlar (onlara ne cevap verelim?)" demesi üzerine indirildiğini nakleder. Yahudilerin sorularını bizzat Hz. Peygamber'e yöneltip: "Allah bu hilâlleri niçin yaratmıştır?" diye sordukları şeklindeki rivayeti ise Katâde'ye dayandırır.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Zerkeşî'nin, sayısını 14 olarak verdiği bu âyetlerin kapsamına, "يسفتونك" ifadesiyle başlayan Nisâ sûresinin kadınlar ile ilgili 127 ve kelâle ile ilgili 176. âyetleri ile kıyametin ne zaman kopacağına dair sorunun yer aldığı A'râf sûresinin 187. âyetini (ki aynı soru Nâziât sûresinin 42. âyetinde de yer almaktadır) almadığı görülmektedir. Bk. Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, 1984, IV/52-53.

<sup>9</sup> Bakara sûresinde yer alan soru ve cevaplar: **Allah'ın yakın-uzak oluşu** (186. âyet), **hilaller** (189. âyet), **infak** (215 ve 219. âyet), **haram aylar** (217. âyet), **içki ve kumar** (219. âyet), **yetimler** (220. âyet), **hayız** (222. âyet). Diğer sûrelerde yer alan soru ve cevaplar şunlardır: **Kadınlar** (Nisâ 127. âyet), **kelâle** (Nisâ 176. âyet), **helal olan yiyecekler** (Mâide 4. âyet), **kıyamet** (A'râf 187 ve Nâziât 42. âyet), **ganimetler** (Enfâl 1. âyet), **ruh** (İsrâ 85. âyet), **Zulkarneyn** (Kehf 83. âyet), **dağlar** (Tâhâ 105. âyet).

<sup>10</sup> Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Kâhire, 2001, III/280-283.

<sup>11</sup> el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'an*, Beyrut, 1991, s. 55.

Bu âyetin, Ensardan olan Muâz b. Cebel ve Sa'lebe b. Ğanem'in "Ey Allah'ın elçisi! Hilâl neden önce ip gibi ince görünüyor, sonra gittikçe büyüyor, dolunay haline geliyor, sonra tekrar küçülmeye başlıyor ve ilk başladığı gibi ince oluyor?" diye sormaları üzerine nazil olduğuna dair bilgi ise<sup>12</sup> İbn Abbâs'tan rivayet edilmiştir.<sup>13</sup> Hem rivayetlerdeki farklılıklardan, hem de يسألونك kelimesinden, bu sorunun bir defa sorulmadığı, tekrar tekrar sorulmuş olduğu da anlaşılabilir.<sup>14</sup>

Âyet, her kimin sorması üzerine nâzil olursa olsun, verilen cevap, soranın beklediği cevap olmadığı, sorunun cevabı olacak şekilde hilallerin ay boyunca geçirdiği merhalelerden söz etmek yerine vakit ölçüleri olduğundan söz edilmesinden anlaşılmaktadır. Zerkeşî'nin (v. 794) ifadesiyle, aslında bir soru yöneltildiğinde, verilen cevap soruya uygun olmalıdır. Ancak sorunun nasıl olması gerektiğine dikkat çekmek amacıyla sorulan sorunun gereği olan cevabın verilmesinden vazgeçilebilir. *Uslûbu'l-Hakîm*<sup>15</sup> diye isimlendirilen bu durumun örneği olan bu âyette de, asıl sorulması gereken daha önemli hususun terk edildiğine dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla başlangıçta ip gibi görünen, sonra azar azar artan/büyüyen, nihayet dolunay haline gelen, sonra başlangıçtaki haline dönünceye kadar tekrar incelemeye başlayan hilalin durumunun ne olduğuna dair sorulan sorulara, "insanlar ve hac için vakit ölçüleri-dir" şeklinde cevap verilmiştir.<sup>16</sup> Diğer bir ifadeyle Allah soru soranları, hilâl-

<sup>12</sup> Mukatil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, Beyrut, 2003, I/100; el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 56; Beğâvî, Ebu Muhammed Huseyin b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzîl*, Riyad, 1409, I/211; Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Riyad, 1998, I/393.

<sup>13</sup> İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman ibn Ali, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1983, I/195.

<sup>14</sup> Şîrâzî, Nâsır Mekârim, *el-Emsel fi Tefsîri Kitâbillahi'l-Munezzel*, Kum, 1379 (hicri), II/11.

<sup>15</sup> Bu edebî sanat iki şekilde telaffuz edilmektedir: أسلوب الحكيم ve الأسلوب الحكيم. Birincisinde üslubun kendisi hikmetli olarak nitelendirilmiş iken ikincisinde konuşan kimsenin üslubu hikmetli olarak nitelendirilmiştir. Buna göre birincisinde hikmetli olma özelliği söze ait iken ikincisinde hikmetli olma özelliği konuşan kimseye ait olmaktadır. Bk. Ahmed, Ali Zuvârî, *Uslûbu'l-Hakîm fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Cezayir, 2014, s. 12. Türkçede daha çok *Üslûb-i Hakîm* şeklinde kullanılan bu terki, bu çalışma boyunca *Uslûbu'l-Hakîm* şeklinde kullanılacaktır.

<sup>16</sup> Zerkeşî, IV/42-43.

lerin hikmetini anlamaya yönelterek kendileri için en uygun olanın, ayın başlangıcından itibaren ışığının neden arttığını, sonuna doğru ise neden azaldığını sormak değil, hilallerin yaratılış hikmetini sormaları gerektiğini hatırlatmıştır.<sup>17</sup>

Bu âyetin yanı sıra Kur'an'da başka örnekleri de bulunan<sup>18</sup> ve belâgat âlimleri tarafından *Uslûbu'l-Hakîm* olarak nitelenen<sup>19</sup> bu edebî sanat ile ilgili bir kaç hususa işaret etmek yerinde olacaktır:

Bu edebî sanattan *Uslûbu'l-Hakîm* ifadesiyle ilk söz eden Sekkâkî'dir (v. 626).<sup>20</sup> Sekkâkî, *Uslûbu'l-Hakîm* terkiğini "muhatabın sözünün, beklemediği bir şekilde değerlendirilmesi veya soru soranın, istediğinden farklı bir şekilde değerlendirilmesi"<sup>21</sup> olarak tanımlamıştır. Cürcânî'ye (v. 816) göre ise, *Uslûbu'l-Hakîm*, sözü söyleyenin, daha önemli olan hususu terk etmesinden dolayı kınanarak daha önemli olan hususun zikredilmesidir.<sup>22</sup> Bu ise ya muhatabın beklemediği bir hitapla karşılaşması şeklinde olur ve sözünün, kastettiği anlamdan farklı bir anlama taşınarak daha uygun düşenin diğer karşılık olduğu vurgulanır ya da soru soranın beklemediği bir cevapla karşılaşması şeklinde görülür. Bu durumda muhatabın sorusu başka bir soru konumunda kabul edilerek ona uygun düşenin veya onun için önem taşıyan bu sorunun cevabı olduğuna dikkat çekilmek istenir.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, Beyrut, 1981, I/127. Ayrıca bak. el-Kattân, Menna', *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Suûd-i Arabistan, 2000, s. 178.

<sup>18</sup> Bakara 2/215, İsrâ 17/85, Şuarâ 26/23-24. *Uslûbu'l-Hakîmsanati* açısından bu âyetlerdeki soru-cevap şeklinin açıklamaları için bak. Zerkeşî, IV/43-45.

<sup>19</sup> Sâbûnî, I/127.

<sup>20</sup> Durmuş, İsmail, "Üslûb-i Hakîm", *DİA*, Ankara, 2012, 42/381.

<sup>21</sup> es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, Beyrut, 1987, s. 327. Bakara sûresinin 189. âyetindeki hilaller ile ilgili soru-cevap şekline dair İbn Kemâl'in Sekkâkî'ye yönelttiği eleştiriler için bk. Bayer, İsmail, "İbn Kemâl'in "el-Üslûbu'l-Hakîm" Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve es-Sekkâkî Eleştirisi", *İLTED (İlahiyat Tetkikleri Dergisi)*, Erzurum, 2016/1, Sayı: 45, (215-231), s. 222-223.

<sup>22</sup> Curcânî, Muhammed Şeif, *et-Ta'rîfât*, Beyrut, 1985, s. 23.

<sup>23</sup> el-Kazvînî, el-Hatîb, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belağa*, Beyrut, 2003, s. 70.

Bu tanımlar, bir sözün beklenmeyen bir tarzda veya ısrarla cevabı istenen bir sorunun amacı dışında cevaplandırılması şeklinde de yorumlanabilir.<sup>24</sup>

Bakara sûresinin 189. âyetinde, kamerî takvim ile hilalin evrelerine göre vakti belirlenen haram aylar ile hac, oruç, itikâf ve zekât gibi ibadetlere dair hükümlerin bulunduğu bir bağlamda ayın hareketlerinden söz edilmektedir. Dolayısıyla Müslümanlar açısından ayın hareketleri daha fazla önem arz etmeye başladığı için bunun Hz. Peygamber'e sorulduğu ve istenen cevabın alındığı düşünülebilir.<sup>25</sup> Bununla birlikte âyetin devamındaki ifadelerden (ki evlere giriş şeklinden söz eden âyetin ikinci yarısı ile ilgili ileride açıklama yapılacaktır), beklenenden farklı bir cevabın verilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Bu soru-cevap tarzı, aynı zamanda eğitim ve öğretimle meşgul olanların, fetva makamında bulunanların, herhangi bir konuda kendisine soru sorularının, muhataplarına, öncelikle lazım olanı üslub-ı hakim ile anlatmalarının önemine işaret olarak da okunabilir. Buna göre sorulan sorulara cevap verilirken, muhatap için gerekli olan hususlara ilaveten muhatabın ihtiyaç duyacağı başka meseleler de izah edilmelidir.<sup>26</sup> Nitekim İbnu'l-Arabî (v. 543/1148) de, anlamı tamamlamak, sorulmayan başka bir şeyle ilgili bilgi vermek ve karar vermenin gerektiği sırada bunu pekiştirmek üzere, sorulan sorunun gerektirdiği cevaptan fazla açıklama yapmayı, fetvanın güzel taraflarından birisi olduğunu belirtir.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Bayer, İsmail, "İbn Kemâl'in "el-Üslûbu'l-Hakîm" Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve es-Sekkâkî Eleştirisi", *İLTED (İlahiyat Tetkikleri Dergisi)*, Erzurum, 2016/1, Sayı: 45, (215-231), s. 219.

<sup>25</sup> Duman, Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Ankara, 2006, III/68.

<sup>26</sup> Dölek, Adem, "Edebî Açıdan Hadîslerde "Üslûb-i Hakîm" ve Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2001, (15/2001, 325-340), s. 338-339

<sup>27</sup> el-Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Beyrut, 1990, I/189. Ayrıca İbnu'l-Arabî'ye isnat edilmeden dikkat çekilen benzer bir husus için bk. el-Azîmâbâdî, Muhammed Şemsu'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebî Davûd*, Tahkîk: Abdurrahman Muhammed Osman, Medine, 1968, I/154.

Bu uygulamanın güzel örneklerinden birisi de Yûsuf sûresinin 36-41. âyetleri arasında anlatılan ve Yûsuf (a.s)'ın, zindan arkadaşlarının gördüğü rüyalarının ne anlama geldiğini sormaları üzerine cevap verirken izlediği yöntemdir:

Yûsuf (a.s) ile birlikte hapse giren iki gençten biri rüyasında şaraplık üzüm sıkıldığını, diğeri ise başının üzerinde bir ekmek taşıdığını ve kuşların ondan yediğini görmüştü. Bu rüyalarının ne anlama geldiğini kendilerine anlatmasını istemeleri (36. ayet) üzerine Yûsuf (a.s), Allah'a ve ahirete inanmayan bir toplumun milletini/dinini terk ettiğini, İbrâhim, İshak ve Yâkub'un dinine tabi olduğunu, Allah'a herhangi şeyi ortak koşmanın asla doğru olmadığını, tevhid inancının, Allah'ın bütün insanlara bir ihsanı olduğunu anlatmıştır (37-38. âyet). Daha sonra farklı ilahlara kulluk ile tek ilah olan Allah'a kulluk yapmanın mukayesesini yapmalarını istemiş ve kulluk yaptıkları ilahlarının sadece kendilerinin ve atalarının uydurduğu birtakım boş isimlerden ibaret olduğunu, hüküm verme yetkisinin sadece Allah'a ait olduğunu hatırlatmıştır (39-40. ayet). Yûsuf (a.s), rüyalarının te'vîlini (sonucunu) bekleyen arkadaşlarına rüyalarının nasıl sonuçlanacağını anlatmak yerine, bekledikleri cevaba odaklandıkları sırada onların asıl ihtiyacı olduğunu gözlemlediği iman ve kulluk ile ilgili bilgi vermiş, en sonunda ise sorulan soruya beklenen cevabı vermiştir (41. âyet):

*“Ey hapishane arkadaşlarım! Rüyalarınıza gelince; biriniz efendisine içki sunacak, öbürünüz ise idam edilecek ve başını kuşlar gagalayacak. İşte benden öğrenmek istediğiniz rüyalar hakkında bu karar verilmiştir.”*

Görüldüğü gibi rüya ile ilgili sorulan sorunun cevabı hemen verilebilecek iken verilmemesi, bunun yerine sorulmayan ve beklenmeyen başka konuların anlatılmasına öncelik verilmesi, muhatabın daha önemli olan ihtiyacından kaynaklanmaktadır.

Hilallerle ilgili sorunun cevaplandırıldığı bağlamda herhangi bir sorunun sorulmamasına rağmen söz konusu edilen evlere giriş şekline dair hatırlatmalar da, âyetin anlam bütünlüğü açısından değerlendirilmesini gerektirmektedir. Çünkü her iki konu birbirine atfedilerek sunulduğuna göre birbirinden bağımsız konular olmadığı izlenimini vermektedir. Dolayısıyla âyetin doğru anlaşılması, birbirinden farklı gibi görünen iki konu arasındaki ilişkinin doğru tespit edilmesine bağlıdır.



## II. Evlere Giriş Şekline Dair Kurallar ve Anlam Bütünlüğü Açısından Hilallerin Durumu İle Münasebeti

Aynı âyetin birbirinden kopuk farklı konulardan söz etmesi veya söz ediyor gibi görünmesi, Kur'an'ın i'cazı ile örtüşmeyen bir durumdur. Çünkü Kur'an'ın i'cazının önemli yönlerinden birisi de sûre ve âyetler arasında bir münasebetin/irtibatın bulunmasıdır.<sup>28</sup> Diğer bir ifadeyle, kelimelerinin diziliş şekli olarak da tanımlanabilecek nazım özelliği, Kur'an'ın i'cazının gereğidir.<sup>29</sup> Ancak buna rağmen bazen bir âyetin doğru anlaşılmasına neden olacak şekilde aynı âyetin ifadeleri arasındaki münasebetin kurul(a)maması da söz konusu olmakta ya da zorlama münasebetler kurulabilmektedir. İşte Bakara sûresinin 189. âyeti de, bir arada sunduğu hilallerin durumu ile evlere giriş şekline dair ifadeleri arasındaki münasebetin tespiti açısından anlaşılmasında zorluk yaşanan âyetlerdendir. Nitekim Zerkeşî (v. 794), birbirlerine atfedilen aynı ayetteki cümleler arasında bazen irtibat kurma sorunu yaşadığını, bunu çözmek için de bazı açıklamalara ihtiyaç duyulduğunu belirttikten sonra örnek olarak bu âyeti vermiştir.<sup>30</sup>

Buna göre âyete ilk bakışta hilallerin durumu ile evlere giriş arasında bir münasebetin bulunmadığı düşünülse de, aslında sıkı bir münasebetin olduğu muhakkaktır. Ancak bu münasebeti, gizli bir sorunun sorulduğu varsayımından hareketle verilen bir cevap olması durumunda “*iyilik/erdem, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyilerdemli davranış, Allah'a karşı gelmekten sakınan insanın davranışdır. Öyleyse evlere kapılarından girin.*” cümlesinin önceki cümleye atfedilmesinin anlamlı olabileceği şeklindeki izahlar<sup>31</sup> pek de isabetli görünmemektedir. Çünkü sorun, evlere girme şekliyle ilgili hükmün hangi olay veya soru üzerine indiği değil, hilaller ile ilgili sorulan soruya ve-

<sup>28</sup> Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1989, s. 204.

<sup>29</sup> Zemahşerî, III/138.

<sup>30</sup> Zerkeşî, I/40. Zerkeşî'nin hilaller ile evlere giriş hükmü arasında nasıl bir münasebetin bulunduğu dair yaptığı izahlar için bk. I/41.

<sup>31</sup> Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm (Te'vilâtu Ehli's-Sunne)*, Beyrut, 2004, I/142.

rilen cevap bağlamında bu hükmün neden söz konusu edildiğidir. Aynı şekilde iki konu arasındaki ilişkiyi, hilallerin insanlar ve hac için vakit ölçüleri olduğundan söz edilmiş olmasına bağlamak da yeterli görünmemektedir.<sup>32</sup>

O halde evlere arkalarından-kapılarından girme ile hilallerin durumu arasında ne gibi bir ilişki var ki birbirine atfedilen iki konuya aynı âyette yer verilmektedir? Âyetin ifadeleri arasındaki münasebeti doğru tespit edebilmek ve böylece âyetin vermek istediği mesajı doğru anlamak üzere müfessirler tarafından birçok yorum yapılmıştır. Bu konuda yapılan yorumları üç başlık altında toplamak/ele almak mümkündür:

### A. Cahiliye Dönemi Uygulamaları Hakkında Uyarı

Evlere arkalarından girilmesinin iyilik olmadığına, kapılarından girmenin gerektiğine dair ifadenin, cahiliye dönemi uygulamalarıyla ilişkilendirilmesi, müfessirler tarafından daha çok üzerinde durulan/dikkat çekilen husustur. Bu konuda nakledilen rivayet ve bilgiler, detaylarında farklılıklar bulunmakla birlikte, var olan olgunun tespiti açısından birbirini tamamlar niteliktedir. Bu rivayetler ya hacdan ve diğer yolculuklardan dönüşlerde ya da sadece uğursuzluk endişesiyle evlerin kapılarından girmekten sakınma anlayışına dair rivayetlerdir.

**1. Hacdan ve diğer yolculuklardan dönüşlerdeki cahiliye anlayışının yanlışlığı:** Cahiliye döneminde Ensar, hac görevlerini yerine getirip döndükleri zaman evlerinin arkalarından başka bir yerden girmezlerdi. Bu anlayışa rağmen onlardan birisi hacdan geldiğinde evin arkasından girmek yerine kapısından girmişti. Bu hareketinden dolayı kınanınca da bu âyet nazil oldu.<sup>33</sup>

İslam'ın ilk dönemlerinde, yerleşik hayat yaşayan kimseler ihrama girdiği zaman, ya evinin arkasından bir delik açarak evine girip çıkardı ya da bir merdivenle evinin üzerine çıkar ve inerdi. Göçebe hayatı yaşayanlar ise,

---

<sup>32</sup> Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 2012, I/212.

<sup>33</sup> Buhârî, "Umre" 18; Muslim, "Tefsir" 23; Taberî, III/283.

çadırın arkasından girip çıkarlardı. İşte bunun üzerine onlara, “kapıdan girmek konusunda zorlanmanız iyilik değildir, asıl iyilik Allah'tan sakınanın iyiliğidir” denilmiştir.<sup>34</sup>

Bazı insanlar ihramlı oldukları zaman evlerine ve bahçelerine kapılarından girmezlerdi. Hz. Peygamber ve ashabı bir eve girdiler. Ensar'dan Rifâa b. Eyyûb duvara tırmandı ve evin üzerinden girdi. Hz. Peygamber'in yanına vardı. Hz. Peygamber kapıdan çıkınca Rifâa da peşinden kapıdan çıktı. Hz. Peygamber Rifâa'ya: “Seni kapıdan çıkmaya sevkeden nedir?” diye sordu. Rifâa “Senin kapıdan çıktığını gördüm, ben de sana tâbi olarak kapıdan çıktım.” dedi. Hz. Peygamber “Ama ben ahmes bir kişiyim.” buyurdu. Rifâa “Sen Ahmes isen dinimiz birdir.” dedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu âyeti indirdi.<sup>35</sup>

Bir gün Hz. Peygamber ihramlı iken Neccaroğullarına ait bir hurma bahçesine girdi. Onunla birlikte Ensardan Kutbe ibn Âmir de girdi. Hz. Peygamber bahçenin kapısından çıkınca Kutbe de peşinden kapıdan çıktı. Bir adam (yapılan işin yanlış olduğuna dikkat çekmek üzere) “Ey Allah'ın elçisi! Kutbe ibn Âmir ihramlı olduğu halde seninle birlikte kapıdan çıktı” dedi. Hz. Peygamber Kutbe'ye “Sana bunu yaptıran nedir?” diye sorunca o da “Seni öyle yaparken gördüm, ben de senin yaptığın gibi yaptım.” dedi. Hz. Peygamber “Ama ben ahmes bir kimseyim<sup>36</sup>” deyince Kutbe “Eğer sen ahmes isen ben de ahmesim, senin sünnetini, huyunu ve dinini kabul ettim” dedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ “İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir...” âyetini indirdi.<sup>37</sup> Bu âyetle, ihrama giren kişilerin aşırıya kaçan bu davranışlarının iyilik olmadığı, Allah'a karşı gelmekten sakınan kimselerin yaptıklarının

<sup>34</sup> Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, 1981, V/135; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 2006, III/234.

<sup>35</sup> Taberî, III/284; Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Beyrut, I/250.

<sup>36</sup> Hamaset, mutaassıp davranmak demektir. İhrama girdikleri zaman evlere girmeyen, çölde herhangi bir gölgede gölgelenmeyen, yağ, yoğurt ve peynir yemeyen kimseler Ahmesî diye isimlendirilirlerdi. Bk. Râzî, V/135.

<sup>37</sup> Mukâtil b. Süleyman, I/100; el-Vâhidî, Esbâbu'n-Nüzûl, s. 56-57. Ayrıca bak. Râzî, V/135; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâîl, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Kahire, 2000, II/212-213.

iyilik olduğu bildirilmiş ve cahiliye adetlerinin terk edilmesi emredilmiştir.<sup>38</sup>

Taberî (v. 310), Medinelilerin ihrama girişinin sadece hac veya umre nedeniyle olmadığını, aynı zamanda düşmanlarından yana bir korkuları söz konusu olduğunda bundan emin olmak için ihrama girdiklerini, ihrama girdikleri zaman da evin kapısından değil, arkasından bir delik açarak girdiklerini bildiren benzer rivayetleri nakleder.<sup>39</sup>

**2. Uğursuzluk endişesiyle evlerin kapılarından girmeme anlayışının yanlışlığı:** Bir adam bir ihtiyacını gidermek üzere evden çıktıktan sonra herhangi bir nedenle ihtiyacını gidermeden geri döndüğünde, uğursuzluktan dolayı başarısız olacağı düşüncesiyle evinin kapısından değil arkasından girerdi. Allah da evlerine kapılarından girmelerini emretti.<sup>40</sup> Buna göre ayetin anlamı şöyle olur: Uğursuzluk nedeniyle evlerinize arkadan girmeniz iyilik değildir. Asıl iyilik, sadece Allah'tan sakınan, uğursuzluk sayılan şeylerden korkmayan ve Allah'a tevekkül eden kimselerin yaptıklarıdır.<sup>41</sup> Buna göre evlere kapılarından girmeyi uğursuzluk saymak yanlış olduğu gibi arkalarından girmek de erdemli bir davranış değildir.

**3. Nesî' ve haccın ertelenmesi şeklindeki cahiliye anlayışı hakkında bir misal:** Cahiliye döneminde insanlar helal ayı haram, haram ayı da helal kılmak suretiyle haccı erteliyorlardı. İşte bu nedenle evlere arkalarından girmekten söz edilmesi, hac ve hac ayları ile ilgili görevlere aykırı davranmanın misali olarak verilmiştir. Buna göre muhalefet etmek, bir işe arkasından yönelmektir.<sup>42</sup>

İbn Âşûr (v.1393), hilaller hakkında soru soran Müslümanlara hitap edildiği ve nesî' uygulaması cahiliye ehline ait bir uygulama olduğu için, hem hakikat, hem mecaz, hem de anlam itibariyle bu yorumun uzak bir ihtimal olduğunu belirtmektedir.<sup>43</sup>

---

<sup>38</sup> Râzî, V/135.

<sup>39</sup> Taberî, III/287.

<sup>40</sup> Mâverdî, I/250; Râzî, V/134; İbn Kesîr, II/213.

<sup>41</sup> Râzî, V/134.

<sup>42</sup> Mâverdî, I/250; Râzî, V/136; Kurtubî, III/235.

<sup>43</sup> İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984, II/199.

Âyetin nüzûl ortamı ile ilgili nakledilen yukarıdaki rivayetler, âyetin zahiriyle de örtüşen rivayetler olup müfessirlerin daha çok kabul ettikleri nüzûl zamanındaki uygulamalardır. Ancak bu rivayetler doğrultusunda âyetin ifadeleri arasında münasebet kurulduğu takdirde, yukarıda da belirtildiği gibi Kur'an'ın i'caz yönlerinden birisi olan âyetin nazım özelliğinden söz etmek zor olacaktır.<sup>44</sup> Buna rağmen cahiliye dönemi uygulamalarına atıfta bulunan rivayetler esas alınarak hilallerin durumu ile evlere giriş şekline dair ifadeler arasında bir münasebetin var olduğunu ispat etmeye yönelik bir takım izahlar da yapılmıştır.<sup>45</sup>

Bu anlayışı savunanların -zorlama olduğunu düşündüğümüz- gerekçelerini Râzî (v. 606) üç maddede özetlemektedir:

- a. Allah, hilallerin durumundaki değişikliğin hikmetinden, insanlar ve hac için vakit ölçüsü yaptığından söz ederek Hac ibadeti sırasında evlere giriş-çıkış şekli ile ilgili uygulamalar da insanlar tarafından dikkate alınca/benimsenince, bu konuda söz söylemiştir.
- b. Allah, *"Evlere arkalarından girmeniz iyilik değildir"* sözünü, *"sana hilallerin durumunu soruyorlar..."* ifâdesine bağlamıştır. Çünkü bu iki konu ile ilgili konuşmalar aynı dönemde meydana gelmiş, âyet her iki konu hakkında aynı zamanda nazil olmuş, dolayısıyla Allah bu iki konuyu birbirine bağlamıştır.
- c. Hilallerin durumundaki değişikliğin hikmetini soranlara adeta "sizi ilgilendirmeyen şeyler hakkında soru sormayı bırakın da, söz konusu edilmesi sizin için daha önemli olan konulara yönelin. Çünkü siz, evlerinize arka tarafından girmeyi iyilik zannediyorsunuz. Oysa durum hiç de öyle değildir."<sup>46</sup>

Râzî, yukarıdaki rivayetleri, âyetin tertibinde soruna neden olacağı gerekçesiyle tefsire esas alınmasını kabul etmemektedir.<sup>47</sup> Bu rivayetlerde söz konusu edilen uygulamaların cahiliye döneminin gerçekleri olması, ayetteki ifadelerin bu uygulamalarla ilişkili olduğunu kabul etmemiz için yeterli bir neden değildir. Diğer bir ifadeyle, cahiliye dönemindeki kimi uygulamaların varlığına dair rivayetlerin ayetteki lafızlarla örtüşmesi, âyetin bu uygulamalardan söz ettiği anlamına gelmez. Bu rivayetler nüzûl sebebi olarak değerlendirilmekten çok, yapılmakta olan cahiliye uygulamalarının yanlışlığına

<sup>44</sup> Râzî, V/135.

<sup>45</sup> Râzî, V/135-136.

<sup>46</sup> Râzî, V/135.

<sup>47</sup> Râzî, V/136.

âyetteki ifadelerle dikkat çekilmesinden ibarettir. Kaldı ki farklı zaman ve mekânlarda, farklı kimselerle ilgili olarak nakledilen rivayetlerin her birisi üzerine âyetin indiğini söylemek hem akla hem de gerçeklere uygun olmaz. Bu konuda unutulmaması gereken hususlardan birisi de, sahabe ve tâbiûnun, âyetin gerçek nüzûl sebebi ile hitap ettiği olayın arasını ayırmayı güçleştirecek şekilde ayetlerin bir olay hakkında indiğini söylemeyi âdet haline getirmiş olmalarıdır.<sup>48</sup> Bu âyet ile ilgili rivayetler de bu açıdan değerlendirilmelidir.

### B. Kadınlara Yaklaşma Şekli Hakkında Uyarı

Evlere arkalarından veya kapılarından girme ifadelerinin zahirî anlamı dışında değerlendirilerek âyette geçen البيوت kelimesiyle kadınların kastedildiğine dair yorumlar da bulunmaktadır.<sup>49</sup> Bu yorumlar, daha çok بيت kelimesinin lügatlerdeki kadınla ilişkili anlamı üzerine bina edilmektedir. Şöyle ki:

بيت kelimesinin türediği بَاتَ - يَبِيْتُ fiili, mecazi anlamda evlenmek olup<sup>50</sup>, kadından kinaye olarak بيت kelimesi<sup>51</sup> aynı zamanda erkeğin hanımı anlamında da kullanılmaktadır.<sup>52</sup> Kadınların البيوت diye isimlendirilmesinin nedeni ise, evlere sığınıldığı gibi kadınlara da sığınılmasıdır. Buna göre kadınlarla meşru ilişki biçimini düzenleyen âyetin anlamı şöyle olur: Helal olmayan arka taraflarından kadınlara yaklaşmayın, helal olan önlerinden yaklaşın demektir.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Aldemir, Halil, "Esbabı Nüzul Rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 15, Sayı: 48, Erzurum, 2011, (141-159), s. 155.

<sup>49</sup> Mâverdî, I/250; Beğâvî, I/212; İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut, 2003, I/143; Kurtubî, III/235.

<sup>50</sup> Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luğa*, Kâhire, ty., XIV/225; İbn Sîde, Ali b. İsmâil, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, Beyrut, 2000, IX/526; Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, Beyrut, 1998, I/86.

<sup>51</sup> Ezheri, XIV, 335; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I/86; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, ty., II/15.

<sup>52</sup> İbn Sîde, IX/526; İbn Manzûr, II/15.

<sup>53</sup> Mâverdî, I/250; Beğâvî, I/212.

Kronolojik olarak âyetin kadınlarla ilgili olduğu görüşünü ilk defa dile getiren müfessir Mekkî b. Ebî Tâlib (v. 437) olup “ev” ile kadınların kastedildiği, dolayısıyla meşru olmayan şekilde kadınlara yaklaşmanın nehyedildiğine dair görüşün şaz bir görüş olduğunu belirtmeyi de ihmal etmemiştir.<sup>54</sup> Yaklaşık olarak aynı dönem müfessirlerinden İbnu'l-Arabî (v. 543), bunun bir delile dayanmadan kabul edilebilecek bir görüş olmadığını, böyle anlamayı gerektirecek bir ihtiyaç da bulunmadığını belirtirken<sup>55</sup> İbn Atiyye (v. 546) ise, bu anlamın uzak bir ihtimal olduğuna, hem bağlama, hem de âyetin üslubuna uygun düşmediğine dikkat çekmiştir.<sup>56</sup>

Doğrusu بيت kelimesinin Arap dilinde kadından kinaye olarak kullanılması gerçeğine karşın, hilallerin durumundan söz edilen bir bağlamda ve buna atıf olarak cinsel ilişki şeklinden söz edilmiş olması, isabetli bir yaklaşım görünmemektedir.

### C. Bir İşe Yaklaşmanın Doğru ve Yanlış Yöntemi Hakkında Verilen Misal

“İyilik/erdem, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyilerdemli davranış, Allah'a karşı gelmekten sakınan insanın davranışudur. Öyleyse evlere kapılarından girin.” ifadesinin zahiri anlamından, cahiliye dönemi uygulamalarının bir ibadet olmadığı sonucu çıkarılmaktadır.<sup>57</sup> Ancak vurgulanmak istenen asıl husus, zahirî anlamı değildir.<sup>58</sup> Nitekim Fîrûzâbâdî (v. 817), “الباب-kapı” kelimesinin, bir işin giriş ve çıkışı anlamına geldiğini, daha sonra örnek olarak verdiği “وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا” cümlesinin de “işlere olması gereken doğru tarafından yaklaşın!” anlamında olduğunu belirtmektedir.<sup>59</sup> Buna göre

<sup>54</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed, *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye*, Baskı yeri ve tarihi yok, I/633.

<sup>55</sup> İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, 2003, I/143.

<sup>56</sup> İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib b. Abdirrahman, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut, 2001, I/262.

<sup>57</sup> Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, I/685.

<sup>58</sup> Râzî, V/136.

<sup>59</sup> Fîrûzâbâdî, Mecduddiîn Muhammed b. Yakûb, *Besâiru Zevi't-Temyîz fi Latâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, Kahire, 1996, II/199.

âyette, iyiliğin gereken şekilde yapılması ile uygun olmayan bir şekilde yapılmasına dair bir misal verilmekte,<sup>60</sup> mecâzî anlamda bir probleme yaklaşımın doğru ya da yanlış şekline işaret edilmektedir.<sup>61</sup> Nitekim “evlere arkalarından girmek”, doğru yöntemden sapmak; “evlere kapısından girmek” ise dosdoğru yönetime sınıksız sarılmaktan kinaye yapılmıştır. Bu, kinaye ile ilgili bilinen bir yöntemdir. Çünkü kim başkasını doğruya yönlendirirse, işe kapısından yaklaşması gerektiğini söyler. Bunun tersi olan durumlarda ise, “işe kapısından başka bir yerden gitti” denir.<sup>62</sup> Böylece genelde bütün meselelere yaklaşım şekli, özelde ise Hz. Peygamber’e soru sorma konusu ile ilgili bir uyarı yapılmaktadır. Şöyle ki: Âyette zahîrî anlam itibarıyla söz konusu tarihî olaylara gönderme yapılsa da, “eve arkadan girmek” deyimiyile “işin doğasına aykırı davranmak”; “eve kapıdan girmek” deyimiyile de işin doğasına ve mantığına uygun hareket etmek” anlatılmaktadır. Çünkü işin doğal çehresini değiştiren kimse evinin kapısını değiştirip arka tarafından giren kimse gibidir. Dolayısıyla “Evlere kapılarından girin” ifadesi, “iş tutarken işin doğasına uygun davranın; her işi kendi mantıkî çerçevesi içerisinde ve makul biçimde halledin, aksi davranışlarda bulunmayın” anlamındadır.<sup>63</sup> Evlere, kapıları dururken başka yerlerinden girmek nasıl uygun bir hareket değilse, insanın, kendisini ilgilendirmeyen ve hatta mahiyetini anlayamayacağı şeyleri sormasının da o kadar yersiz bir hareket olduğu, insanın Allah’tan sakınması, yasaklarından kaçınması gerektiği hatırlatılmaktadır.<sup>64</sup> Esed’in (v. 1992) ifadesiyle ayet, gerçek erdemliliğin, yalnızca çeşitli dinî görevlerin yerine getirilmesi için konulmuş şekil ve sürelerle uymaktan ibaret

<sup>60</sup> Mâverdi, I/251; Râzî, V/136; Zerkeşi, I/41; Elmalılı Hamdi Yazır, I/685.

<sup>61</sup> Duman, III/68.

<sup>62</sup> Râzî, V/136.

<sup>63</sup> Çağıl, Necdet, “Hakikat-Mecaz Kutuplaşması Bağlamında Kur’an’da Temsilî (Simgesel) Anlatım”, *İslamî İlimler Dergisi*, Yıl:8, Cilt: 8, Sayı: 1, Bahar 2013 (93/112), Ankara, 2013, s. 100.

<sup>64</sup> Çetin, Mustafa, “Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve İncicam”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1989 (s. 505-543), s. 513.



olmadığını, bu şekil ve süreler her ne kadar önemli olsa da, her eylemin, ancak ruhsal “giriş kapısı”ndan, yani Allah'a karşı sorumluluk bilinci duyarak yaklaşıldığı takdirde gerçek hedefine ulaşabileceğini bildirmektedir.<sup>65</sup>

Hiz. Peygamber'e sorulan soru nedeniyle yapılan uyarıya gelince; âyet ile ilgili göze çarpan en önemli husus, hilallerle ilgili soruya verilen cevabın, sorulan sorunun beklenen cevabı olmadığıdır.<sup>66</sup> Çünkü soru, ilk gününden son gününe kadar hilalin neden farklı şekillerde olduğu ile ilgili iken, verilen cevap, hilalin vakit ölçme aracı olduğu şeklindedir. O halde “İyilik/erdem, evlere arkalarından girmeniz değildir... evlere kapularından girin” ifadesiyle sorulan soruya neden istenilen cevabın verilmediği anlatılmış olmakta, Hiz. Peygamber'e böyle bir soru sormak, kapı dururken evlere arkalarından girmeye benzetilmektedir. Buna göre “meselelerinizi tersyüz etmeniz, soruları tersinden sormanız iyilik değildir. Asıl iyilik bundan sakınanın iyiliğidir” denmektedir.<sup>67</sup>

Cemâluddîn Kâsimî (v. 1332) de bu ifadenin, Hiz. Peygamber'e sorulmaması gereken konuların sorulmasına karşı bir uyarı niteliği taşıdığı görüşünü savunarak şu tespitleri nakletmektedir:

“İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir...” ifadesi, “uygun olmayan şekilde istekte bulunuyorsunuz” demektir. Dolayısıyla peygamberliği ilgilendirmeyen konularda Hiz. Peygamber'e soru sormak ile ilgili bir misal verilmiştir. Peygambere bu tür sorular sormak, yöntemden sapmaktır. Çünkü ilimler iki çeşittir: Meslek bilgisi, yıldızların hareketleri, madenler, bitkiler, hayvanların özelliklerine dair bilgi gibi insanın geçimini ilgilendiren dünyevî bilgi. Bunları bilmenin yolu Hiz. Peygamber'den başkasına sormaktır. İkinci çeşit ilimler ise dini ilimler olup iyilik denilen şeylerdir. Bunlar ise Hiz. Peygamberden başkasından öğrenilmez.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, (Tercüme: Ahmet Ertürk-Cahit Koytak), İstanbul, 1997, s. 54.

<sup>66</sup> Şimşek, I/212.

<sup>67</sup> Zemahşerî, I/395; Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, ty., I/127; Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut, 1998, I/164; Zerküşî, I/41; Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, Beyrut, ty., II/74; Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm*, Kahire, 1947, II/206; Şimşek, I/212.

<sup>68</sup> Kâsimî, Cemâluddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl*, Mısır, 1957, II/473.

Burada yanlış ve ters olarak nitelendirilen husus, Hz. Peygamber'e sorulması gerekmeyen sorunun sorulmasıdır. Çünkü Hz. Peygamber'e astronomi ile ilgili soru sormak, Allah'ın hükümlerini tebliğ etmek üzere gönderilen Peygamberi bir astronom ve Kur'an'ı da bir astronomi kitabı yerine koymak; sıradan bilginin amaçlarıyla peygamberlik bilgisinin gerektirdiği hususları birbirinden ayırmamak, işe tersinden başlamak demektir.<sup>69</sup> Peygamberin görevi, insanlara astronomiyle ilgili bilgiler vermek değil, dinî konularda insanları bilgilendirmek olduğuna göre âyette "evlere arkalarından girmek" ifadesi, Türkçedeki "evin kapısı dururken bacasından girmek" anlamında bir deyim olarak kullanılmıştır. Bu deyimleşmenin temelinde, Medineni Arapların geleneği olabilir. Ama artık söz, deyimleşmiştir ve deyim anlamına almak gerekir.<sup>70</sup> Buna göre âyetin bu kısmı şöyle anlaşılmalıdır: "*Erdem, işlere tersinden başlamak değildir... İşlere düzgün/doğru dürüst bir şekilde başlayın...*" veya "*erdem, meseleleri çarpıtmak değildir... Meselelere usulünce/yol yordam bilerek başlayın...*"<sup>71</sup>

Âyetin, başarısızlığa uğrayan kimselerin evlerine moralsiz girmelerini ifade ettiği, amacına ulaşamamanın psikolojik ve ailevî problemler yarattığına dikkat çektiği, "evlere arkalarından girme" ifadesinin, başarısızlığın meydana getirdiği moralsizlik, çöküntü ve ıstırap demek olduğu<sup>72</sup> gibi hem dil, hem de âyetin bağlamıyla örtüşmeyen yorumların zorlama yorumlar olduğunu düşünüyoruz.

## SONUÇ

Kur'an, anlaşılması ve hayata yansıtılması amacıyla Arapça bir kitap olarak Allah tarafından indirilmiştir. Bir tarafta âyetlerinin apaçık olduğu bildirilirken diğer taraftan bazı ayetlerinin anlaşılmasında ciddi zorluklar yaşandığı da bir gerçektir. İlk muhataplar tarafından (bazı istisnalar dışında) fazla sorun teşkil etmeyen bu durum sonraki nesiller için oldukça önem arz eder hale gelmiştir. Kur'an'ın doğru anlaşılmasını zorlaştıran nedenler ile il-

<sup>69</sup> Yazır, I/685.

<sup>70</sup> Şimşek, I/212.

<sup>71</sup> Bilgin, Abdülcelil, *Kur'andaki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşâfı*, Ankara, 2008, s. 261.

<sup>72</sup> Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 2002, II/470.

gili birçok faktörden söz edilebilir. Bugün itibariyle Kur'an'da yer verilen kelime, deyim ve misallerin, ilk muhatap toplumun dil özellikleri ve nüzûl ortamı dikkate alınmadan yorumlanması, âyetler veya bir âyette yer alan ifadeler arasındaki ilişkinin göz ardı edilmesi, anlam(a) sorunlarının başlıca nedenlerindedir.

Hem nüzûl döneminin dil özellikleri, hem lafza aşırı bağlı kalarak tercüme anlayışı, hem de nüzûl ortamıyla ilgili rivayetlere gerektiğinden fazla anlam yüklenmesi nedeniyle anlam sorunu olduğunu, dolayısıyla mesajının/maksadının doğru anlaşılmadığını düşündüğümüz âyetlerden birisi de Bakara sûresinin 189. âyetidir. Âyetin asıl konusu, hilallerin durumu ile ilgili sorulan soruya, soranların beklemediği ve kendilerine daha öncelikli olarak lazım olan bir cevabın verilmesidir. Daha sonra bu konuya atf olarak evlere arkalarından girmenin erdem olmadığı bildirilmiş, kapılarından girilmesi emredilmiştir. İlk bölümünde hilallerin durumu ile ikinci bölümünde zahirî anlamıyla evlere arkalarından-kapılarından giriş konusunun birlikte zikredilmesi arasında bir ilişkinin kurul(a)maması, âyetin sadece cahiliye dönemi uygulamalarına tarihsel atıflarda bulunduğu şeklindeki bir anlayışın oluşmasına neden olmaktadır.

“Sözü söyleyenin, daha önemli hususu terk etmesi nedeniyle kınanması ve daha önemli olanın zikredilmesi” şeklinde tanımlanan *Uslûbu'l-Hakîm* sanatının bir örneği olan bu âyette, hilallerle ilgili sorulan soruya, asıl sorulması gerekenin başka bir husus olduğunu bildiren, muhatapın beklemediği bir cevap verilmiştir. Sorulan soru, hilallerin geçirdiği merhaleleri kozmolojik açıdan öğrenmeye yönelik iken, verilen cevap, hilallerin Allah'a ibadet zamanlarının kendisiyle belirlendiği vakit ölçüleri olduğu şeklindedir. Bu cevap ile hilallerin kozmolojik açıdan nasıl bir yapı arz ettiğinin sorulması yerine dini açıdan hangi öneme sahip olduğunun sorulması gerektiğine işaret edilmiştir.

Aslında Üslûb-i Hakîm, sadece edebi bir sanat olarak değil, aynı zamanda bir eğitim-öğretim yöntemi olarak ele alınmalıdır. Buna göre hem davetçi hem de eğitimciler, sorulan sorulara cevap verirken, muhatap için gerekli olan hususların yanı sıra ihtiyaç duyacağı düşünülen başka meselelerin var olabileceğini dikkate alarak izah etmelidirler. Yûsuf (a.s)'ın, zindan arkadaşlarının gördüğü rüyalarının ne anlama geldiğini sormaları üzerine cevap

verirken bu yöntemi uyguladığına dair pratik bir örnek Yûsuf sûresinin 36-41. âyetleri arasında anlatılmaktadır.

Zahirî anlamıyla âyetin evlere arkalarından girmeyi yasaklayan, kapılarından girmeyi emreden ikinci bölümü ile hilallerin durumundan söz eden ilk bölümü arasında ne gibi bir münasebetin bulunduğu konusu, müfessirlerin, en çok zorlandıkları tenâsüb konularından birisidir. Cahiliye dönemi uygulamalarına dair rivayetlerin ön plana çıkarılması, hem âyetin baş tarafı ile irtibatını zorlaştırmakta, hem de âyetin sadece o dönem ile ilgili bazı yanlış uygulamalara atıfta bulunduğu düşüncesine neden olmaktadır. Nakledilen rivayetlerde sözü edilen cahiliye dönemi uygulamaları, tarihî gerçeklik itibarıyla reddedilemeyebilir. Ancak bunların tamamını âyetin nüzûl sebebi veya âyetin anlamını belirleyici olarak algılamak isabetli görülmemektedir. Doğrusu bir uygulama veya davranışın nüzûl döneminde var olması başka, bunların herhangi bir âyet ile ilişkilendirilmesi ise daha başkadır. Bir uygulamanın var oluşu, benzer ifadelerin bulunduğu bir âyetle mutlaka ilişkilendirmeyi gerektirmediği kanaatindeyiz.

Evlere girme şekli ile kadınlara yaklaşma şeklinin anlatılmak istendiğine dair yapılan yorumlar ise âyetin bağlamı ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Lugat açısından kadından kinaye olarak بیت kelimesinin aynı zamanda erkeğin hanımı anlamında kullanılması da bunu makul hale getirmemektedir.

Yukarıda ifade edilen her iki durumda da *“iyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, Allah’a karşı gelmekten sakınan insanın davranışdır. Öyleyse evlere kapılarından girin”* ifadesi ile hilallerin durumuna dair soru ve cevap arasında bir münasebet kurulması, âyetteki anlam bütünlüğünü sağlamaması nedeniyle uygun görünmemektedir. Bu durumda en uygun yaklaşım, hilallerin durumuna dair soru sorma şekline yönelik uyarının bir deyim halinde ifade edilmesidir. Bir deyim olarak *“eve kapıdan girmek”*, bir probleme doğru yaklaşmak veya işin doğasına uygun davranmak anlamına gelirken, *“eve arkadan girmek”* ise bir probleme yanlış yaklaşmak veya işin doğasına aykırı davranmak demektir. Buna göre âyet, Hz. Peygamber’e, görev alanı içerisine girmeyen astronomi vb. alanlarla ilgili soru sormanın, evin kapısı dururken arkasından girmek gibi yanlış ve anlamsız bir davranış olduğunu bildirmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Ahmed**, Ali Zuvârî, *Uslûbu'l-Hakîm fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Cezayir, 2014.
- Aldemir**, Halil, "Esbabı Nüzul Rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 15, Sayı: 48, Erzurum, 2011, (141-159).
- Âlûsî**, Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, Beyrut, ty.
- Azîmâbâdî**, Muhammed Şemsu'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebî Davûd*, Tahkik: Abdurrahman Muhammed Osman, Medine, 1968.
- Bayer**, İsmail, "İbn Kemâl'in "el-Üslûbu'l-Hakîm" Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve es-Sekkâki Eleştirisi", *İLTED (İlahiyat Tetkikleri Dergisi)*, Erzurum, 2016/1, Sayı: 45, (215-231), s. 222-223.
- Bayraklı**, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 2002, II/470.
- Beğâvî**, Ebu Muhammed Huseyin b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzîl*, Riyad, 1409.
- Beydâvî**, Nâsiruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, ty.
- Bilgin**, Abdülcelil, *Kur'andaki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı*, Ankara, 2008.
- Buhârî**, Muhammed b. İsmail, *Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1981.
- Cerrahoğlu**, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1989.
- Curcânî**, Muhammed Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrut, 1985.
- Çağıl**, Necdet, "Hakikat-Mecaz Kutuplaşması Bağlamında Kur'an'da Temsilî (Simgesel) Anlatım", *İslamî İlimler Dergisi*, Yıl:8, Cilt: 8, Sayı: 1, Bahar 2013 (93/112), Ankara, 2013.
- Çetin**, Mustafa, "Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve İncicam", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1989 (s. 505-543).
- Dölek**, Adem, "Edebî Açından Hadîslerde "Üslûb-i Hakîm" ve Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2001, (15/2001, 325-340).
- Duman**, Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Ankara, 2006.
- Durmuş**, İsmail, "Üslûb-i Hakîm", *DİA*, Ankara, 2012, 42/381.
- Esed**, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, (Tercüme: Ahmet Ertürk-Cahit Koytak), İstanbul, 1997.
- Ezherî**, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, Kâhire, ty.
- Fîrûzâbâdî**, Mecduddîn Muhammed b. Yakûb, *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Latâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, Kahire, 1996.
- İbn Âşûr**, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984.
- İbn Atiyye**, Ebû Muhammed Abdulhak b. Çalib b. Abdurrahman, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut, 2001.
- İbn Kesîr**, Ebu'l-Fidâ' İsmâîl, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Kahire, 2000.
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, ty.
- İbn Sîde**, Ali b. İsmâîl, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, Beyrut, 2000.

- İbnu'l-Arabî**, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut, 2003.
- İbnu'l-Cevzî**, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman ibn Ali, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1983.
- Kâsımî**, Cemâluddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl*, Mısır, 1957.
- Kattân**, Menna', *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Suûdi Arabistan, 2000.
- Kazvîni**, el-Hafîb, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belağâ*, Beyrut, 2003.
- Kurtubî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 2006.
- Mâturîdî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm (Te'vilâtu Ehli's-Sunne)*, Beyrut, 2004.
- Mâverdî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Beyrut, ty.
- Mekkî** b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed, *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye*, Baskı yeri ve tarihi yok.
- Mukatîl** b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî, *Tefsîru Mukatîl b. Süleyman*, Beyrut, 2003
- Mübârekfûrî**, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Beyrut, 1990.
- Müslim**, b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, İstanbul, 1981.
- Nesefî**, Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut, 1998.
- Râzî**, Fahrudî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, 1981, V/135.
- Reşîd Rızâ**, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm*, Kahire, 1947.
- Sâbûnî**, Muhammed Ali, *Safoetu't-Tefâsîr*, Beyrut, 1981.
- Sekkâkî**, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, Beyrut, 1987.
- Şimşek**, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 2012.
- Şirâzî**, Nâsır Mekârim, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillahi'l-Munezzel*, Kum, 1379 (hicri).
- Taberî**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Kâhire, 2001.
- Vâhidî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'an*, Beyrut, 1991
- Yazır**, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979.
- Zemahşerî**, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Riyad, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Esâsu'l-Belâğâ*, Beyrut, 1998.
- Zerkeşi**, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, 1984.

## İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumlarının Değerlendirilmesi

Hüseyin POLAT\* / Recep UÇAR\*\* / Veysel Karani ALTUN\*\*\*

**Özet:** Bu çalışmada İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumları incelenmiştir. Bu araştırmanın örneklemini, 2015-2016 eğitim-öğretim yılında Malatya İli Büyükşehir Belediyesi sınırları içerisinde yer alan İmam Hatip Liselerinden 210 erkek, 242 bayan olmak üzere 452 öğrenci oluşturmaktadır. Öğrencilerin demografik özellikleri ve Arapça dersine karşı tutumları tarama modeliyle ortaya konmuştur. Araştırma sonucunda, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumlarının genel ortalamalarının orta düzeyde olduğu, ölçeğin alt faktörlerine ilişkin ortalamalarda farklılıklar olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Keliler:** İmam Hatip Lisesi, Din Eğitimi, Arapça, Tutum

### Evaluation Attitudes Towards The Arabic Courses Of The Imam Hatip High School Students

**Abstract** In this study, the attitudes towards the Arabic courses of the students of the Imam Hatip High School have been examined. Sample of the research includes 210 male and 242 female total 452 students in 2015-2016 academic years from various Imam Hatip High Schools within Malatya municipality. The students' demographic characteristics and the attitudes toward the Arabic courses have been introduced through survey method. As a result of research, general average of Imam Hatip High School students' attitude towards the Arabic course being at a medium-level and in the average for the sub-factors of the scale diversities is observed.

**Anahtar Keliler:** Nübüvvet, Risalet, Velayet, Hatemiyet

**Key Words:** Imam Hatip High School, Religious Education, Arabic, Attitude

\* Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belegatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

\*\* Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

\*\*\* Din Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

## GİRİŞ

Gelişen ve değişen dünyada birden fazla dil öğrenmek artık bir gereklilik olmuştur. Sosyal ve kültürel iletişim sadece bir dille mümkün olmamakta, insanlar iletişim ve etkileşim kurmak için özellikle uluslararası bir veya birden fazla dil öğrenmeye ihtiyaç duymaktadır. Günümüz Türkiye’inde hemen herkes daha ilkökul sıralarından itibaren yabancı dil eğitimi almaya başlamaktadır. Genelde yabancı bir dille ilk karşılaşma okul sıralarında gerçekleşmekte ve dil öğrenme süreci yükseköğretim kurumlarına kadar devam etmektedir. Okul ortamında dil eğitimi süreci bu kadar uzun olmasına rağmen ülke genelinde yabancı dil bilenlerin oranı henüz istenilen seviyede değildir. Küreselleşen dünyada dil bilmenin elzem olduğu günümüzde dil öğrenememenin sebepleri üzerinde durmak ve bu sebepler üzerindeki etkenleri incelemek gerekmektedir.

Hedef kitlede istenilen değişikliğin sağlanabilmesi ve o değişikliklerin istenildiği gibi yönlendirilmesi karmaşık bir süreç olmakla birlikte bazı tekniklerin bilinçli biçimde uygulanmasına bağlıdır. O tekniklerden biri de tutum ölçme araçlarıdır.

Tutum hakkında çok sayıda tanım yapıldığı gözlenmektedir. Davranış bilimciler, özellikle de sosyologlar, sosyal psikologlar hatta siyaset bilimciler tutumu tanımlarken kendi ilgi alanlarına ilişkin öğeleri öne çıkararak eğilimi göstermişlerdir. Tutum kavramı genel olarak bireyin çevresindeki herhangi bir olgu veya nesneye ilişkin sahip olduğu tepki eğilimini ifade eder. Başka bir deyişle tutum; bireyin bir durum, olay ya da olgu karşısında ortaya koyması beklenen olası davranış biçimi olarak tanımlanabilir (İnceoğlu, 2011, s. 16).

Tutumların hem bireylerin çevrelerine uyumlarını kolaylaştıran bir sistem oluşturdukları hem de bireylerin davranışlarını da yönlendirici gizli bir güce sahip oldukları düşünülmektedir. Davranışların gerisindeki gizli yönlendirici güce sahip olan tutum dinamiğinin incelenmesi ile bir yandan tutumların işleyiş şekli ortaya çıkarılabilecek ve davranışların önceden tahmini olanağı doğacaktır. Diğer yandan tutum değişimi süreçleri öğrenilerek bireylerin davranışları, tutumların etkilenmesi yolu ile denetim altına alınabilecektir (Baysal, 2004, s. 300). Bunun yanında tutumu, bir bireye atfedilen ve onun bir psikolojik obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını



düzenli bir biçimde oluşturan bir eğilim olarak tanımlamak da mümkündür (Kağıtçıbaşı, 1988, s. 84).

Soyut ya da somut, birey kendi dünyasında yer alan olgulara karşı belli bir tutuma sahiptir. Son derece soyut ve hayali dahi olsa birey ilgilendiği ve bilgi sahibi olduğu şeylere karşı tutum geliştirir. Birey daha detaylı bir şekilde bilgi sahibi olduğu ve yakından ilgilendiği konulara karşı daha net, belirgin ve güçlü tutumlar geliştirebilir. Bu açıdan herhangi bir konuya karşı kişinin ilgisi ve konu hakkındaki bilgi düzeyi, kişinin o konuya karşı tutumu üzerinde önemli rol oynar (Barlı, 2007, s. 74).

Tutumlar başlıca üç öğeden oluşur. Bunlar, tutumun gerçeklere dayanan bilgi haznesini oluşturan bilişsel öge, tutumun bireyden bireye değişen ve gerçeklerle açıklanamayan, hoşlanma-hoşlanmama yönünü oluşturan duygusal öge ve tutumun sözlü ya da eylemsel ifadesi olan davranışsal ögedir (Baysal, 2004, s. 300). Bir tutum, bireyin düşünce, duygu ve davranışlarını birbirleriyle uyumlu kılarak etkiler. Bilişsel, duygusal ve davranışsal ögeler güçlü tutumlarda tam olarak bulunur. Bu ögeler birbirlerinden farklı oldukları için, tam gelişmiş bir tutum yalın değil karmaşıktır. Bunlardan yola çıkarak diyebiliriz ki, tutumlar kendileri gözlenemeyen fakat gözlenebilen bazı davranışlara yol açtığı varsayılan bazı eğilimlerdir. Böylece olayları incelemede ara değişken olarak kullanılabilirler (Kağıtçıbaşı, 1988, s. 86). İnsanlar tutumlara sahip olarak doğmazlar, tutumları sonradan öğrenirler. Dolayısıyla tutumlar zaman içinde gelişme ve değişme gösterir. Tutumlar her ne kadar davranışı etkileyen faktör olarak tanımlansa da tutum ile davranış arasında ters orantı da olabilmektedir (Kağıtçıbaşı, 1988, s. 100). Tutum ile davranış arasındaki ilişkiye bakıldığında, tutumlar ile gözlenen davranış basit bir şekilde birebir ilişki halinde değildir. Sözel ifade edilen tutumlardan sosyal davranışın bütün hallerini doğru bir şekilde tahmin etmek mümkün değildir (Arkonaç, 2008, s. 141).

İnsanların tutumları hakkında bilgi edinmeye çalışmanın amacı, davranışları önceden kestirmek ve kontrol etmeyi sağlamaktır. Tutumların fiziksel bir boyutu olmadığı için diğer bir deyişle soyut kavramlar oldukları için ölçeklenmesi zordur. Tutumlar gizli ya da varsayılan değişkenlerdir, doğrudan ölçülemezler. Bireylerin tutumlarını öğrenmek için onların düşünceleri, duyguları ve tepki eğilimleri ile ilgili bilgi edinilmeye çalışılır (Tavşancıl, 2014, s. 101).

Ölçme bakımından tutumların bazı boyutları önem taşımaktadır. Tutumun boyutları arasında, “yönü”, “derecesi”, “yoğunluğu” tutumları ölçmede çok önemlidir. Tutumun yönü tutumun hoşlanma, hoşlanmama pozitif-negatif oluş gibi duygusal niteliğidir. Tutumun derecesi tutumun kabul ya da reddetme boyutlarının duygusal tonunun seviyesine işaret etmektedir. Tutumun yoğunluğu ise, dışa yönelik bir davranışa dönüşebilme olasılığı, diğer tutum alanları içindeki güçlü ya da zayıf olma yönünden olan durumunu belirtmektedir (Özgüven, 2014, s. 372). Tutumlarla ilgili önemli bir nokta, tutumların ölçüldüğü zamanla, davranışın gözlemlendiği zamandır. Bu ikisi, yani tutum ölçümü ile davranış gözlemi arasında geçen sürede tutum değişmiş olabilir. Tutumlarla davranışlar arasındaki tutarlılık, yaklaşık aynı zamanda ölçülmeleri durumunda en yüksek düzeyde olmalıdır (Tavşancıl, 2014, s. 93).

21. yüzyıl dünyasında birkaç dil uluslararası arenada insanlar tarafından iletişim dili olarak kullanılmaktadır. Bu diller bölgeden bölgeye değişiklik arz etmektedir. Ortadoğu ve Afrika ülkelerinin genellikle kullandığı iletişim dili Arapça’dır. Arapça, aynı zamanda İslamiyet’in kutsal kitabı olan Kur’an-ı Kerimin de dili olduğu için ayrıca bir din dili olma hüviyetine haizdir. Dünyanın dört bir tarafında yaşamlarını sürdüren Müslümanlar, iletişimde ortak dil olarak Arapça’yı kullanmaktadır.

Yeryüzünde yaygın şekilde konuşulması bakımından dünya dilleri arasında Çince, İngilizce, Hintçe ve İspanyolca dillerinden sonra Arapça, beşinci dünya dilidir ve bu ona, daha fazla önem kazandırmaktadır. Arapçanın köklü bir kültür ve medeniyet dili olması da meseleye farklı bir boyut katmaktadır. Günümüzde Arapça konuşan toplumların yaşadığı coğrafya, sadece Arap topraklarıyla sınırlı kalmamakta, eski Sovyetler Birliği, Afganistan, İran gibi ülkeleri de içine almaktadır. Böylece konuşulduğu alan kuzeyde Orta Asya, güneyde Orta Afrika, Batıda Atlas Okyanusu, doğuda Hint Okyanusu’na kadar uzanmaktadır. Lübnan ve Suriyeli göçmenler yoluyla 19. Yüzyıldan itibaren Kuzey ve Güney Amerika’da da konuşulmaya başlanmıştır. Bütün bunların yanı sıra Arap olmayan Müslümanlar da, İslam kültürünün temel dini olması sebebiyle, Arapça öğrenmektedir. 1970’li yıllara kadar dünyada fazla önemsenmeyen Arapça, büyük bir bölümü Arap ülkelerinde çıkartılan ve sanayi için hayati önem taşıyan petrolün değerinin anlaşılmasıyla ekonomik bakımından daha fazla önem kazanmış

ve dünyanın birçok ülkesinde ikinci yabancı dil olarak öğretilmeye başlanmıştır (Civelek, 1998, s. 227).

Osmanlı öncesi döneme baktığımızda, Arapça'nın bilim dili olarak İslam dünyasında yaygınlaştığını görürüz. Osmanlı öncesinde, Anadolu'da da bilim dili Arapça idi. Osmanlı döneminde Arapça konuşma dili olarak değil de medreselerde eğitim dili olarak kullanılmaktaydı (Kazıcı, 2004, s. 50).

Tanzimat'tan bu yana Arapça'ya karşı gelişen siyaset, doğal olarak öğretimi de olumsuz yönde etkilemiştir. Bunun sonucu olarak Arapça öğretimi ve müfredatları üzerinde gerekli bilimsel araştırmalar yapılarak çağdaş uygulamalı dilbilime uygun olarak geliştirilmedi (Doğan, 2001, s. 161). Vakıflar Bakanlığının kaldırılması ile medreselerin mali bağımsızlığına son verilmiş, daha sonra Tevhid-i Tedrisat kanunu (1924) çıkarılarak bütün eğitim kurumları Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanmıştır. (Çelebi, 2006, s. 287).

Gerek coğrafi, gerekse tarihi açıdan Arap ve İslam âlemiyle yakın ilişkiler içinde olan ülkemizde, bu toplumların ortak dil kullanımındaki Arapçayı öğretmenin lüzumu ve önemi yadsınamaz bir gerçekliktir. Arapça, Osmanlı döneminde resmi ve özel eğitim kurumlarında özenle öğretilmiştir. Ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve medreselerin kapatılmasıyla resmi okullarda bu dilin öğretimine ara verilmiştir. Kesintiye uğrayan bu öğretim Cumhuriyetin ilk yıllarında açılan Dar'ul-Funun'a bağlı İlahiyat Fakültesi ve birkaç İmam-Hatip Mektebinde resmi olarak yeniden başlamış ve 1930'da bu dilin öğretimi İmam-Hatip mekteplerinin, 1933 yılında da İlahiyat Fakültesinin kapatılmasına kadar devam etmiştir. Bu okulların kapatılmasıyla Arapçanın devletin resmi okullarında öğretilme imkânı bir süre tamamen kaybolmuştur. Ancak 1949 yılında Ankara İlahiyat Fakültesinin, 1951 yılında da çeşitli illerde 7 adet İmam-Hatip Okulunun açılmasıyla, yeniden resmi olarak öğretilmeye başlanan Arapça, sonraki yıllarda Edebiyat Fakültelerinin Doğu dilleri bölümünde de okutulmaya başlanmıştır (Civelek, 1998, s. 230).

Arap dilinin problemleri enine boyuna ele alınmalı, Arapçanın öğrenilmesinde karşılaşılan zorlukların sebepleri üzerinde durulmalı ve nihayetinde öğrenci ile ilgili problemler, hoca ile ilgili problemler, ders ve metotla ilgili problemler şeklinde bir sınıflamayla sorunlar üzerinde derin analizler yapılmalıdır (Kahyaoğlu, 2008, s. 130). Bunun için de okullarda verilen dil

eğitiminin nitelik yönde incelenmesi, dil eğitimi alan öğrencilerin yabancı dil derslerine yönelik tutumlarının ölçülmesi ve değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

İmam Hatip liseleri de eğitim sistemimiz içerisinde yer alan sağlıklı din eğitimi kurumlarının dünyadaki en güzel örneklerindedir (Kaçar, 2006, s. 117). Ülkemizde İmam Hatip liselerine yönelik toplumun teveccühü giderek artmıştır. Bunun en önemli sebebi, ailelerin çocuklarının okullarda verilen pozitif eğitim yanında dini eğitim de almalarını arzu etmesidir. Nitekim yıllara göre İmam Hatip liselerine halkın olan talebi dışarıdan engelleyici bir güç olmadığı sürece hep artmıştır (Bozan, 2007, s. 20). Herhangi bir araştırma verilerine dayanmaksızın İmam Hatip liselerine öğrencilerin kendi iradeleri dışında zorla bu okullara gönderildiklerine dair bir algı zaman zaman oluşturulmaya çalışılsa da, yapılan araştırmalarda öğrencilerin tamamen kendi istekleri ile bu okulları tercih ettikleri anlaşılmaktadır. İmam Hatip liselerinin tercih edilme sebepleri arasında öğrencilerin pozitif ilimlerin yanında dini eğitim de alma isteği göze çarpmaktadır (Altun & Yiğit, 2011, s. 364). Bu okulların ders müfredatında mesleki dersler ve kültür dersleri bir arada yer almaktadır. Yani İmam Hatip liselerinin ders programı hem mesleğe hem de yükseköğrenime hazırlayıcı bir niteliğe sahiptir (Ayhan, 2000, s. 192). İmam Hatip liselerinde meslek dersleri içinde Arapça dersi bir anlamda anahtar konumundadır. Zira başta Kur'an ve Hadis olmak üzere dini kaynaklar Arapçadır. Ancak bu okullarda okutulan Arapça dersleri, yüzyıllardır devam eden medrese sistemi içerisinde uygulanan Arapça öğretiminden farklı bir durumda olacaktı. Bununla birlikte yeni duruma uygun, çağımızdaki dil öğretim yöntem ve teknikleri de dikkate alınarak yeni bir Arapça öğretim yolu geliştirilememiştir (Aydın, 1996, s. 124).

Yabancı bir dilde anlaşabilmek için o dilin kurallarını bilmek gerekir. Kişisel ve keyfi bir söz dizimi ne ana dilde ne de yabancı dilde iletişimi sağlamaya yetmez (Güler, 2004, s. 171). Bu kuralların bir sistematik haline getirilip öğretime yardımcı olması gerekmektedir. Eğitim bilimcileri yabancı dil öğretiminde, öğretim etkinliklerinin önceden planlanması, bir dilin öğretilmesi için okuma, yazma, konuşma ve dinleme gibi dört temel becerinin kullanılması, derslerin mevcut yabancı dille yapılması gibi uyulması gereken ilkeler belirlemiştir (Usta, 2012, s. 319). Bunun yanında, öğrencilerin derslere daha aktif ve etkin bir şekilde katılabilmesi için öğretim sürecinde

öğrenciler arasında zekâ, anlama ve kavrama gibi bireysel farklılıkların da göz önünde bulundurulması gerekmektedir (Demirel, 2011, s. 30).

Yukarıda bahsi geçen yabancı dil öğretme ilkelerinin yanında öğrenmeyi kolaylaştıran hatta içselleştiren bir ilke daha var ki o da bilgiyi bilinçli ve ihtiyaç üzere elde etmektir. Bilinçsizce ve istek dışı alınan bilginin uzun süre kalıcı olması mümkün değildir. En iyi öğrenilen şeyler kişinin kendi kendine yaparak öğrendiği şeyler olup, öğrenme işlemine katılan duyu organlarının sayısı ne kadar fazla olursa, o kadar iyi öğrenme olur ve öğrenmeler o kadar kalıcı olur (Usta, 2012, s. 320). Çeşitli araştırmalar göstermiştir ki; öğrencideki arzu ve başarısı için kullanılan özel metot, materyal ve sınıfta harcanan zaman kadar önemli bir faktördür (Kahyaoglu, 2008, s. 135).

Dil öğretiminde uygulama alanı görmezlikten gelinmesi öğrencinin ilgisini azaltan bir faktördür. Öğrencide Arapça denildiğinde, hayatta işine yarayacak ve kolayca kullanabileceği bir dil olduğu kanaati oluşmalıdır. Aksi takdirde öğrenim daha sevimsizleşmekte ve angarya bir iş halini almaktadır (Cebeci, 1986, s. 81).

Yabancı dil öğreniminde karşılaşılan zorlukların birçok sebebi vardır. Şunu ifade etmek gerekir ki, ülkemizde Arapça eğitimini veren kurumların temel sıkıntılarından birisi, bu dili öğretmedeki hedefin açık ve net bir şekilde ortaya konulamamasıdır. Arapçayı diğer yabancı diller gibi okuma, dinleme, konuşma ve yazma becerileri ile bir bütün halinde mi, yoksa sadece dini metinleri okuma ve anlamayla sınırlı bir düzeyde mi öğretmemiz gerektiği konusunda ortak bir hedef belirlenebilmiş değildir. Fiili durumda, daha çok ikinci yaklaşım ekseninde Arapça eğitiminin verildiği bir gerçektir (Kaçar, 2006, s. 121).

Arapça öğrenimi zor olmamakla birlikte, istenen başarı; dilsel alan belirsizliği, öğretmen, kitap, metot, teknik ve öğrencinin hazır bulunmaması gibi problemler sebebiyle zorlaşmaktadır. Arapça öğretiminde hedef kitle olan öğrencilerin bilinçli olarak neyi, nasıl öğreneceklerini bilmemeleri ve öğrenmeye hazır olmamaları, istenen davranışların gelişmesini engellemektedir. Bunun yanında öğrencilerin bilgi ve motivasyon yönüyle Arapça öğrenmeye hazır olmaması da dil öğrenmeyi zorlaştıran sebepler arasındadır (Doğan, 2001, s. 160).

İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça öğrenimi hususundaki ilgi, tutum ve motivasyonlarının ölçüldüğü bilimsel çalışma yok denecek kadar azdır. Kaçar (2006) Arapça öğretimi konusunda öğrenci-öğretmen ilişkisine dikkat çekmektedir. Ona göre Arapçanın öğretilmemesinin sebeplerinden biri öğretmen-öğrenci arasında bir kopukluk ve resmiyetin hâkim olmasıdır. Arapça öğretiminde öğretmen ve öğrenci seviyesinde karşılaşılan problemlerden birisi de dile karşı çekingen, sıkılgan ve korkak bir yaklaşım sergilenmesidir. Oysa diğer kesimlerdeki öğrencilerin dil öğrenimi sürecinde bu durum çok da müşahade edilmemektedir (s. 132). Bunun sebepleri üzerinde durularak gerekli analizlerin yapılması gerekmektedir.

Karaarslan (1991), öğrencilerin Arapça dersinden başarısız olmalarının nedenini, öğrencilerin derse karşı ilgisizliklerine bağlamakta bunun da sebebi olarak Arapça dersinin gelecek kaygısı taşıyan öğrenciler üzerinde etki faktörünün olmadığını vurgulamaktadır. İmam Hatip liselerinde öğrenim gören öğrencilerin büyük bir kısmının arzusu, üniversite tahsili yapmaktır. Öğrenciler, ne üniversite giriş sınavında ne de üniversite tahsili sırasında kendilerine gerekli olmadığını düşündükleri için Arapça dersine fazla önem vermemektedir (s. 152). Aslında son yıllarda Türkiye'nin Arap dünyasıyla ekonomik ilişkileri giderek artmakta ve bu durum Arapça'nın önemini tekrar canlandırmaktadır. Uygun (1994) tarafından İmam Hatip Liselerinde öğrenim gören öğrencilerin Arapça'ya ilgilerinin nasıl olduğu sorusu anket çalışmasıyla Arapça Öğretmenlerine yöneltilmiş alınan cevaplarda öğrencilerin %95'inin Arapçaya ilgi göstermedikleri görüşü öne çıkmıştır (s. 33). Kervankaya (2014) yaptığı bir anket çalışmasında İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerden Arapça dersini sevmeyenlerin oranı %57 olarak bulmuştur. Öğrencilerin Arapça dersini sevmemelerinin nedenleri arasında öğrenci faktörü olduğu kadar öğretmen faktörü de vardır (s. 113).

Uçar (2015) İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumlarını incelediği araştırmasında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumlarının genel ortalamalarının orta düzeyde olduğu, ölçeğin alt faktörlerine ilişkin ortalamalarının farklılıklar gösterdiği sonucuna ulaşmıştır. Uçar'a göre tutum geliştirme çalışmaları öğretim sürecinin önemli bir parçası olarak görülmeli, öğretim sürecinin başında Arapça'ya karşı oluşturulmuş inanç, kanaat ve tutumların olumlu yönde değiştirilmesi

ve geliştirilmesine yönelik çalışmalar öğretim programına yansıtılmalıdır (s. 165).

Yabancı bir dil öğrenme özellikle ülkemiz için karmaşık bir süreç izlemektedir. Daha önce değinildiği gibi hemen her vatandaş okul süreci boyunca yabancı dil eğitimi almakta ancak eğitimini aldığı yabancı dilde günlük konuşma yapamamakta veya kendilerini ifade edememektedir. Yabancı dil öğrenememenin kuşkusuz birçok sebebi vardır. Bu sebepleri ortaya çıkarmak için yabancı dile karşı tutumların belirlenmesi gerekmektedir.

Bu çalışmada İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumlarının düzeyi ölçülmeye çalışılmış, alt boyutlarla ilgili gerekli tespitler yapılmıştır.

## 1. YÖNTEM

### Araştırmanın Problemi ve Amacı

Bu çalışmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır;

1. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumları ne düzeydedir?
2. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumlarında,
  - a. Sınıf düzeyine
  - b. Cinsiyete
  - c. Arapça dersi başarı algısına göre anlamlı bir farklılık var mıdır?
3. Arapça dersine karşı tutum ölçeğinin alt boyutlarından alınan puanların ortalamaları demografik değişkenlere göre farklılık göstermekte midir?

### Araştırma Modeli

Bir grubun belirli özelliklerini belirlemek için verilerin toplanmasını amaçlayan çalışmalara tarama modeli denir (Büyüköztürk ve arkadaşları, 2014, s. 14). Tarama modeliyle yürütülen bu çalışma, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumlarının düzeylerini betimlemeye yöneliktir.

### **Evren-Örneklem**

Araştırma evrenini, 2015-2016 öğretim yılında Malatya İli Büyükşehir Belediyesi sınırları içerisinde yer alan İmam Hatip Liselerinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır.

Araştırmanın örneklemini tesadüfi örneklem yoluyla oluşturulmuştur. Araştırmanın örneklemini, yapılan seçim sonucu evreni temsil ettiği düşünülen 452 İmam Hatip Lisesi öğrencisi oluşturmaktadır.

### **Sınırlılıklar**

Araştırma, Malatya İli Büyükşehir Belediyesi sınırları içerisinde yer alan İmam Hatip Liselerinde öğrenim görmekte olan 452 öğrenci ile sınırlıdır. Araştırmada elde edilen verilerin genellenebilirliği bu araştırma grubu ile sınırlıdır. Elde edilen bilgiler Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçme formundaki ifadelerle sınırlıdır.

### **Veri Toplama Araçları**

Araştırmanın verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen Kişisel Bilgiler Anketi ve Arapça Diline Karşı Tutum Ölçeği (ADKTÖ) ile toplanmıştır. Anket ve ölçeğin uygulanabilmesi için Malatya İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nün ilgili birimlerinde gerekli izinler alınmış ve Büyükşehir Belediyesi sınırları içerisinde yer alan İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Liselerinde öğrenim görmekte olan 452 öğrenciye Kişisel Bilgi Anketi ve ADKTÖ ölçeği uygulanmıştır.

### **Arapça Diline Karşı Tutum Ölçeği (A D K T Ö)**

Bu çalışmada, Uçar (2013) tarafından geliştirilen Arapça Diline Karşı Tutum Ölçeği (ADKTÖ) kullanılmıştır. Ölçek yedi faktörden oluşmaktadır; 1-Özyeterlik, 2- Motivasyon, 3-İlgi, 4-Mesleki Alana Yönelik Gerekliklik, 5-Beklenti, 6-Kaygı, 7-Gerekliklik ve Önem alt boyutlardır. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan 316 öğrenciden elde edilen veriler faktör analizi yöntemi kullanılarak değerlendirilmiştir. Yapılan analiz sonucunda, toplam 53 madde seçilmiş ve ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,85 olarak bulunmuştur. Ölçeğin KMO (Kaiser-MeyerOlkin) değeri 0,876,



Bartlett testi ise 5516.111olarak tespit edilmiştir.<sup>1</sup> 2015 yılındaki uygulamasında 409 öğrenciden elde edilen verilerin analizi sonucu 53 maddeli ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,91 olarak bulunmuştur. Yedi faktörden oluşan bu ölçeğin son hali, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça'ya karşı olan tutumlarını ölçmektedir. Bu sonuç, ölçeğin güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğunu ortaya koymaktadır.

### Veri Analizi

Araştırma problemlerini çözümü için araştırmada elde edilen veriler SPSS 22 paket programı ile analiz edilmiştir. Demografik özelliklerin frekans ve yüzde dağılımları ile ölçeklerden elde edilen puanların aritmetik ortalama ve standart sapmaları tespit edilmiştir. Verilerin ikili karşılaştırmalarında t testi, çoklu karşılaştırmalarda ise Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) kullanılmıştır. Anlamlılık düzeyi  $p < 0.5$  olarak kabul edilmiştir. F değerinin anlamlı olduğu durumlarda farkın kaynağını belirlemek için post-hoc test olarak scheffe testi kullanılmıştır.

## 2. BULGULAR

### 1. Öğrencilere Ait Kişisel Bilgiler

Tablo 1: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Kişisel Bilgileri

Değişkenler	Demografik Özellikler	Öğrenci Sayısı	%	
Sınıf	1.Sınıf	143	1,6	
	2.Sınıf	132	9,2	
	3.Sınıf	93	0,6	
	4.Sınıf	84	6,6	
Cinsiyet	Bay	210	46,5	
	Bayan	242	53,5	
Arapça Başarı Durumu Algısı	Çok Zayıf	91	20,1	
	Zayıf	75	16,6	
	Orta	170	37,6	
	İyi	74	16,4	
	Çok İyi	42	9,3	

<sup>1</sup> Uçar, Recep, "İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4(2), (2013): s.133.

Araştırmamıza katılan öğrencilerin bazı değişkenlere göre frekans dağılımları tablo 1’de gösterilmiştir. Tabloya bakıldığında örneklem grubunu oluşturan 452 öğrencinin 143’ü 1. Sınıf, 132’si 2. Sınıf, 93’ü 3. Sınıf ve 84’ü 4. Sınıf öğrencisi olduğu görülmektedir. 1. Sınıftan 4. Sınıfa doğru öğrenci sayılarının azalması ülkemizde İmam Hatip Liselerine son yıllarda toplumun teveccühünün arttığını göstermektedir.

Araştırmaya katılan erkek öğrenci oranı %46,5 iken, bayan öğrenci oranı %53,5’tir. Zaman zaman İmam Hatip Liselerinde öğrenim gören öğrencilerde bayanların oranının daha yüksek olduğu görülmüştür. Yükseköğrenime geçiş sınavlarında katsayı engelini olan erkekleri daha çok bu okullardan uzaklaştırmıştır. Bayan öğrenciler başörtüsü konusunda İmam Hatip Liselerinin diğer okullara göre daha toleranslı davranacağı düşüncesiyle tercih etmeye devam etmiştir. Günümüzde İmam Hatip Liselerinde erkek ve bayan öğrenci oranlarının birbirlerine yakın olması katsayı engelini ortadan kalkmış olması ile ifade edilebilir. Yapılan bazı araştırmalarda katsayı engelini İmam Hatip Liselerindeki cinsiyet oranlarını değiştirdiği açık bir şekilde görülmüştür (Altun & Yiğit, 2011, s. 366).

Bu araştırmada öğrencilerin kendileriyle ilgili Arapça dersindeki başarı durumunu belirtmek için bir soru yöneltilmiştir. Tabloda da belirtildiği gibi öğrencilerin çoğu kendi başarılarını ağırlıklı olarak orta ve alt düzeyde görmektedir.

## 2. Öğrencilerin Arapça Diline Karşı Tutum Ölçeği’nden Aldıkları Puanların Genel Ortalaması

Tablo 2: Ölçekten Alınan Genel Ortalama

Genel Ortalama	N	Min	Max	X	SS
	452	1,7	4,8	3,0	,51

Tabloda ölçekten alınan genel ortalamada İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça’ya karşı tutumlarının orta düzeyde olduğu görülmektedir. Tablodaki Arapça dersine yönelik tutumların ortalamasına bakıldığında, öğrencilerin Arapça dersi ile ilgili tutumlarının yapılacak çalışmalarla daha da artabileceğini düşünülebilir.

Tablo 3: Ölçeğin Alt Faktörlerinden Alınan Puanların Aritmetik Ortalama ve Standart Sapmaları

Alt Faktörler	N	X	SS
Özyeterlik	52	3,0237	,72097
Motivasyon	52	2,9810	,81312
İlgi	52	3,0156	,91,505
Mesleki Alana Yönelik Gereklilik	52	3,2299	,74401
Beklenti	52	3,1409	,75183
Kaygı	52	2,9588	,84960
Gereklilik ve Önem	52	3,6427	1,27534

Tablo 3'teki ölçeğin alt faktörlerinden alınan puan ortalamaları incelendiğinde tutumların; en az Kaygı faktörü, en fazla da Gereklilik ve Önem faktöründe gerçekleştiği görülmektedir. Tablo 3'te öğrencilerin teorik olarak Arapça dilinin öğrenilmesinin önemli ve gerekli olduğuna ilişkin belirgin oranda bir kanaate sahip olduğu anlaşılabilir.

### 3. Bağımsız Değişkenlere Göre Öğrencilerin Arapça Diline Karşı Tutum Ölçeğinden Aldıkları Puan Ortalamalarının İncelenmesi

Tablo 4: Cinsiyetlerine Göre Araştırmaya Katılan Öğrencilerin ADKTÖ Puanlarına İlişkin

T-Testi Sonuçları						
Bölüm	N	X	SS	Sd	t	P
Erkek	210	3,05	,46223	,03190	-,683	
Bayan	242	3,08	,55774	,3585		,495

Tablo 4'te belirtildiği gibi araştırmaya katılan öğrencilerin Arapça dersine karşı tutum ölçeğinden aldıkları puan ortalamasının cinsiyetlerine göre anlamlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan bağımsız örneklem için t-testi sonucunda aradaki farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur ( $t_{452} = -,683, p = ,495 > 0,05$ ). Buna göre cinsiyetin, araştırmaya katılan öğrencilerin Arapça diline karşı tutumlarını etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir.

Tablo 5: Sınıf Düzeyine Göre Araştırmaya Katılan Öğrencilerin ADKTÖ Puanlarına İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Varyansın Kaynağı (Sınıf)	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı fark
Gruplararası	12,004	3	4,001	16,639	,000	1-2, 1-3, 1-4
Gruplarıçi	107,742	448	,240			
Toplam	119,746	451				
Varyansın Kaynağı (Öğrencilerin Arapça Başarı Durumu Algılaması)	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı fark
Gruplararası	21,896	4	5,474	25,006	,000	1-2,3,4,5, 2-3,4,5 3-4,5
Gruplarıçi	97,850	447	,219			
Toplam	119,746	451				

Tablo 5'te de görüldüğü gibi araştırmaya katılan öğrencilerin Arapça dersine karşı tutum ölçeği puanlarının sınıflara göre anlamlı olarak farklılaşarak farklılaşmadığını belirlemek için yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda aradaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ( $F_{(3-448)} = 16,639, p = 0,000 < 0,001$ ).

Farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden "Scheffe" testi uygulanmış ve 1. sınıfta okuyan öğrencilerin Arapça dersine karşı tutum ölçeği puanlarının diğer sınıflarda okuyan öğrencilerin Arapça dersine karşı tutum ölçeği puanlarına göre 1. Sınıflar lehine anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmüştür.

Yine Tablo 5'teki ANOVA sonuçlarından öğrencilerin Arapça derslerindeki başarı durumu algılarının ADKTÖ genel ortalamalarına etki ettiği görülmüştür. Dolayısıyla, grupların ADKTÖ den alınan puanlar arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ( $F_{(4-447)} = 25,006, p = 0,000 < 0,001$ ). Yine farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden "Scheffe" testi uygulanmış bu anlamlı farklılığın başarı düzeyine göre arttığı görülmüştür. Arapça dersinde başarılı olan öğrenciler bu derse karşı tutum ölçeğinden daha yüksek puan almaktadır.

**4. Bağımsız Değişkenlere Göre Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Alt Faktörlerinden Alınan Puanların İncelenmesi**  
**a. Sınıf Düzeyine Göre ADKTÖ Alt Faktörlerinden Alınan Puanların İncelenmesi**

Tablo 6: Öğrencilerin ADKTÖ Alt Faktörlerinden Aldıkları Puanların Sınıf Düzeyine Göre ANOVA Sonuçları

Varyansın Kaynağı (Sınıf Düzeyi)	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması			Anlamlı fark
<b>ÖZYETERLİK FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	9,912	48	3,304	6,593	000	1-2,3,4
Gruplarıçi	224,516	51	,501			
Toplam	234,428					
<b>MOTİVASYON FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	32,015	48	10,672	7,962	000	1-2,3,4
Gruplarıçi	266,165	51	,594			
Toplam	298,182					
<b>İLGİ FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	26,656	48	8,885	1,342	000	1-2,3,4
Gruplarıçi	350,972	51	,783			
Toplam	23377,628					
<b>MESLEKİ ALANA YÖNELİK GEREKLİLİK FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	16,508	48	5,503	0,573	000	1-2,3,4
Gruplarıçi	233,143	51	,520			
Toplam	249,651					
<b>BEKLENTİ FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	15,011					
Gruplarıçi	239,915	48	5,004	,343	000	1-2,3,4
Toplam	254,926	51	,536			
<b>KAYGI FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	,827					
Gruplarıçi	324,713	48	,276	,380	,767	
Toplam	325,540	51	,725			
<b>GEREKLİLİK VE ÖNEM FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	54,430					1-2,3,4
Gruplarıçi	679,116	48	18,143	1,969	000	
Toplam	733,546	51	,1516			

Tablo 6'da ADKTÖ alt boyutlarına ilişkin puan ortalamalarının sınıf düzeyine göre anlamlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) yapılmıştır. Anlamlı farklılığın olduğu

boyutlarda farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden “Scheffe” testi uygulanmıştır.

Tabloya göre, öğrencilerin sınıf düzeylerinin ADKTÖ Özyeterlik boyutu ortalamasına etki ettiği görülmüştür ( $F=6,593$   $p<.05$ ). Çoklu karşılaştırma testlerinden “scheffe” testi sonuçlarına göre bu anlamlı farklılığın 1. Sınıflar lehine 1,2,3,4 sınıfları arasında olduğu görülmektedir. Öğrencilerin sınıf düzeylerinin ADKTÖ Motivasyon boyutu ortalamasına etki ettiği görülmüştür ( $F=17,962$   $p<.05$ ). Çoklu karşılaştırma testlerinden “scheffe” testi sonuçlarına göre bu anlamlı farklılığın 1. Sınıflar lehine 1,2,3,4 sınıfları arasında olduğu görülmektedir.

Öğrencilerin sınıf düzeylerinin ADKTÖ İlgi boyutu ortalamasına etki ettiği görülmüştür ( $F=11,342$   $p<.05$ ). Çoklu karşılaştırma testlerinden “scheffe” testi sonuçlarına göre bu anlamlı farklılığın 1. Sınıflar lehine 1,2,3,4 sınıfları arasında olduğu görülmektedir.

Öğrencilerin sınıf düzeylerinin ADKTÖ Mesleki Alana Yönelik Gereklilik boyutu ortalamasına etki ettiği görülmüştür ( $F=5,503$   $p<.05$ ). Çoklu karşılaştırma testlerinden “scheffe” testi sonuçlarına göre bu anlamlı farklılığın 1. Sınıflar lehine 1,2,3,4 sınıfları arasında olduğu görülmektedir.

Öğrencilerin sınıf düzeylerinin ADKTÖ Beklenti boyutu ortalamasına etki ettiği görülmüştür ( $F=9,343$   $p<.05$ ). Çoklu karşılaştırma testlerinden “scheffe” testi sonuçlarına göre bu anlamlı farklılığın 1. Sınıflar lehine 1,2,3,4 sınıfları arasında olduğu görülmektedir.

Öğrencilerin sınıf düzeylerinin ADKTÖ Kaygı boyutu ortalamasına etki etmediği görülmüştür ( $F=,380$   $p>.05$ ).

Tabloya göre, öğrencilerin sınıf düzeylerinin ADKTÖ Gereklilik ve Önem boyutu ortalamasına etki ettiği görülmüştür ( $F=11,969$   $p<.05$ ). Çoklu karşılaştırma testlerinden “scheffe” testi sonuçlarına göre bu anlamlı farklılığın 1. Sınıflar lehine 1,2,3,4 sınıfları arasında olduğu görülmektedir.

## b. Arapça Başarı Durumu Algılarına Göre ADKTÖ Alt Faktörlerinden Alınan Puanların İncelenmesi

Tablo 7: Öğrencilerin ADKTÖ Alt Faktörlerinden Aldıkları Puanların Arapça Dersi Başarı Algısına Göre ANOVA Sonuçları

Varyansın Kaynağı (Arapça Dersi Başarı Algısı)	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması			Anlamlı fark
<b>ÖZYETERLİK FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	15,460	47	3,865			1-
Gruplarıçi	218,968	51	,490	7,890	000	2-,3,4,5
Toplam	234,428					3-4,5
<b>MOTİVASYON FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	85,807	47	21,452			1-
Gruplarıçi	212,375	51	,475	45,151	000	2-,3,4,5
Toplam	298,182					3-4,5
<b>İLGİ FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	114,245	47	28,561			1-
Gruplarıçi	263,384	51	,589	48,472	000	2-,3,4,5
Toplam	377,628					3-4,5
<b>MESLEKİ ALANA YÖNELİK GEREKLİLİK FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	3,082	47	,770			1-
Gruplarıçi	246,569	51	,552	1,397	234	2-,3,4,5
Toplam	249,651					3-4,5
<b>BEKLENTİ FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	5,621					1-
Grupları	249,305	47	1,405	2,520	041	2-,3,4,5
Toplam	254,926	51	,558			3-4,5
<b>KAYGI FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	,3,479	47	,870			1-
Gruplarıçi	322,061	51	,720	1,207	,307	2-,3,4,5
Toplam	325,540					3-4,5
<b>GEREKİLİK VE ÖNEM FAKTÖRÜ</b>						
Gruplararası	8,973	47	12,243			1-
Gruplarıçi	684,573	51	1,531	7,994	000	2-,3,4,5
Toplam	733,546					3-4,5

Tablo 7’de ADKTÖ alt boyutlarına ilişkin puan ortalamalarının Arapça dersi başarı algısına göre anlamlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) yapılmıştır. Anlamlı farklılığın olduğu boyutlarda farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden “Scheffe” testi uygulanmıştır.

Tabloya göre, öğrencilerin Arapça dersi başarı algılarının ADKTÖ Özyeterlik boyutu ortalamasına etki ettiği görülmüştür ( $F=7,890$   $p<.05$ ). Çoklu karşılaştırma testlerinden “scheffe” testi sonuçlarına göre bu anlamlı

farklılığın başarı düzeyine göre arttığı görülmektedir. Dolayısıyla Arapça dersinde başarılı olan öğrenciler ADKTÖ Özyeterlik boyutundan daha yüksek puan almaktadır. Öğrencilerin Arapça dersi başarı algılarının ADKTÖ Motivasyon boyutu ortalamasına etki ettiği görülmüştür ( $F=45,151$   $p<.05$ ). Çoklu karşılaştırma testlerinden “scheffe” testi sonuçlarına göre bu anlamlı farklılığın başarı düzeyine göre arttığı görülmektedir. Dolayısıyla Arapça dersinde başarılı olan öğrenciler ADKTÖ Motivasyon boyutundan daha yüksek puan almaktadır. Öğrencilerin Arapça dersi başarı algılarının ADKTÖ İlgi boyutu ortalamasına etki ettiği görülmüştür ( $F=48,472$   $p<.05$ ). Çoklu karşılaştırma testlerinden “scheffe” testi sonuçlarına göre bu anlamlı farklılığın başarı düzeyine göre arttığı görülmektedir. Dolayısıyla Arapça dersinde başarılı olan öğrenciler ADKTÖ İlgi boyutundan daha yüksek puan almaktadır.

Öğrencilerin Arapça dersi başarı algılarının ADKTÖ Mesleki Alana Yönelik Gereklik boyutu ortalamasına etki etmediği ( $F=1,397$   $p>.05$ ); Öğrencilerin Arapça dersi başarı algılarının ADKTÖ Beklenti boyutu ortalamasına etki etmediği ( $F=2,520$   $p>.05$ ) ve öğrencilerin Arapça dersi başarı algılarının ADKTÖ 1,207 boyutu ortalamasına etki etmediği görülmüştür ( $F=1,207$   $p>.05$ ).

Tabloya göre, öğrencilerin Arapça dersi başarı algılarının ADKTÖ Gereklik ve Önem boyutu ortalamasına etki ettiği görülmüştür ( $F=7,994$   $p<.05$ ). Çoklu karşılaştırma testlerinden “scheffe” testi sonuçlarına göre bu anlamlı farklılığın başarı düzeyine göre arttığı görülmektedir. Dolayısıyla Arapça dersinde başarılı olan öğrenciler ADKTÖ Gereklik ve Önem boyutundan daha yüksek puan almaktadır.

## TARTIŞMA VE SONUÇ

Araştırmada verilerin analizi sonucunda şu sonuçlara varılmıştır;

İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumlarının ortalamaları orta düzeydedir ( $X=3,0$ ). “Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği”nin uygulandığı bu araştırmada ölçeğin alt faktörlerinden maximum değer ( $X=3,65$ ) Gereklik ve Önem faktörü, minimum değer ise ( $X=2,95$ ) Kaygı faktörüne ait olduğu görülmüştür. Elde edilen bu sonuçlar itibarıyla denilebilir ki, İmam Hatip Lisesi öğrencileri Arapça dersini öğrenmeyi



önemli ve kendileri için gerekli bulmaktadır. Ortalamanın altında olmak üzere bir kısmı da Arapça'ya kaygılı yaklaşmaktadır. Kaygı faktörünün sebepleri üzerinde durulmalı ve öğrencilerin Arapça'ya olan kaygılarını olabildiğince minimize ederek bu dile karşı daha motive olmaları sağlanabilir. Bunun yanında öğrenciler Arapça dilini öğrenmeleri halinde neler kazanabileceklerinin farkında ve bu dile karşı isteklidir. Arapça aynı zamanda İslam dini ana kaynaklarına ulaştırılan bir dildir. Bu husus da insanların Arapçaya olan ilgi ve isteklerini etkilediği düşünülebilir. Bunun dışında Arap dünyasıyla yaşanan ekonomik, sosyal ve ticari ilişkilerin Arapçayı daha önemli hale getirdiği söylenebilir.

Genel ortalamalar göstermektedir ki, alt sınıflarda okuyan öğrenciler üst sınıflarda okuyan öğrencilere oranla daha fazla olumlu tutuma sahiptir. Üst sınıflara gidildikçe Arapça dersine karşı öğrencilerin tutumlarının azalmasının sebepleri üzerinde durmak gerekmektedir. 1. Sınıfta iken öğrencilerin bu derse karşı ilgisinin olduğu göz önünde bulundurarak öğrencilerin heyecan ve motivasyonlarının azalmaması için gerekli çalışmalar yapılmalıdır.

Kendilerini Arapça dersinde başarılı gören öğrencilerin daha yüksek düzeyde olumlu tutumlara sahip oldukları görülmüştür. Başarı insanların tutumlarını etkileyen en önemli faktörlerden biridir. Dolayısıyla ders öğretmenleri öğrencilere zaman zaman olumlu pekiştiricilerle başarılı oldukları ve bu dili kolay bir şekilde öğrenebilecekleri hissini kazandırmalıdır.

Sınıf ve başarı algısı ile ADKTÖ alt boyutları ilişkisi incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır;

Sınıf düzeyi tutumlarda belirleyici bir değişkendir ve uygulanan ölçeğin Kaygı hariç diğer tüm alt boyutlarla bir ilişkisine rastlanılmıştır. Bu ilişki özellikle Gereklilik ve Önem faktöründe bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Alt sınıflarda okuyan öğrenciler üst sınıfta okuyan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde Arapçayı öğrenmenin gerekli ve önemli olduğu kanaatinde oldukları görülmüştür. Burada öğrencilerin bu kanaatinin ve inancının azalmasının sebepleri üzerinde ayrı çalışmalar yapılmalı ve gerekli önlemler alınmalıdır.

Öğrencilerin Arapça derslerindeki başarı durumu algıları yüksek olan öğrencilerin Özyeterlik, Motivasyon, İlgi ve Gereklilik ve Önem boyutu ortalamalarının da yüksek olduğu görülmüştür. Kendilerini Arapça dersin-

de başarılı gören öğrenciler Mesleki Alana Yönelik Gereklilik, Beklenti ve Kaygı alt boyutlarından daha düşük puan almaktadır. Bu da şunu göstermektedir ki, İmam Hatip Lisesi öğrencileri sadece mesleki alanda ilerlemek için bu okulları tercih etmemekte daha çok mesleki alan dışında bir yükseköğretim tahsili yapmak için bu okulları tercih etmektedir. Dolayısıyla Arapça ile ilgili Beklenti alt boyutunun düşük olması bununla açıklanabilir. Kaygı faktörü ise başarı durumuyla ters orantılıdır. Başarısı düşük olan öğrencilerin Arapçaya karşı daha çok kaygı duyduğu başarısı yüksek olan öğrencilerin kaygılarının olmadığı söylenebilir.

Uçar (2015)'ın ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Arapçaya karşı tutumlarını tespit etmeye yönelik çalışmasında da benzer sonuçlara ulaşılmış olması, imam hatip lisesinde kazanılan Arapçaya karşı tutumların yüksek din öğretimi aşamasında da devam ediyor olabileceği düşüncesini uyandırmaktadır.

Herhangi bir dilin öğretiminde o dile karşı tutumların öğrenmeyi etkileyen önemli bir faktör olduğu gerçeğinden yola çıkarak daha etkili bir dil öğretimi için tutum geliştirme çalışmaları üzerinde durulmalı ve öğretim süreci dile karşı tutumların olumlu düzeyde olması için gerek okul içinde okul dışında çeşitli çalışmalar yapılmalıdır. Arapça dersi öğretmenlerinin bu konuda bilinçlendirilmesi Arapçanın öğrenimi için önem arz etmektedir. Çünkü öğrencilerin dile karşı tutumlarının büyük çoğunluğu sınıf içinde olduğu bir geçektir.

Dil öğretimi için sadece materyal ve fiziki şartların elverişli olması yetmemekte, öğrencinin ilgi ve isteklerine göre bir öğretimin yapılması önem arz etmektedir. Bu hususta tutum ölçme araçlarından daha etkili bir şekilde yararlanmalı ve tutum ölçeklerinin her bir alt boyutu için daha spesifik çalışmalar yapılmalıdır.

## KAYNAKÇA

- Altun, V. K., & Yiğit, A.** (2011). İmam Hatip Lisesi 9. ve 10. Sınıf Öğrencilerinin Sosyo-Ekonomik Profili Araştırması. *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi*. S. 32. ss. 353-369.
- Arkonaç, S. A.** (2008). Sosyal Psikolojide İnsanları Anlamak: Deneysel ve eleştirel Yaklaşımlar. Ankara: Nobel Yay.
- Aydın, M. Z.** (1996). Eğitimde Program Geliştirme ve Arapça Dersi Öğretim Programı Üzerine. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 1. ss. 123-142. Sivas.
- Ayhan, H.** (2000). İmam Hatip Lisesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yay.
- Barlı, Ö.** (2007). Davranış Bilimleri. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Baysal, A. C.** (2004). Davranış Bilimleri. *Tutumlar*. 4. bs. ed. Ayşe Can Baysal. İstanbul: Avcıol Basım Yayın.
- Bozan, İ.** (2007). Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı. İstanbul: Tesev Yay.
- Büyüköztürk, Ş., Çakman, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., & Demirel, F.** (2014). Bilimsel Araştırma Yöntemleri. 16. bs. Ankara: Pegem akademi Yay.
- Cebeci, S.** (1986). Dil Öğretimi ve Arapça Dersleri. *Din Öğretimi Dergisi*. S. 8. ss. 74-81. Ankara.
- Civelek, Y.** (1998). Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler. *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. s. 2.
- Çelebi, M. D.** (2006). Türkiye'de Anadil Eğitimi ve Yabancı Dil Öğretimi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. s. 21. ss. 285-307.
- Demirel, Ö.** (2011). Yabancı Dil Öğretimi; Dil Pasaportu, Dil Biyografisi, Dil Dosyası. Ankara: Pegem Yay.
- Doğan, C.** (2001). Arapça öğretiminin Ana Problemlerini Belirleme Amaçlı Deneysel Bir Araştırma. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. 3. s. 2.
- Güler, İ.** (2004). Dil Öğretimi, Dil Bilgisi ve Arapça. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 13. S. 2.
- İnceoğlu, M.** (2011). Tutum Algı İletişim. 6. bs. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Kaçar, H. İ.** (2006). İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi Üzerine. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. s. 17. İstanbul.
- Kağıtçıbaşı, Ç.** (1988). İnsan ve İnsanlar. 9. bs. İstanbul: Evrim Yay.
- Kahyaoglu, Y.** (2008). Arapça Eğitimi Üzerine Bir Araştırma. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 19.
- Karaarslan, N. Ü.** (1991). Arapça Öğretimi Konusunda Esas Alınacak Hususlar. *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri*. ss. 151-156. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Kazıcı, Z.** (2004). Osmanlı'da Eğitim-Öğretim. İstanbul: Bilge Yay.

- Kervankaya, F.** (2014). İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 1. ss. 108-117.
- Özğüven, İ. E.** (2014). Psikolojik Testler. 12. bs. Ankara: Nobel Yay.
- Tavşancıl, E.** (2014). Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi. 5. bs. Ankara: Nobel Yay.
- Uçar, R.** (2013). İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (2). ss. 127-144.
- Uçar, R.** (2015). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği). *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. Yıl: 15. S. 2.
- Usta, İ.** (2012). Dört Temel Dil Becerisi ve Arapça Öğretimindeki Katkıları. *International Journal of Social Science*. Volume: 5. Issue: 2.
- Uygun, O.** (1994). İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Ankara.

## Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme

Fethullah ZENGİN\*

**Özet:** Bu makalede İslam öncesi Hicaz Araplarının sergilemiş oldukları bazı iyi davranışlar incelenmiştir. Cahiliye Arapları, cömertlik, ahde vefa, dürüstlük ve diğer bazı iyi özellikleri yüceltmiş, bunlara sahip olan insanları övmüşlerdir. Kabileler arası rekabet söz konusu olduğunda bu tür davranışları sergileyen ya da bu davranışlarla ön plana çıkmış bireylerin varlığı onlar için övünç kaynağı olmuştur. Cahiliye döneminin en önemli kültürel unsuru olan şiirde bu tür övgüler ve hatta iyi özelliklerin rakip kabilelerde bulunmadığına dair yergiler önemli yer tutmaktadır.

Cahiliye Araplarının bu davranışları sergilerken çoğunlukla kabile ve birey şanını duyurmak, başkalarına karşı üstünlük kurmak gibi psiko-sosyal gerekçeler motivasyon kaynağı olmuştur. Bu davranışların yaygınlığı tıpkı kötü hasletlerin yaygınlığı gibi tek tek değerlendirilmelidir. Çünkü bu davranışların o dönem insanların tamamının ortak özelliği olduğunu söylemek mümkün değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Cahiliye, İslam öncesi Araplar, Ahlak, İyi davranışlar.

### Characteristics and Underlying Reasons of Some Ethical Behaviours of Arabian People at Pre-Islamic Age of Ignorance

**Abstract:** The current study investigates some good behaviour of Arabian people living in the Hijaz at Pre-Islamic Age. Arabs appreciated some ethical behaviours such as generosity, fidelity (loyalty) and honesty at Pre-Islamic Age of Ignorance; and they also praised the people for displaying such behaviours. When there was a rivalry among tribes, each tribe was proud of having individuals who were famous for displaying these ethical behaviours. Such eulogies on their own tribes or satire on other rival tribes about the lack of such ethical principles also played a key role in poetry, which was the most important cultural element of Pre-Islamic Age of Ignorance. Psycho-social reasons such as announcing the fame of individuals or tribes and getting superiority over others can be argued to be as the underlying motivation for such ethical behaviours of Pre-Islamic Arabian people. The characteristics of such behaviours should be analysed and evaluated one by one in the same way as misbehaviours. Therefore, it seems unlikely to claim that such behaviours were the common feature of all Arabian people at that age.

**Key Words:** Jahiliyyah, Pre-Islamic Arabian people, Ethic, Ethical Behaviours.

\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi. e-posta: fethullahzengin@hotmail.com

### Giriş

İslam öncesinde Arapların yaşadığı döneme cahiliye denilmektedir. İslâm'dan sonra kullanılmaya başlanan bir terim olan cahiliye kavramı, hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de hadis-i şeriflerde Arapların İslâm'dan önceki yaşayışlarını Müslüman oldukları dönemden sonraki hayatlarından ayırt etmek için kullanılmıştır. Aynı şekilde sahabe de cahiliye kavramını, İslâm öncesi, Resûlullah'a vahyin inmeye başladığı 610 yılından önce yaşadıkları devri tanımlamak için kullanmışlardır. Bu sebeple genellikle Arapların İslâm'dan önceki dönemine "*Cahiliye*" veya "*Cahiliye çağı*" (asrû'l-câhiliyye), denilir.<sup>1</sup>

Arapların İslâm'dan önceki tarihlerinin cahiliye kelimesiyle ifade edilmesinin sebepleri araştırılırken onların kaba hayat tarzları, çevrelerinde yaşayan insanlara göre medeniyet bakımından geri kalmaları, genel anlamda dini inanç konusunda bilgisizlik ve gaflet içerisinde olmaları, daha da ötesi bu bilgisizliklerine ilaveten puta tapmaları, onları kötülükten alıkoyacak bir peygamber veya dine sahip olmamaları gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Bütün bu nedenlerden anlaşıldığı üzere cahiliye insanı, insan fıtratının ve aklının kabullenmekte zorlanacağı bazı davranış ve inanışlar yaygın olarak kabul etmekteydi.<sup>2</sup>

Bütün bu menfi özelliklerine rağmen Cahiliye toplumu yekpare bir biçimde tamamen kötülüğe batmış bir toplum değildir. Zaten böyle bir iddia, akla ve toplumsal yaşayışa uygun da değildir. İnsanlardan müteşekkil her topluluk, içinde insanlığın iftihar edeceği örnekler ortaya koyan kişilere sahip olabileceği gibi insanlığın utanacağı bazı davranışlar sergileyen fertleri de içinde barındırabilir. Burada cahiliye dönemi Arap toplumunun negatif bir bakış açısıyla resmedilmesi ve onlara "*cahil*" denilmesinin sebebi kötü örneklerin iyi örneklerle galebe çalmış olmasından dolayıdır.

Arap toplumunda bugünün modern insanının aklının alamayacağı kadar güzel davranışlarda bulunan ve sağlam bir karakter taşıyan insanlar da mevcuttur. Her şeyden öte Hz. Peygamber (s) üstün bir ahlak üzere hayat

<sup>1</sup> Fayda, Mustafa, "*Cahiliye*", *DİA*, VII, 17-19, İstanbul 1993.

<sup>2</sup> Bu konuda bazı değerlendirmeler için bkz. Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, Pınar yayınları, İstanbul 2007, s.13-17.

süren bir fert olarak bu toplum içinde yaşamıştır.<sup>3</sup> Şüphesiz onun kadar olmasa da buna benzer tavırlar sergileyen daha pek çok insanın adını zikretmek mümkündür.<sup>4</sup> Zira ahlaki açıdan zaaf taşıyan insanların sayıca çok olması toplumda onların bu yanlışlıklarının onaylandığı anlamına gelmemektedir. Tam aksine Arap toplumu faziletli davranışları bir meziyet olarak görür ve bunlarla övünürdü.

İlk vahiy esnasında şaşırان, korkan ve kişisel vaziyeti konusunda endişeye kapılan Hz. Muhammed'in (s) Hz. Hatice (ra) tarafından "Hayır, Allah'a yemin ederim ki, Allah seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, işini görmekten aciz olanların yüklerini çekersin, yoksula verir, hiçbir şeyi olmayana bağışta bulunursun, misafiri ağırlarsın, bir felakete uğrayana yardım edersin"<sup>5</sup> şeklinde sözlerle teskin edilmesi adı geçen hasletlerin Arap toplumunda önemli olduğunu ve üstünlük alameti sayıldığını göstermektedir.

Yine Arap şiirinde kabileyeye veya şahsa iltica eden kişiyi sözlü ve filli saldırılara karşı korumak, onun haksızlığa uğramasını engellemek, kıtlık ve yokluğun hâkim olduğu zamanlarda yiyeceklerini sadece kendine saklamak, diğergâmlık, misafirperverlik, cömertlik, yiğitlik vb. hasletler konu edilmiş ve övünülecek şeyler olarak sıralanmıştır.<sup>6</sup>

Hz. Peygamber'in de cahiliyye devri Araplarının kültürel yapısını, değerlerini, telakkilerini tamamıyla reddetmediği, İslâm'a aykırı olmayan bazı hususları kabul ettiği görülmektedir.<sup>7</sup> Bu bağlamda bir sahâbiye hitaben söylediği, "Ey Sâib! Câhiliyye çağında yaptığım faziletli şeylere İslâm devrinde devam et; misafiri ağırla; yetime ikram et ve komşuna iyi davran!"<sup>8</sup> mealindeki sözleri buna bir örnektir. Yine "İnsanların câhiliyye devrinde hayırlı olanları İslâm devrinde de hayırlıdır"<sup>9</sup> buyurması da câhiliyye döneminde hayırlı amellerde bulunan insanların var olduğunu göstermektedir. Aynı telakkiyi destekler nitelikteki bir başka sözü de "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim"

<sup>3</sup> Kalem, 68/4.

<sup>4</sup> Bunlardan en çok bilineni Hanif olduğunu ifade eden Zeyd b. Amr'dır. İbn, Hişâm, Abdulmelik b. Hişâm, *Siretü İbn Hişâm*, Mektebetü Mustafa, Mısır 1955, I, 224

<sup>5</sup> Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3; Müslim, "İmân", 252.

<sup>6</sup> Öğmüş, Harun, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, İz yayıncılık, İstanbul 2013, s. 217.

<sup>7</sup> Fayda, "Cahiliye", 17.

<sup>8</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 425.

<sup>9</sup> Buhârî, "Enbiyâ", 8; "Menâkıb", 1.

hadisidir.<sup>10</sup> Olmayan bir şeyi tamamlamak mümkün değildir. Dolayısıyla Cahiliye döneminde bir takım güzel ahlak örneklerinin mevcudiyetini bizzat Resulullah'ın (s) sözlerinde de görebiliyoruz.

İslam öncesi Arapların şüphesiz pek çok iyi hasleti vardı. Onlar, yalan söylemeyi çirkin görürlerdi. Misafire, yolda kalmışlara ve çeşitli nedenlerle memleketlerine uğramış olan yabancılara ikramda bulunurlardı. Hac mevsimlerinde Mekkeli Kureyş kabilesi mensupları hacılara tirit<sup>11</sup> ikram eder, su ihtiyaçlarını giderirdi.<sup>12</sup>

Elbette sadece insani-fitrî saiklerle insanlık için bir değer taşıyan davranışları sergileyen insanlar cahiliye toplumunda da yaşamıştır. Ancak bu davranışları sergilemeleri çoğu kez övünmek, kabilelerini yüceltmek, şan ve şöhret kazanmak gayelerine matuftu. Zira onların ahiret inançlarının zayıflığı veya hiç olmayışı nedeniyle bu iyilikleri yapmaya teşvik edecek en önemli amiller, övünme ve kabilelerini diğer kabilelerden üstün gösterme gayretleriydi.<sup>13</sup> Bu yüzden yapılan iyilikler başka bir kötülüğe kapı aralıyordu.

İslam'ın kendinden önceki iyi davranışları, maruf olarak görülenleri kabul etmesi demek bu davranışların yapılış nedenleri, toplumsal etki ve sonuçlarıyla beraber kabul ettiği anlamına gelmemektedir. İslam amel-niyet ekseninde bu davranışları toplum inşa edici erdemler olarak yeni bir bakış açısıyla yeniden kurgulamıştır. Bu davranışların altında yatan gösteriş, kibir, düşmanlık, kabile taassubu vb. menfi motivasyon kaynaklarını "*Allah'ın rızasını kazanmak*" gayesine tahvil etmiştir. Böylece iyilikler onaylanıp amaç yenilenmiştir.

Ayrıca İslam, yapılan iyiliği başa kakma manasına gelecek övünme biçimlerini yererek bu tür bir iyiliğin "*ardından eziyet gelen bir sadaka*" olarak

<sup>10</sup> Malik b. Enes b. Malik, *Muvatta*, Müessesetü Zayid b. Sultan, Abu Dabi 2004, Hüsnü'l Hulk, 8; Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 2/381

<sup>11</sup> Et suyuna doğranmış ekmekten oluşan, Araplarca makbul bir yemek.

<sup>12</sup> İbn Hişâm, *Sîre*, I, 136.

<sup>13</sup> Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s.124-125.



tanımlamış ve reddetmiştir.<sup>14</sup> Zira Mekkelilerin pek çoğunun yaptığı tam olarak buydu.

İslam öncesi Arapların iyi davranışları cömertlik ve misafirperverlik, himaye, zulme karşı çıkmak, ahde vefa göstermek, iffet ve namusa önem vermek gibi bazı erdemler etrafında sergileniyordu.

### Cömertlik ve Misafirperverlik

Arapların yiğitlik ve kahramanlıktan sonra en çok değer verdikleri hasletin cömertlik olduğunu Arap şiirinde konu edilme miktarına bakarak anlamak mümkündür.<sup>15</sup> Özellikle cömertlikleriyle meşhur olan Ka'b b. Mâme, Hatem et-Tâi ve Herim b. Sinan gibi kimseler şiirlere konu edilmiş ve Arapların en cömertleri olarak tanımlanmışlardır.<sup>16</sup>

Yolcuların ve misafirlerin uzaktan görüp o tarafa yönelecekleri ateşler yakarlardı. Naru'l-Kıra denilen bu ateş uzaktan görülebiliyordu. Bu sayede gece karanlığında yol alan kimseler konaklayacakları cömert bir Arap ailesinin o civarda olduğunu görebiliyorlardı.<sup>17</sup> Araplar yalnız yemek yemeyi çirkin bir iş ve cimrilik alameti olarak görmüşlerdir. Hatta Kur'an'ın bu konuda nazil olan "*Tek başınıza ya da ayrı ayrı yemek yemenizde bir sakınca yoktur*"<sup>18</sup> ayetine bakılınca Arapların yalnız yemek yemeyi haram derecesinde bir iş olarak gördükleri ortaya çıkar.

Arapların yemeklerini paylaşacakları bir misafir aradıklarına dair pek çok rivayetle karşılaşmaktayız. Hatta Sa'd b. Ubade'nin ailesi bu konuda seçkin örnekler vermişlerdir. Düleymoğulları olarak bilinen bu ailenin eskiden beri yapageldikleri bir gelenekleri şöyleydi: Her akşam gür sesli bir adam Sa'd b. Ubade'nin evinin damına çıkar "*Et yemek isteyenler, yemek yemek iste-*

---

<sup>14</sup> Bakara, 2/263

<sup>15</sup> Arap şiirinde cahiliye toplumunun durumu hakkında bilgi için bkz. Öğmüş, Harun, *Câhiliyye Döneminde Araplar*.

<sup>16</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şuara*, Daru'l-Hadis, Kahire 2002, I, 235; Âlusî, Mahmud Şükri, *Bülûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvali'l-Arab*, (Thk: Muhammed Behcet el-Eserî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts, I, 75 vd; Ayrıca bkz. Apak, Âdem, *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s.124-125.

<sup>17</sup> Cevad Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*, Daru's-Saki, Beyrut 2001, VIII, 168.

<sup>18</sup> Nur, 24/61

*yenler Düleymoğullarının evine gelsin*" diye seslenirdi. Düleymoğulları ailesinin İslam'dan önce başlayan bu adetleri, İslam'dan sonra da devam etmiş ve Kays b. Sa'd b. Ubade babasından sonra bunu sürdürmüştür.<sup>19</sup>

Cahiliye Arapları misafire ikramda bulunmayı ve cömertlik gösterisinde bulunmayı çoğu kez israf derecesine çıkarıyorlardı. Muâkara dedikleri ve kimin daha çok deve boğazlayıp ikram edeceği üzerine iddiaya girme gibi bir adetleri bulunmaktaydı. Bu iddia aynı zamanda bir tür kumar olarak görülmekteydi. Taraflardan biri pes edene kadar deve kesilmesine devam edilir ve iddiayı kazanan cömertlikle şöhret bulurdu.<sup>20</sup> Tabi bütün bunlar insanî ve ulvi bir gaye için değil şahsın ve kabilenin isminin bilinmesi, saygınlık uyardırması amacıyla yapılmaktaydı. Bu nedenle Hz. Peygamber "*Arapların teakur sonucu kestiklerini yemeyiniz. Zira ben onların bunu Allah dışında bir amaçla kesip kesmediklerinden emin değilim*" buyurarak böyle bir şeyi yasaklamıştır.<sup>21</sup> Akr uygulamasında ahlaki manada bir cömertlik bulunmamaktaydı. Bilakis karşısındakinin mal varlığını tüketecek derecede bencillik, kendini beğenmişlik ve savurganlık vardı.

Gösteriş, övünme, kabilenin şanını yüceltme gibi menfi motivasyonlara rağmen Arap coğrafyasının sert tabiatı ile siyasî ve iktisadî şartlar da Arapları cömert olmaya itmekteydi. Uzun yolculuklarda çöllerde yol alan kervanlarla geçimlerini sağlayan bu insanlar ikram ederek ikram görüyorlar ve böylece bu hal Arap toplumunda önemli bir şeref vesilesi haline geliyordu. Özellikle yolcuya ikram etmek bir şeref, bundan kaçınmak ise ayıplanma vesilesi olarak görülüyordu.

### **Kız Çocuklarını Öldürülmekten Kurtarmak**

Cahiliye Arapları çeşitli nedenlerle kız çocuklarını öldürürlerdi. Öldürülen kız çocuğu anlamındaki "*mev'ude*", sözlükte "*bir şeyin üzerine ağır yük yüklemek; diri diri toprağa gömmek*" mânâlarındaki *ve'd* masdarından türemiş

<sup>19</sup> Süleyman b. Ahmed b. Eyyub et-Taberanî, *ez-Ziyadat fi Kitabi'l-Cud ve's-Seha*, Daru'l-Beşairu'l-İslamiyye, 2003, s. 254.

<sup>20</sup> Cevad Ali, *el-Mufassal*, IX, 74.

<sup>21</sup> İsfahânî, Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah, *Tarihu İsbahân*, I-II, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, II,276.

bir ism-i mef'ûl kelimedir. Arapçada aynı anlama gelen “veîd” ve “veîde” kelimelerine kıyasla daha çok kullanılmıştır.<sup>22</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de de mev'ûde kelimesi bu manada kullanılmış ve ahirette bunun hesabının sorulacağı ifade edilmiştir.<sup>23</sup>

Her ne kadar bütün kabileler tarafından benimsenmiş olmasa da Arabistan'ın genelinde bu çirkin geleneğe rastlamak mümkündür. Genel olarak kız çocukları, bazen de erkek çocuklarının öldürülmesi cahiliye devri Arap toplumunda birçok kabile tarafından uygulanan bir gelenektir.<sup>24</sup> Mudar'dan Temîm, Kinâne, Kays, Hüzeyl, Esed ve Kureys, Rebîa'dan Bekir b. Vâil ve Kahtânîler'den Kinde ve Huzâa bu âdetin uygulandığı kabileler arasında zikredilir.<sup>25</sup>

Ayrıca Resulullah'ın Akabe biatlerinde bu konuya değinip “çocuklarını öldürmemeleri” konusunda Evs ve Hazrecilerden söz alması<sup>26</sup> Medine'de de bu cürmün işlendiğini akla getirmektedir.

Cahiliye döneminin bu yaygın suçuna bazı insanlar karşı durmuş, kendileri bu suçu işlemekten imtina ettikleri gibi evladını geçim korkusuyla yahut diğer bir takım toplumsal baskılar nedeniyle öldürmek isteyenlere de engel olmuşlardır. Bu açıdan ismi ön plana çıkan Sa'sa'a b. Naciye dikkati çekmektedir. Ünlü Arap Şairi Ferezdak'ın dedesi olan bu zatın 70 çocuğu ebeveyninden alarak kurtardığı ifade edilmektedir.<sup>27</sup> Daha sonra Müslüman olan Sa'sa'a torunu Ferezdak'ın şiirlerine şu şekilde konu olmuştur:

<sup>22</sup> Kapar, Mehmet Ali, “Mev'ude” *DİA*, İstanbul-2004, XXIX, 491.

<sup>23</sup> Tekvîr, 81/8.

<sup>24</sup> Makalenin konusu kız çocuklarının öldürülme nedenleri olmadığı için üzerinde durmuyoruz. Bu alanda yapılmış akademik bir çalışma için bkz. Demircan, Adnan, *Kız Çocuklarının Gömülerek Öldürülmesi ve Çok Kadımla Evlilik*, Beyan yayınları, İstanbul 2008.

<sup>25</sup> Kapar, Mehmet Ali, “Mev'ude”, s. 492.

<sup>26</sup> İbn Hişâm, *Sîre*, II, 57.

<sup>27</sup> Bazı rivayetlerde Resûlullah'a 360 çocuğu kurtardığını ifade etmektedir. Ancak bize göre bu rakam biraz mübalağa içermektedir. Zira bu kadar çocuğun bu muameleye maruz kalması o dönem nüfusuna, her ailenin bu kötülüğü işlemediği gerçeğine ve Sa'sa'anın böyle bir rakam için çok geniş bir coğrafyada olup bitenleri öğrenemeyeceği gerçeğine aykırı görünmektedir. İddia için bkz. Es-Sudunî, Ebu'l-Fida b. Kasım b. Kutluboğa, *es-Sikat Mimmen Lem Yeka' fi'l-Kütübü's-Sitte*, Merkezu'n-Numan li'l-Buhus ve'd-Dirasat, Yemen 2011, V, 384.

وَمِنَ الَّذِي مَنَعَ الْوَائِدَاتِ ... وَأَخِيَا الْوَيْدِ فَلَمْ يُوَادِّ

*Bizden, kızını gömeceklere engel olanlar vardır,*

*Yavruya hayat verenler vardır ki, O yavru kurtarılmış, gömülmemiştir.*

Sa'sa'a cahiliye döneminde işlemiş olduğu bu iyilikler için kendisine bir sevap olup olmadığını Resûlullah'a (s) sorduğunda ondan "Senin ecrin İslam ile şereflemek olmuştur" cevabını almıştır.<sup>28</sup>

İbn Hacer çocukları gömülmeğe kurtarma bayrağını ilk açanın Sa'sa'a olduğunu söyler. Bundan onun bu işi yapan son kişi olmadığı sonucu anlaşılmalıdır. Gerçekten de ondan sonra başkaları da bu günaha engel olma gayesini gütmüşler ve pek çok mev'udeyi kurtarmışlardır. Bunlardan birisi de Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'dir. O da Sa'sa'a b. Naciye gibi, öldürölmek istenen kız çocuklarını babalarından ücret karşılığı olarak onların bakım ve büyütmelerini üstlenmiştir. Biri çocuğunu öldürecek olsa ona "Dur! Onu öldürme! Sana onun bedeli olan ücreti ödeyeceğim" der ve yetişkin bir kız olana kadar bakımını üstlenirdi.<sup>29</sup>

Yine kaynaklarda geçen Ülase b. Vehb ismindeki şahıs da kızını öldürmek isterken kendi oğlu Rebi' b. Ülase tarafından vazgeçirilmiştir. Baba oğul daha sonra Müslüman olmuşlardır.<sup>30</sup>

Cahiliyye döneminde kız çocuklarının öldürölmesinde açlık korkusu, çarpık namus ve iffet anlayışı ile sosyal baskı gibi sebepler ön plana çıkmaktaydı. Buna karşılık bu çocukların öldürölmesi engelleme gayesiyle ortaya çıkan insanların davranışlarında doğrudan maddi bir sebep bulmak zordur. Zaten bütün Arap dünyası değerlendirildiğinde oldukça az bir kesim tarafından icra edilen bu çirkin işi engelleyenlerin sayısı çok daha azdı. Bu nedenle bu erdemli davranışları sergileyen kişilerin motivasyon kaynağını dış etkenlerde aramak zordur. Çünkü ve'di engelleyen insan sayısı toplumsal bir nitelik kazanacak kadar çok değildir. Kanaatimizce ve'de mani olma çabaları, fıtraten kötölüğü kerih görme, vahşilik derecesindeki bu çirkin işi bir insan

<sup>28</sup> İbn Hişâm, *Sîre*, I, 225

<sup>29</sup> Buhârî, *Menâkıbu'l-Ensâr*, 24; Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesir, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1975, I, 261.

<sup>30</sup> İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1995, V, 103.

olarak kendine yedirememe ve bunu insanlık onuruyla bağdaştıramama gibi iç saiklerle verilen tepkilerdir.

### Himaye

Sözlükte “*korumak, zarar verecek şeylere engel olmak*” anlamına gelen himaye kelimesi terim olarak kişi, aile, aşiret ve kabilelerin herhangi bir saldırıya karşı birbirlerini korumasını ifade eder.<sup>31</sup> Bu kavramı bir kurum olarak temsil eden yapı ise “*Civar*” olarak adlandırılır.<sup>32</sup> Kur’an-ı Kerimde de geçen bu kavram<sup>33</sup> Arap sosyal ve siyasî hayatının en önemli unsurlarındandır.

Araplar kabilenin gücünü, şerefini ve nüfuzunu göstermesi bakımından kendilerine sığınanları himaye etmekle övünürlerdi. Böyle bir misafirin korunması ailenin şerefini ve cesaretini gösterirdi. Araplar bu konuya özel bir ihtimam gösterirlerdi. Eğer aralarında daha önce bir himaye ilişkisi gerçekleşmiş birisi himaye talebinde bulunursa bunu yerine getirmek bir zorunluluktur. Himaye altına aldığı kişiyi korumak onun sıkıntılarını gidermek üzerine borç olurdu.<sup>34</sup> Aksi takdirde toplumda ahde vefa göstermeyen kusurlu bir şahıs olarak tanınırdı. Bunun pek tabii bir sonucu olarak da ihtiyaç halinde kendisini himaye edecek bir kişi bulması zor olurdu.

Cafer b. Ebi Talib Necaşi’ye hitaben yaptığı meşhur konuşmasında İslam’dan önce içinde buldukları kötü durumu betimlerken “*civarı (insanları himaye etmeyi) unuttuklarını*” da söyler. Böylece bunu Mekkeli bir bireyin erdemli bir kişi olarak sayılması için gerekli olan özelliklerinden biri olarak saymış olur.<sup>35</sup>

Civar kurumunda Himaye eden ile edilenin birbirine yakın evlerde yahut bitişik evlerde yaşamaları gerekmiyordu. Genellikle güçlü kabilelerin himayesine başvurulduğu için onların gücünün hissedildiği ya da himaye kararlarını saygı duyulduğu bir bölgede yaşamak yeterli oluyordu.

<sup>31</sup> Bozkurt, Nebi, “Himaye”, *DİA*, XVIII, 56, İstanbul 1998.

<sup>32</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VII, 360; Ayrıca bkz. Önkal, Ahmet, “*Civar*”, *DİA*, VIII, 34, İstanbul 1993.

<sup>33</sup> “*Civar*” kavramı Kur’an’da komşuluk ve yardım çerçevesinde yer almaktadır. İlgili ayetler için bkz. Nisa, 4/63; Enfal, 8/48;

<sup>34</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VII, 361

<sup>35</sup> İbn Hişâm, *Sîre*, I,336.

Himaye edecek güce sahip olmayan birinin himaye hakkı vermesi hoş karşılanmazdı. Zira hem kendisini ve ailesini hem de himayesine aldığı şahıs yahut kabileyi riske atmış oluyordu.<sup>36</sup> Bu durumda Himaye edebilmek bir güç, zenginlik ve cesaret işi oluyordu ki bunlar da Cahiliye dönemindeki pek çok sosyal davranışı tetikleyen övünmenin en önemli araçlarıydı. Dolayısıyla himaye edebilme gücüne sahip olanların bunu daha az güce sahip kabilelere karşı bir şeref ve gurur meselesi haline getirdikleri görülmektedir.

Bu bağlamda Cahiliye şairlerinden Amr b. Külsûm muallakasında, sıkıntıya düşenleri himaye eden birçok kabile reisini savaşlarda yendiklerini söyleyerek kabilesinin büyüklüğünü anlatmak ister. Aynı şair, atalarından Zebürre'nin vârisi olduklarını, onun şerefiyle himaye edildiklerini, ırz ve namusu korumada kendilerinden daha güçlü, ahdine daha sadık kimsenin bulunmadığını belirterek övünür.<sup>37</sup>

Cahiliye dönemi Arap yarımadasında herhangi bir siyasi otoritenin ve yazılı kanunun olmadığı bir ortamda himaye gibi kurumlar bir zorunluluk halini alıyordu. Tıpkı haram aylar gibi himaye de yarımada'nın ticari hayatının devamı için adeta bir zorunluluktandı. Bu sayede kervanlar güven içinde dolaşabiliyor ve ticari canlılık sağlanabiliyordu. Zira himaye altındaki şahıslara saldırmak himayeyi kabul eden kabileyeye savaş açmak manasına geliyordu ve çoğu kez bu göze alınamayan bir riskti.

### **Zulme Uğrayanları Korumak**

Mekke'de kabileler arasında zaman zaman çekişme ve çatışmalar oluyor, ayrıca dışarıdan hac ve ticaret için şehre gelen zayıf ve güçsüz kimselere haksızlık ve zulüm yapılıyordu. Özellikle Mekke'de belli bir maddi ve kabilevî güce sahip olan bazı insanlar zaman zaman böyle zorbalıklarda bulunabiliyorlardı. Cahiliye döneminde vuku bulan böyle bir olayın Hilfü'l-fudûl cemiyetinin teşekkülüne yol açtığı rivayet edilmektedir.<sup>38</sup> Rivayete göre Zübeyd kabilesinden bir adam hem umre yapmak hem de yanında bulunan mallarla ticaret yapmak için Yemen'den Mekke'ye gelmiş ve Kureyşli Âs b. Vail ile pazarlık yaparak mallarını ona satmıştı. Fakat Âs, malların parasını

<sup>36</sup> Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII, 362

<sup>37</sup> Bozkurt, "Himaye", XVIII, 56.

<sup>38</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 123.

ödemek istememişti. Zübeydli adam da Mekke’de adet olduğu üzere Ebu Kubeys tepesine çıkarak yüksek sesle yardım talebinde bulunmuştu.

Bunun üzerine Hz. Peygamber’in amcası Zübeyr b. Abdulmuttalib şehirde hatırı sayılan ve kabile reisi durumundaki Abdullah b. Cüd’ân et-Teymî’ye başvurarak onu bu işin görüşülmesi için bir toplantı yapmaya ikna etti. Toplantıda hazır bulunanlar uzun tartışmalardan sonra haksızlığı önlemek için yemin ettiler ve gönüllülerden oluşacak bir grup kurmayı kararlaştırdılar.<sup>39</sup> Bu topluluğun ilk teşebbüsü de yukarıda adı geçen haksızlığı ortadan kaldırmak olmuştur.

Kaynaklarda antlaşmanın muhtevası genel hatlarıyla şöyle ifade edilmektedir: *“Allah’a and olsun ki Mekke şehrinde birine zulüm ve haksızlık yapıldığı zaman hepimiz, o kimse ister iyi ister kötü, ister bizden ister yabancı olsun, kendisine hakkı verinceye kadar tek bir el gibi hareket edeceğiz; deniz süngeri ıslattığı ve Hira ile Sebîr dağları yerlerinde kaldığı sürece bu yemine aykırı davranmayacağız ve birbirimize malî yardımda bulunacağız”*<sup>40</sup>

Bütün kaynaklarda Hz. Peygamber’in bi’setten sonra da bu ittifaktan övgüyle bahsettiği, İslâmiyet’in onu daha da pekiştirdiğine inandığı ve bu yemini kızıl tüylü bir deve sürüsüyle de olsa asla değişmeyeceğini, İslâmî dönemde de tekrar çağrıldığı takdirde tereddüt göstermeden derhal icâbet edeceğini söylediği kaydedilmektedir.<sup>41</sup>

İslam öncesi Araplar arasında, herhangi bir menfaat olmaksızın sırf bir iyilik hareketi olarak ortaya çıkan bu ve daha önce yapılan benzeri bazı hilflerin<sup>42</sup>, güçlünün haklı görüldüğü bir toplumda bir nebze de olsa adaletin tesisini için bir vazife ifa ettiği söylenebilir. Ayrıca bu bağlamda İslam öncesi Mekke toplumunun yekpare bir biçimde adalet ve hakperestlik duygusunu taşımadığı düşüncesinin de haksız bir değerlendirme olduğu söylenebilir.

<sup>39</sup> Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed, *Ravdü'l-Ünfi Tefsiri Sireti'n-Nebeviyyeti li İbni Hişâm*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., II, 46

<sup>40</sup> Süheylî, *Ravdu'l-Ünf*, II, 73.

<sup>41</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 123; İbn Kesir, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 261.

<sup>42</sup> Cahiliye dönemi hilfleri hakkında geniş bilgi için bkz. Eser, Mithat, “Hz. Peygamber’in Zulmü Engelleme Amaçlı Hilfu'l-Fudul’a Katılması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/2, Sivas 2009; Sönmez, Nesim, “Hilfu'l-Fudul Teşkilatı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 41, Erzurum 2014.

### İffet ve Namus Duygusu

Cahiliye döneminde pek çok iffetsizlik işlendiği ve bunların toplumun geniş kesimleri tarafından yadırganmadığı görülmektedir. Hatta bu iffetsizce davranışlar çeşitli isimler altında nikâh olarak adlandırılmış ve adeta kurum-sallaştırılmıştır.<sup>43</sup> Normal evliliklerde bile eş sayısı konusunda bir sınırlama bulunmamaktaydı. Bu ve benzeri aşırılıkların normal görüldüğü bir dönemde bile Hz. Hatice ve Hz. Osman gibi şahsiyetlerin hayâ ve iffetleriyle ön plana çıktığı görülmektedir. Hatta Hz. Hatice bu hususiyetinden dolayı “*Tahire*” (temiz ve iffetli kadın) diye anılmıştır.<sup>44</sup>

Cahiliye Arapları iffete son derece önem verdiklerinden, cahiliye şiirinde iffete övgü çok yaygındır. Cahiliye şairlerinden Berza' b. Adiy el-Evsî ve Antere b. Şeddad gibi şairler komşu hanımlara göz dikmemek, bir kadın geçtiğinde yüzüne bakmamak ve savaş zamanı geride kalanların namusuna sahip çıkmayı öven şiirler söylemişlerdir. Aynı şekilde meşhur cahiliye şairi A'sâ, Bahile el-Müntehir b. Vehb gibi kadının örtüsünü açmayan, namusuna leke sürmeyen ve iffetinden dolayı gözlerini muhafaza eden erkekleri şiirlerinde överken, Evs b. Hacer de iffetlerinden dolayı kahkaha ile değil de te-bessüm ile gülen kadınlardan övgüyle bahsetmiştir.<sup>45</sup>

Başkasının karısına göz dikmek gibi aşırı iffetsizlik durumlarında ise kabileden kovulma cezası verilebiliyordu. Buna örnek olarak verilecek bir hadise Umare b. Velid el-Mahzumî ile Amr b. As arasında yaşanmıştır. Bir gemi yolculuğu sırasında Umare, Amr'ın karısına iffete yakışmayacak davranışlarda bulununca Amr tarafından denize atılmış ve yüzerek sahile ulaşabilmiştir. Bu olayda Umare boğulmadıysa da kabilesi tarafından hul' edilmiş yani kabile dışına çıkarılmıştır.<sup>46</sup>

Bu bağlamda Osman b. Talha'nın Ümmü Seleme'yi Mekke'den Medine'ye sırf bir kadın yalnız başına tehlikelere maruz kalmasın diyerek gidiş dönüşü 900 km tutan bir yolu aşması, İslam öncesi Arapların iffet anlayışı ele

<sup>43</sup> Bu konuda nikâh çeşitleri için bkz. Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2014, s. 288.

<sup>44</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1997, I, 44.

<sup>45</sup> Dindi, Emrah, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri (Muamelat Örneği)*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2014, s. 299.

<sup>46</sup> İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesar, *Siretü İbn İshak*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1978, s. 167; Ayrıca bkz. Dindi, Emrah, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, s. 299.



alınırken değinilmesi gerek bir konudur. Osman b. Talha bu fazileti sergilerken kendisi müşrik, Ümmü Seleme ise Müslümandır ve siyasi olarak rakip kamplarda yer almaktadırlar. Ama bu Osman için bir engel teşkil etmemiştir.<sup>47</sup>

Toplumda özellikle Hanif olarak tanınan bazı kimselerin de zina ve diğer iffetsizliklere bulaşmadığı dönemle ilgili şiirlere konu olmuş ve İslam tarihi kaynaklarına yansımıştır.<sup>48</sup>

Arapların iffete bu derece önem vermelerine aslında yine cahiliye toplumun başka bir çirkinliği neden olmaktadır. Bu çirkinlik, düşman kabilelerin birbirlerini kadın üzerinden hicvetme alışkanlıklarıydı. Böylece kabileler, rakipler tarafından hicvedilmeme, kabileler arası itibarlarının zedelenmesi ve elbette bunun muhtemel bir siyasi ve iktisadi zarara uğramaya yol açmaması amacıyla iffet ve namuslarına son derece düşkün davranıyorlardı.

İslam Öncesi Araplarda namus düşkünlüğünün aşırı boyutlara ulaşması kız çocuklarının öldürülmesine kadar gitmiştir. Önceki başlıkta ele alındığı gibi bu iki konu arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır.

### **Ahde Vefa ve Dürüstlük**

Cahiliye döneminde ahde vefa göstermek, emanete riayet etmek en büyük erdemlerden sayılırdı. Hz. Peygamber'e henüz risalet öncesi el-Emin sıfatının cahiliye toplumu tarafından verilmesi, onların böyle bir kişilik özelliğini yüceltmelerinden kaynaklanmaktadır.

Ahde vefa ilkesi ve buna riayet cahiliye döneminin bilinen en büyük savaşlarından olan Zi Kar savaşının yaşanmasına yol açmıştır. Bu savaş, Sasanî imparatorluğu ile büyük bir Arap kabilesi olan Şeybanoğulları arasında cereyan etmiştir. Zi Kar savaşından önce Numan b. Abdulmünzir isimli Arap kabile reisi, Kisra'nın talebi üzerine yanına gitmeden önce Kisra'nın göz koyduğu mallarını ve kızlarını Hani b. Mesud'a emanet olarak bırakmıştı. Bu kızları ve malları vermeyi reddeden Numan öldürülünce Kisra, Hani'den Numan'ın ona bıraktığı emanetleri talep etmiş; ancak o, kendisine emanet edilen bu kızları korumak için ve aynı zamanda ahde vefa göstermek amacıyla bu talebi geri çevirmiştir. Bunun üzerine Kisra, Bekr kabilesinden olan

<sup>47</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 123

<sup>48</sup> Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, s.192 vd.

Hanî üzerine bir ordu göndermiş ve meşhur Zi Kar savaşı meydana gelmiştir.<sup>49</sup>

İmriu'l-Kays, bir şiirinde yine Semev'el b. Adiya<sup>50</sup> isimli birinin, kendisine emanet edilen bir zırhı, oğlunun katledilmesi pahasına da olsa teslim etmediğini anlatmaktadır.<sup>51</sup> Bu da yukarıdaki örnekte olduğu gibi güçlü ve azametli kişilere karşı dahi olsa emaneti korumanın ve ahde vefa göstermenin Araplar nezdindeki önemini göstermektedir.

Dürüstlük konusunda dikkat çekici bir örnek de Ebu Süfyan'ın Heraklius'a Hz. Peygamber hakkında verdiği cevaplarda görülmektedir. Bu diyalogda Ebu Süfyan sorulan sorulara Resulullah'ın lehine olduğu halde doğru cevaplar vermiştir. Aslında aralarında düşmanlık olan Peygamber hakkında iftira atıp Heraklius'u ona karşı öfkelenendirme imkânı mevcutken bunu yapmamasını da şu sözlerle izah etmiştir; "*Vallahi, arkadaşlarım tarafından yalanımın öteye beriye yayılmasından korkmasaydım, onun hakkında o zaman muhakkak yalan uydururdum!*"<sup>52</sup> Ebu Süfyan'ın bu sözlerinden İslam öncesi Arap toplumunda yalancılığın kabul edilemez bir ahlakî düşüklük olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan ahlaki gerekçelerle değil de ticari nedenlerle de olsa yalan söylemek cahiliye Arap toplumu açısından son derece olumsuz neticeler doğuran bir ahlaksızlıktı. Ticari ilişkilerin çoğunlukla sözlü biçimde kurulduğu bir dönemde doğru sözlülük olmazsa olmaz bir ticari erdemdi. Aksi takdirde yalan söylediği duyulan birinin bir daha borç almak veya borç vermek imkânı kalmıyordu. Ticaretin en önemli unsurlarından olan borçlanmayı gerçekleştirilemeyen birisinin de, geçimi neredeyse tamamen ticarete dayanan Mekke toplumunda, ayakta kalma imkânı bulunmamaktaydı.

<sup>49</sup> Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali, *İmtau'l-Esma* Beyrut 1999, XIV, 122.

<sup>50</sup> Bu şahsın Yahudi olduğu söylenmektedir. Bununla beraber İslam öncesi Arap cahiliye toplumunda yaşadığı ve onların hayat tarzlarını yansıttığı içinde burada ele almakta beis görmedik.

<sup>51</sup> İbnü'l-Verdi, Ebu Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Tarihu İbnu'l-Verdi*, I, 63, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996

<sup>52</sup> İbnü'l-Esir, *El-Kamil fi't-Tarih*, II, 92.

## Sonuç

Cahiliye dönemi Arapları yaşadıkları dönemdeki diğer dünya milletleri gibi pek çok kötülüğe bulaşmış durumdaydılar. Cafer b. Ebi Talib'in Habeş kralına söylediği gibi bu dönem Arapları akrabaya iyilik yapmaz, zayıfı ezer, yoksulu doyurmazlardı. Bütün bunlardan da öte yaratıcı ve din konusunda derin bir sapkınlık içerisindeydiler.

Cahiliye insanı bilinen onca kötü hususiyetlerine rağmen insanlığın ortak iyi değeri sayılan pek çok iyi haslete de sahip olmuştur. Özellikle cahiliye şiirinde yer alan bu iyi özellikler de tıpkı kötü özellikler gibi toplumun tamamında yaygınlaşmamış, bazı şahıs ve kabilelere münhasır kalmıştır. Cömertlik, ahde vefa, mev'udeyi kurtarmak, zulme uğrayanlara arka çıkmak ve ifteli olmak şeklinde sıralanabilecek bu erdemler, bazen Hatem et-Ta'î'nin cömertliği gibi bazı şahıslarda bayraklaşmış, bazen de ahde vefa gibi İslam öncesi Arapların tamamınca sahip olunması gereken bir erdem olarak görülmüştür.

Ne var ki bu hasletlerin altında yatan motivasyon çoğu zaman salt iyilik ya da dini bir amil olmamıştır. Bilakis çoğu kez bu davranışları sergilemenin sebebi kişisel bir şan elde etmek, kabilesini yüceltmek ya da menfaat elde etmek olmuştur. Bu nedenle iyi davranışların çoğu kez asabiyet duygusunu kabartan şiirlere konu olduğu görülmektedir. Böyle davranışların kabileler arası bir şeref yarışına dönmesi ise daha büyük problemlere yol açmıştır. İslam bu iyi davranışları daha iyi bir amaca, uhrevi bir gayeye yönelterek iyi davranışların kötü sonuçlar doğurmasına mani olmuştur.

Cahiliye dönemi Araplarının sergilediği pek çok davranışın altında yatan önemli bir neden de toplumsal baskıdır. İyi veya kötü her türlü işlerinde başkalarının ne diyeceği onlar için önemli bir konu olmuştur. Özellikle Ebu Talib b. Abdulmuttalib'in ölümünden kısa süre önce Müslüman olup olmama konusunda Mekkeli kadınların kendisi hakkında ileri geri konuşmalarından korktuğunu ifade etmesi, sosyal baskının ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

## KAYNAKÇA

- Altıntaş**, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, Pınar Yayınları İstanbul 2007
- Âlusî**, Mahmud Şükri, *Bülûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvali'l-Arab*, (Thk: Muhammed Behcet el-Eserî), I-III, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-ts.
- Apak**, Adem, *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Yay. İstanbul-2012.
- Ateş**, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul-2014.
- Bozkurt**, Nebi, "Himaye" *DİA*, XVIII, İstanbul-1998.
- Buhari**, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari*, Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut-ts.
- Cevad Ali**, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*, Daru's-Saki, Beyrut-2001.
- Demircan**, Adnan, *Kız Çocuklarının Gömülerek Öldürülmesi ve Çok Kadımla Evlilik*, Beyan Yay. İstanbul-2008.
- Dindi**, Emrah, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri (Muamelat Örneği)*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul-2014.
- Eser**, Mithat, "Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hilfu'l-Fudul'a Katılması", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII/2, 2009.
- Es-Sudûnî**, Ebu'l-Fida b. Kasım b. Kutluboğa, *es-Sikat Mimmen Lem Yeka' fi'l-Kütübü's-Sitte*, Merkezu'n-Numan li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Yemen-2011.
- Fayda**, Mustafa, "Cahiliye", *DİA*, VII, 17-19, İstanbul-1993.
- İbnü'l-Esir**, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem, *El-Kamil fi't-Tarih*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, I-X, Beyrut-1997.
- İbn Hacer** El-Askalanî, Ahmed b. Ali, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, I-VIII, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut- 1995.
- İbn Hişâm**, Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyub, *es-Sîretü'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*, I-II, Mekebetü Mustafa, Mısır-1955.
- İbn İshak**, Muhammed b. İshak b. Yesar, *Sîretü İbn İshak*, Daru'l-Fikr, Beyrut-1978
- İbn Kesir**, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesir, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut-1975.
- İbn Kuteybe**, *eş-Şi'r ve's-Şuara*, I-II, Daru'l-Hadis, Kahire-2002.
- İbnü'l-Verdi**, Ebu Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Tarihu İbnu'l-Verdi*, I-II, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-1996
- İsfahânî**, Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah, *Tarihu İsbahân*, I-II, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-1990
- Kapar**, Mehmet Ali, "Mev'ude" *DİA*, XXIX, 491, İstanbul-2004.
- Makrîzî**, Takiyyüddin Ahmed b. Ali, *İmtau'l-Esma*, Beyrut-1999.
- Malik b. Enes** b. Malik, *Muvatta*, I,VIII, Müessesetü Zayid b. Sultan, Abu Dabi-2004.
- Öğmüş**, Harun, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, İz yayıncılık, İstanbul-2013.

**Sönmez**, Nesim, "*Hilfu'l-Fudul Teşkilatı*", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 41, Erzurum-2014.

**Süheylî**, Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed, *Ravdü'l-Ünf fi Tefsiri Sireti'n-Nebeviyyeti li İbni Hişam*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut-ts.

**Süleyman** b. Ahmed b. Eyyub et-Taberanî, *ez-Ziyadat fi Kitabi'l-Cud ve's-Seha*, Daru'l-Beşairu'l-İslamiyye, 2003.



## Müstakilleşme Sürecinde Sebeb-i Vürûd Bilgilerinin Bazı Hadis İlimlerinde Kullanımı \*

Serkan DEMİR\*\*

---

**Özet:** Hadislerin söylendiği ya da yapıldığı ortam hakkındaki bilgileri tesbit etmeyi amaçlayan esbâbü vürûdi'l-hadîsin, hadis ilimleri arasında müstakil bir başlık olarak incelenmesi geç bir döneme tekabül etmektedir. Bu durumun temel nedenlerinden birisi esbâbü vürûdi'l-hadîs bilgilerinin hicrî IX. asra kadar muhtelifü'l-hadîs, nâsihu'l-hadîs ve garîbü'l hadîs gibi farklı ilmî disiplinler içerisinde kullanılmasıdır. Bu makalede söz konusu durum bazı örnekler üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Esbâb-ı vürûd, hadis usûlü, muhtelifü'l-hadîs, nâsihu'l-hadîs.

---

### The Use of Asbâb al-Wurûd Knowledge in the Process of Becoming an Independent Discipline in Some of the Ḥadīth Sciences

**Abstract:** Asbâb al-wurûd al-ḥadīth, which aim to identify the information about the context and circumstances in which ḥadīths are said or took place, were not analyzed as a separate discipline among the ḥadīth sciences until later periods. One of the main reasons for that was the fact that asbâb al-wurûd al-ḥadīth knowledge was used under various disciplines such as mukhtalaf al-ḥadīth, nâsikh al-ḥadīth, and gharīb al-ḥadīth until the 9th century after the Hijra. In this paper I will elucidate this fact based on some examples.

**Key words:** Asbâb al-wurûd, uşûl al-ḥadīth (ḥadīth methodology), mukhtalif al-ḥadīth, nâsikh al-ḥadīth.

---

\* Bu makale, *Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs* (Marmara Üniversitesi SBE, Danışman: Doç. Dr. Hasan Cirit, İstanbul: 2016) adıyla hazırladığımız doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Grv. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: serkan.demir@inonu.edu.tr.

## GİRİŞ

Bir ilmi iyi anlamak için ilk yapılması gereken o ilmin doğuşunu, gelişimini, sistemleşmesini, literatürünü, problemlerini, kısacası tarihini bilmektir. Çünkü tüm ilim dalları, zaman içerisinde o alana emek veren ilim adamlarının çabaları neticesinde gelişir. Bu ise sonradan gelenlerin, öncekilerin eksikliklerini tamamlamaları, hatalarını düzeltmeleri ve aldıkları mirasa yeni şeyler katmalarıyla mümkün olur.<sup>1</sup> Söz konusu durum Hz. Peygamber'in dile getirdiği bir ifadenin niçin, ne zaman, nerede, nasıl ve kime söylendiği ya da ortaya koyduğu bir eylemin neden yapıldığını araştıran esbâbü vürûdî'l-hadîs ilmi<sup>2</sup> için de geçerlidir.

Tesbitlerimize göre hadislerin söyleniş sebepleri hakkında müstakil bir eserden bahseden ilk âlim İbn Dakîk el-Îd'dir (ö. 702/1302). O, *İhkâmü'l-ahkâm* adlı eserinde “Yapılan işler niyetlere göre değerlendirilir”<sup>3</sup> hadisi hakkında açıklamalarda bulunurken “esbâbü'l-hadîs” alanında seleflerinden birinin müstakil bir kitap yazdığını ve bu eserin bir kısmına muttali olduğunu ifade eder.<sup>4</sup> İbn Dakîk el-Îd, bu açıklaması haricinde söz konusu eserin yazarı ve içeriği hakkında herhangi bir bilgi vermez. İbn Dakîk el-Îd'den sonra sebab-i vürûd

<sup>1</sup> Ömer Kara, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vâkıa İlişkisi*, İstanbul 2009, s.19.

<sup>2</sup> Bilindiği üzere ilim kelimesi bilgi ve müdevven ilim (bilim) anlamında müşterek olarak kullanılmaktadır. Sebeb-i vürûdun gelişim seyri dikkate alındığında onun müdevven bir ilim olarak kabul edilmesi pek mümkün görülmemektedir. Zira ilimler tarihçisi Muhammed Ali et-Tehânevî'nin de ifade ettiği gibi bir ilmin müdevven sayılabilmesi için kendine özgü bir **mevzû** (kendini diğer ilimlerden ayırtıran konu), **mesâîli** (problemleri) ve **mebâdîi** (temel ilkeleri) olmalıdır (*Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, Beyrut 1996, I, 7; Ayrıca bk. Sıddık Hasan Han, *Ebcü'dü'l-ulûm* [nşr. Abdülcebbar Zekkâr], Beyrut 1978, I, 43-49. Bu kavramların detaylı bir değerlendirmesi için bk. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul 2008, s. 27-34). Oysa hadis ilimlerinin çoğu için bunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla burada ilim kelimesi ile kastedilen bilgi birikimidir. Nitekim “Hadis İlimleri” kavramı üzerinde bir değerlendirmede bulunan Ahmet Yücel bu terkipteki ilim kavramının “hadisle ilgili bilinmesi gereken konu” anlamına geldiğini, ancak zamanla bu ilimlerden bir kısmının “hadis ilminin ana konuları” olduğunu söyler (*Hadis Usûlü*, İstanbul 2011, s. 203). Bu makalede de ilim kelimesi sebab-i vürûd terkiibiyle kullanıldığında bu anlam kastedilecektir.

<sup>3</sup> Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”, 1; Müslim, “İmâret”, 155.

<sup>4</sup> İbn Dakîk el-Îd, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, Kahire 1953, s. 13.



literatürünün tarihçesi hakkında İbn Hacer<sup>5</sup> (ö. 852/1449) ve Süyûtî<sup>6</sup> (ö. 911/1505) de bazı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu açıklamalara göre: Ebû Hafs Ömer b. İbrâhim el-Ukberî (ö. 387/997), Abdülganî b. Saîd (ö. 409/1018) Ebû Hamid el-Cûbârî (ö.583/1187) ve İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) bu konuda yazılmış eserleri vardır. Ancak gerek İbn Dakîk el-İd'in gerekse İbn Hacer ve Süyûtî'nin bahsettikleri eserler bugün elimizde bulunmamaktadır.<sup>7</sup> Ayrıca bazı kaynaklarda esbâbü'l-hadîs alanında "İbnü'l-Hanbelî" ismiyle meşhur olan Nâsihuddîn Abdu'r-Rahman İbn Necm'e (ö. 634/1236) ait olduğu söylenen müstakil bir eserden bahsedilse de<sup>8</sup> bu eser de günümüze ulaşmamıştır.

Bugün elimizdeki kaynaklar içerisinde esbâbü vürûdi'l-hadîsi müstakil bir başlık altında örneklerle inceleyen ilk âlim ise Ömer b. Raslân el-Bulkînî'dir (ö. 805/1403).<sup>9</sup> Onun İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) usûl eseri üzerine yazdığı *Mehâsinü'l-İstılâh fi tazmîni Kitâbi İbni's-Salâh* adlı kitabı, esbâbü vürûdi'l-hadîs ilmi için bir milâd olmuştur. Zira ondan evvel farklı ilmi disiplinler içerisinde hadislerin anlaşılması ya da hadisler arasında görünen ihtilâfların giderilmesinde sebeb-i vürûd bilgilerinden istifade edilmiş olsa da Bulkînî, bu bilim dalı için bir dönüm noktası olmuş kendisinden sonra usûl eseri telif eden pek çok âlim bu konuyu müstakil bir başlık altında incelemiştir. Bununla birlikte sebeb-i vürûd bilgilerinin müstakil bir ilim dalı içerisinde incelenmesinin geç bir döneme tekabül etmesi bu bilgilerin hadislerin tesbitinde ve yorumlanmasında daha önceleri kullanılmadığı anlamına gelmemektedir.

<sup>5</sup> İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi Nuhbeti'l-fiker* (nşr. Abdullah b. Dayfullah), yy. 2001, s. 265.

<sup>6</sup> Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *Esbâbü vürûdi'l-hadîs ev el-Lüma' fi esbâbi'l-hadîs* (nşr. Yahyâ İsmâil), Beyrut 1984, s. 71; a. mlf, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevâvî* (nşr. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed), Beyrut 1996, II, 224.

<sup>7</sup> Her üç müellifin açıklamalarından kendilerinin de söz konusu eserlere **tam olarak vâkıf olmadıkları** anlaşılmaktadır.

<sup>8</sup> Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (nşr. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut), Beyrut 1986, V, 166. Nitekim İbnü'l-Hanbelî'nin kendisi de, *Kitâbü Akyiseti'n-nebiyyi'l-Mustafa Muhammed*, isimli eserinde esbâbü'l-hadîs isimli eserine zaman zaman atıflarda bulunur. Meselâ bk. varak 27 ve varak 58. (<http://al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=m000367.pdf>) İbnü'l-Hanbelî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Ferhat Koca, "İbnü'l-Hanbelî, Nâsihuddîn", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 67.

<sup>9</sup> Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstılâh* (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire, ty., s. 697-713.

Nitekim Bulkînî'den evvel hadis usûlü eseri yazan bazı âlimler eserlerinin farklı yerlerinde sebab-i vürûd bilgisinden istifade etmişlerdir. Bunlardan bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:

**a.** Günümüze ulaşan ilk hadis usûlü eserleri arasında zikredilen Râmhürmüzî'nin (ö. 360/972) *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî* adlı eserinde hadislerin söyleniş sebepleriyle ilgili bir ilimden bahsedilmese de zaman zaman bu ilimle doğrudan ilişkisi kurulabilecek bazı kısa açıklamalara yer verilir. Örneğin "Hem Rivâyet Hem Dirâyet Ehli Olmanın Fazileti" başlığı altında gerek İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820)<sup>10</sup> gerekse Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855)<sup>11</sup> hem rivâyette hem de dirâyette üstün olmalarına gerekçe olarak onların bazı hadislerin söyleniş sebeplerine vâkıf olmaları örnek verilerek bu bilgilere sahip olmanın önemine işarette bulunulur.

**b.** Hâkim en-Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) hadis usûlüne dair yazılan ilk müstakil eserler arasında kabul edilen *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsîhî* adlı eseri için de benzer bir durum söz konusudur. Hâkim bu eserinde hem fıkhu'l-hadîs<sup>12</sup> hem de nâsîh mensûh<sup>13</sup> konularını incelerken sebab-i vürûd bilgisinin önemine dair bazı örnekler verir. Onun verdiği örnekler, usûl âlimlerinin hadislerin söyleniş sebeplerinin önemine vâkıf olmalarına rağmen bu dönemde müstakil bir ilim dalından bahsedilmediğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Nitekim bu eserde seçilen rivâyetlerin bir kısmına sonraki dönemlerde sebab-i vürûd ilminin fonksiyonunu göstermek için sıklıkla atıfta bulunulmuştur.<sup>14</sup>

**c.** Hadise dair hemen her konuda kıymetli eserleri bulunan Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071), *el-Kifâye fî (ma'rifeti usûli) ilmi'r-rivâye* adlı eserinde de

<sup>10</sup> Hasan b. Abdurrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî* (nşr. Muhammed Accâc), Beyrut 1971, s. 259.

<sup>11</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 252-253.

<sup>12</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsîhî* (şerh ve nşr. Ahmed b. Fâris es-Sellûm), Beyrut, 2003, s. 253.

<sup>13</sup> Hâkim, *Ma'rife*, 292-294.

<sup>14</sup> Örneğin Hâkim Nesh konusunu incelerken ölüye arkasından ağlanmasından dolayı azap edileceği ile ilgili rivâyetleri örnek verir. Oysa bu rivâyet sonraki dönemlerde sebab-i vürûd ile ilişkili olarak incelenmiştir. (Hâkim, *Ma'rife*, s. 293. Krş. İbn Hamza, Buhânüddîn İbrâhim b. Muhammed b. Kemâlidîn el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *el-Beyân ve't-ta'rîf fi esbâbi vürûdi'l-hadîsi's-şerîf*, Beyrut 2003, s. 225-226).

sebeb-i vürûd ilminden doğrudan bahsedilmez. Ancak bu eserin son kısmında “Haberlerin Teâruzu İle Teâruzu Sahih Olan ve Teâruzu Sahih Olmayan Haberler” başlığı altında sebeb-i vürûd konusuna dair önemli bilgiler bulunmaktadır. Zira müellif bu başlık altında öncelikle sahih hadisler arasında teâruzun mümkün olmadığını, şayet teâruz zannı varsa bunun bazı yollarla giderilebileceğini savunur. Hatîb, bu açıklamalarının ardından sebeb-i vürûd ile doğrudan ilişkisi kurulabilecek “haml” yöntemi hakkında bazı bilgiler verir. Buna göre çelişkili iki hadisle karşılaşıldığında yapılması gereken, hadisleri iki ayrı zamana, gruba, kişiye veya vasfa hamletmektir.<sup>15</sup> Hatîb’in bu açıklamaları, hadisleri anlamada sebeb-i vürûd bilgisine vâkıf olmanın önemine işarette bulunması nedeniyle önem taşımaktadır.

**d.** Kādî İyâz (ö. 544/1149) da, *el-İlmâ’ ilâ ma’rifeti usûli’r-rivâye ve takyîdi’s-semâ’* adlı eserinde sebeb-i vürûd ilmine doğrudan yer vermez. Ancak söz konusu eserde hadislerin mânâ ile rivâyeti konusunda sahâbenin ayrıcalıklarından bahsedilirken, onların hadislerin sebeplerini bilmelerinin önemine yapılan vurgu, onun sebeb-i vürûd bilgisine verdiği önemi göstermektedir.<sup>16</sup>

**e.** İbnü’s-Salâh’ın (ö. 643/1245) *Ulûmü’l-hadîs*’i, hadis usûlü edebiyâtının en temel kaynaklarından birisi olup kendisinden sonra yazılan usûl eserlerinin neredeyse tamamına etki etmiştir.<sup>17</sup> İbnü’s-Salâh bu önemli eserinde sebeb-i vürûd bilgisine doğrudan temas etmemiş, kendisinden evvel usûl eseri yazan bazı âlimlerin yolundan giderek ihtilâfü’l-hadîs konusunda sebeb-i vürûd ile ilişkilendirilebilecek bazı meselelere değinmiştir.<sup>18</sup> Bununla birlikte bu eserde hadis ilimlerinin altmış beş ile sınırlandırılması ve esere alınmayan bazı ilim dallarının varlığından bahsedilmesi<sup>19</sup> Bulkinî’den itibaren *Ulûmü’l-hadîs*’e şerh ve

<sup>15</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, s. 432-433.

<sup>16</sup> Kādî İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî, *el-İlmâ’ ilâ ma’rifeti usûli’r-rivâye ve takyîdi’s-semâ’* (nşr. Seyyid Ahmed Abbâs Sakr), Kahire 1970, s. 180.

<sup>17</sup> İbn Salâh’ın eserinin usûl literatüründeki yeri ve etkileri için bk. Mehmet Özşenel, “Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü’s-Salâh ve Eseri Ulûmü’l-Hadis”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı: 15, s. 62-67; M. Yaşar Kandemir, “Mukaddimetü İbni’s-Salâh”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 121-124.

<sup>18</sup> İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh ve Mehâsinü’l-istilâh* (nşr. Âişe Abdurrahmân), Kahire, ty., s. 477-478.

<sup>19</sup> İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, s. 150.

hâşiye yazan bazı âlimleri eksik bırakılan ilim dalları hakkında açıklama yapmaya sevk etmiştir.<sup>20</sup> Bu çerçevede açıklamada bulunulan ilim dallarından birisi de esbâbü vürûdi'l-hadîs ilmidir.

Usûl eserleriyle ilgili bu kısa açıklamamızda da görüldüğü gibi ilk hadis usûlü eserlerinde sebab-i vürûd bilgileri müstakil başlık altında incelenmiştir. Söz konusu bilgiler daha çok farklı hadis ilimleriyle ilişkili olarak gündeme gelmiştir. Bu durum onun diğer hadis ilimleriyle olan ilişkisinin doğal bir sonucudur. İşte makalenin bundan sonraki kısmında hadislerin vârid oluş sebepleriyle ilgilenen bazı hadis ilimleri ve bu ilimlerin sebab-i vürûd bilgilerinden nasıl istifade ettikleri bazı örneklerle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### SEBEB-İ VÜRÛD BİLGİLERİNİN HADİS İLİMLERİNDE KULLANIMI

Sünnetin tesbiti ve doğru anlaşılması amacıyla teşekkül eden hadis ilimleri, genellikle “rivâyetü'l-hadîs” ve “dirâyetü'l-hadîs” olmak üzere iki başlık altında incelenir. Bu ilimlerden rivâyetü'l-hadîsin temel amacı hadis verilerini elde edip sonraki nesillere aktarmak iken, dirâyetü'l-hadîsin gayesi bu verilerin sıhhatini tesbit ve doğru anlaşılmasını temin etmektir.<sup>21</sup> Dirâyetü'l-hadîs ilk zamanlarda hadislerle ilgili pek çok nevi/babı/ilmi bünyesinde barındırırken bunlar zamanla âlimlerin gayretleriyle gelişmiş ve neticede içlerinden bazıları, birer müstakil ilim hüviyeti kazanmıştır.<sup>22</sup> Ancak nasıl hadis ilmi, tefsirden, fıkhıtan ve diğer İslâmî ilimlerden bağımsız düşünülemezse,<sup>23</sup> benzer durum çok daha ileri boyutlarda bazı hadis ilimleri arasında da geçerlidir. Bundan dolayı bu başlık altında, aynı kaynaktan neş'et

<sup>20</sup> Mesela bk. Zerkeşî, *en-Nüket alâ mukaddimeti İbni's-Salâh* (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bela Feric), Riyad 1998, I, 70-74; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 265.

<sup>21</sup> Hadis ilimlerinin taksimi ve dirâyetü'l-hadîsle ilgili yapılan farklı tarif ve değerlendirmeler için bk. Nureddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, Dımaşk 1979, s. 332-346; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 2000, s. 94-102; Hasan Cirit, *Hadise Giriş-Tarihçe Literatür ve Seçme Hadisler*, İstanbul 2011, s. 40-44; Zekeriyâ Güler, *Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü*, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1996, I, sy. 2, s. 115-116.

<sup>22</sup> Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları* (trc. Yaşar Kandemir), İstanbul 2012, s. 82.

<sup>23</sup> Hadis ilminin diğer ilimlerle ilişkileri için bk. Cirit, *Hadise Giriş*, s. 44-53; Ahmet Yücel, “Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi (Rivâyet Dönemi/İlk Üç Asır)”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 18-19 Ocak 2014*, İstanbul 2014, s. 205-275.

edip benzer amaca hizmet eden hadis ilimleri arasındaki ilişki dikkate alınarak sebeb-i vürûd ilmi ile diğer hadis ilimleri arasındaki ilişkiye dair bazı noktalara temas edilecektir. Çünkü ancak bu sayede, metinle birlikte aktarılmasından dolayı rivâyetü'l-hadîsle; hadisin anlaşılmasında ve kimi zaman ihtilâfların giderilmesinde önemli bir fonksiyonu olduğu için ise dirâyetü'l-hadîs ana başlığıyla irtibatlı olan sebeb-i vürûd ilminin tarihi seyri hakkında daha sağlıklı bilgi verilebilecektir.

Buradaki amacımız bahsi geçecek olan ilim dallarını derinlemesine incelemek olmayıp geç dönem hadis usûlü eserlerinde kendisine müstakil başlık açılan sebeb-i vürûd ilminin ilk dönemlerdeki durumu hakkında fikir vermektir. Burada hadis ilimleri içerisinde sebeb-i vürûd ile en fazla ilişkili olan ilmin “**Muhtelifü'l-hadîs**” olduğu düşüncesinden hareketle ona ilk sırada yer verilecek ve onunla ilişkili konular diğer ilimlere nazaran daha detaylı incelenecektir. Bunun ardından muhtelifü'l-hadîsle de ilişkisi olan, hatta onun çözüm yolları arasında da incelenebilecek “**Nâsihu'l-hadîs ve Mensûhuh**” ilminin sebeb-i vürûdla ilişkisi konu edilecektir. Bu iki ilim dalının sebeb-i vürûd ilmiyle ilişkisi incelendikten sonra “**Garîbü'l-hadîs**” ilminin hadislerin vürûd sebebinden istifadesi hakkında kısa bir açıklama yapılacak ardından hemen her hadis ilminden istifade ederek yeni bir ilim dalı ve eser türü hüviyeti kazanan **şerh**lerde sebeb-i vürûd bilgisinin fonksiyonuyla ilgili bazı açıklamalarda bulunulacaktır.

### 1. Muhtelifü'l-hadîs İlmi

Muhtelifü'l-hadîs, “maktûl bir hadisin aynı konuda kendisi gibi maktûl bir veya birçok hadise yahut öteki delillere, görünürde veya gerçekte, mânen muhâlif olmasından ve bu muhâlefetin giderilme yollarından bahseden ilim”<sup>24</sup> olarak tarif edilir. Bu ilmin teşekkülünde Hz. Peygamber'in vahiy kontrolünde olmasının bir neticesi olarak sünnetin gerek kendi içerisinde (sünnet-sünnet) gerekse metluv olan vahiyle<sup>25</sup> (Kur'ân-Sünnet) çelişmeyeceği prensibininin önemli etkisi olmuştur. Dirâyetü'l-hadîs ilimleri içerisinde

<sup>24</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, İstanbul 2010, s. 34-35. Ayrıca bk. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstılâh* (nşr. Âişe Abdurrahmân), Kahire, ty., s. 477-478.

<sup>25</sup> Vahyin, vahy-i metluv ve vahy-i gayri metluv olarak yapılan ikili taksimi ile ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (doktora tezi, 2005), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 32-43.

önemli bir konumu olan muhtelifü'l-hadîs ilmi, teâruzu ortadan kaldırmak için "Cem' ve te'lîf", "Tercih", "Nesh" ve "Tevakkuf (tesâkut)"<sup>26</sup> gibi yöntemler kullanır.

Muhtelifü'l-hadîs ilmi bahsi geçen yöntemleri uygularken zaman zaman hadislerin söyleniş sebeplerinden istifade eder. Zira kimi âlimlerin dikkat çektiği gibi bazı hadislerin "sebebini idrak edememek"<sup>27</sup> veya "vürûd sebebinden gaflet"<sup>28</sup> ihtilâfa sebep olabilmektedir. Bu durumda ise devreye ihtilâfü'l-hadîsin çözüm yöntemleri girmektedir. İhtilâfü'l-hadîsin çözüm yolları içerisinde özellikle cem' ve te'lîf yöntemi ile tercih yönteminin uygulamasında sebep-i vürûd bilgisinin önemli etkisi vardır.<sup>29</sup> Bu nedenle burada bu iki sisteme ana hatlarıyla yer verilmesi konunun ortaya konması açısından önem arz etmektedir.

---

<sup>26</sup> Hadisler arasında bir teâruzun vuku bulması anında bu yöntemlerin hangi sırayla işleme konulacağı noktasında farklı görüşler vardır. Örneğin, **Hanefiler** sırasıyla: Nesh, Tercih, Cem' ve Te'lif, Tasâkut yöntemlerini uygulamaya çalışırken **Hadisçiler** ise: Cem' ve te'lif, Nesh, Tercih ve Tevakkuf yöntemlerini uygularlar. Bizim çalışmamızda sebep-i vürûd bilgileriyle ilişkisinden dolayı tercih ettiğimiz sıralama ise Cumhûru ulemâya aittir. Ayrıntılı bilgi için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 179-180.

<sup>27</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 213.

<sup>28</sup> İzmirli İsmail Hakkı, bu durumu şöyle ifade eder: "(Hadislerde çatışmalara sebep olan) altıncı illet muhaddisin hadisin vürûd sebebinden gaflet ederek nakledilmesidir. Bundan dolayı ya diğer bir hadis ile teâruz hâsıl olur veya hadiste işkâl bulunur" bk. *İlm-i Hilâf* (nşr. Sırrı Fuat Ateş), İstanbul 2010, s. 212.

<sup>29</sup> Bazı kaynaklarda ihtilâflı hadisler arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak için bir çözüm yöntemi olarak zikredilen "Tevakkuf" bir çözümden çok çözüm bulamamayı ifade ettiği için (bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 247) burada onun sebep-i vürûd ile ilişkisi konu edilmeyecektir. Ayrıca "tevakkuf" veya "tesâkut" olarak isimlendirilen ve bir çözüm yolu bulana kadar hadislerle amel etmeme prensibine dayanan bu yöntemin temelinde sebep-i vürûd bilgisinin yokluğunun da etkili olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Zira bu yöntemin kapsamına giren rivâyetlerin vürûd sebeplerinin bilinmesi çoğu zaman ihtilâfı giderebilecektir. Çünkü "tevakkuf" un önemli gerekçesi delil yokluğudur. Oysa sebep-i vürûd bilgisi bu noktada önemli bir delil olma özelliğine sahiptir. Nesh konusu ise muhtelifü'l-hadîsten bağımsız olarak bir sonraki başlıkta incelenecektir.

**a. Cem' ve te'lif:** Bu yöntem te'vîl yoluyla ihtilâflı görülen sahih delillerin tamamıyla amel etme esasına dayanır.<sup>30</sup> Te'vîl ise genellikle tahsis,<sup>31</sup> takyid<sup>32</sup> ve haml metotlarından birisi uygulanarak yapılır.<sup>33</sup> Bunlar içerisinde sebeb-i vürûd ile en fazla ilişkili olan ise haml yöntemidir. Bir hadis usûlü terimi olarak haml, müteâriz hadislerin, **farklı vürûd şartlarını dikkate alarak bağdaştırılmasıdır.**<sup>34</sup> Dolayısıyla bu yöntemin esbâbü vürûdi'l-hadîs ilminden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Örneğin kurban etlerinin üç günden fazla muhafaza edilmesini yasaklayan ve buna izin veren rivâyetler<sup>35</sup> arasındaki teâruz, "haml" yöntemi uygulanarak çözüme ulaştırılmıştır. Buna göre Hz. Peygamber kıtlık zamanında kurban etlerinin biriktirilmesini yasaklamışken, kıtlık zamanı geçtiğinde kurban etlerinin evlerde üç günden fazla bekletilmesinde bir mahzur olmadığını söylemiştir. Bu yorum neticesinde

<sup>30</sup> Hadis âlimleri ihtilâfü'l-hadîs yöntemlerini uygularken -daha sonra kaideleşen- "**Kelâmın i'mâli ihmalinden evlâdır**" (Mecelle, md. 60) prensibinden hareketle hadisi amel edilebilir olmaktan düşürmemek veya hadisin ziyâna manî olmak için cem' ve te'lif yöntemine önem vermiş ve bu yöntemi diğer çözüm yollarına öncelemişlerdir (Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 180-181).

<sup>31</sup> **Tahsis:** Hitabın kapsamının bir kısmını yakın bir delil ile kapsamın dışına çıkarmak anlamına gelir (bk. Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Kahire 1968, s. II, 258; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Beyrut, t.y. s. 142). Tahsis konusunda detaylı bilgi için bk. Koca, *Tahsis*, s. 99 vd; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 184-189.

<sup>32</sup> **Takyid:** Herhangi bir kayda veya özel açıklamaya dayanarak bir mefhumu ya da ferdi genel kapsamın dışına çıkarmak (Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 190).

<sup>33</sup> Cem' ve te'lifin kullandığı farklı yöntemler ve açıklamaları için bk. Abdülmecid Muhammed İsmail Sûseveh, *Minhâcü't-tevfik ve't-tercîh beyne muhtelefi'l-hadîs ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Demmâm 1997, 156-193; Mehmet Selim Aslan, *İslâm Hukuk Metodolojisiinde Delillerin Tearuzu ve Tercih Kaideleri* (yüksek lisans tezi, 2006), Yüzyüncü Yıl Üniversitesi SBE, s. 76-83.

<sup>34</sup> Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 194. Ayrıca bk. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 432-433

<sup>35</sup> Söz konusu rivâyetler için bk. Buhârî, "Hac", 123; Müslim, "Edâhî", 28-33.

her iki rivâyet farklı vürûd ortamlarına haml edilerek ihtilâf giderilmeye çalışılmıştır.<sup>36</sup> Ayrıca hadisler bu şekilde yorumlandığında herhangi bir bölgede aynı tarihsel ve toplumsal şartların oluşması hâlinde tekrar gündeme gelebileceklerdir.<sup>37</sup>

Cem' ve te'lîf yöntemi uygulanırken sebab-i vürûd bilgilerinden istifade edildiğine dair benzer bir örnek, ayakta defi hacette bulunmayı yasaklayan Hz. Peygamber'in<sup>38</sup> bir defasında kendisinin bunu yaptığı<sup>39</sup> ile ilgili rivâyet bağlamında da söz konusudur. Buna göre Hz. Peygamber'in ayakta defi hacette bulunduğu görülmesi ile ilgili rivâyet -sebeb-i vürûd bilgisinden istifade edilerek- söz konusu yerin oturmaya engel olacak derecede kirli olmasına yorulmuştur.<sup>40</sup>

**b. Tercih:** Muhtelifü'l-hadîs ilminde, hadisler arasındaki teâruzu gidermek için uygulanan yöntemlerden birisi olan tercih, "ihtilâfın söz konusu olması durumunda herhangi bir sebeple iki hadisten birini alıp öbürünü bırakmak"<sup>41</sup> şeklinde tarif edilir. Bazı âlimler tarafından sayılarının yüz civarında olduğu ifade edilen tercih sebepleri<sup>42</sup> arasında sebab-i vürûd bilgisinin önemli bir yeri vardır. Nitekim kimi zaman râvilere kimi zaman ise rivâyet

<sup>36</sup> Bazı durumlarda muteâriz hadisler arasındaki ihtilâfın giderilmesi için neshe mi yoksa hamle mi hükmedileceğini tesbit etmek kolay değildir. Konuyla ilgili bir değerlendirmede bulunan Çakan, burada bir ayrıma gidebilmek için "bahis konusu emir ve nehy'i Resûlullah (sav) resûl olarak mı, yoksa devlet başkanı veya hâkim olarak mı ortaya koymuştur, bu noktanın tayin ve tesbiti gerekmektedir" (*Muhtelifü'l Hadis*, s. 195-196) diyerek önemli bir noktaya temas etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in devlet yöneticisi veya hâkim sıfatıyla yaptığı tasarruflar arasında bir tearuz söz konusu olursa bu durum çoğunlukla "haml" yöntemine başvurularak çözümlenir. Neticede yukarıda yer verdiğimiz kurban etleri ile ilgili uygulamada, Hz. Peygamber, devlet başkanı olarak farklı şartlar altında farklı iki uygulama yapmıştır ki bu "haml" içerisinde değerlendirilir. Ancak Çakan'ın da ifade ettiği gibi haml yöntemi ile nesh arasındaki ayrım her zaman bu örnekteki gibi kolayca yapılamaz.

<sup>37</sup> Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 305

<sup>38</sup> İbn Mâce, "Tahâret", 14.

<sup>39</sup> İbn Mâce, "Tahâret", 13.

<sup>40</sup> Bedruddîn Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler* (trc. Bünyamin Erul), Ankara 2002, s. 89-91.

<sup>41</sup> Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 403. Tercih yönteminde hadislerden birinin ihmal edilmesi söz konusu olduğu için hadisçiler cem' ve te'lifi tercihe öncelikle tercih ederler.

<sup>42</sup> Tercih yöntemi ile ilgili detaylı bilgi ve uygulama örnekleri için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, s. 220-246; Süseveh, *Minhâcü't-tevfik ve't-tercih*, s. 330-560.



edilen metinlere bağlı olarak tercihte bulunan hadis âlimleri, râvinin sebeb-i vürûd bilgisine vukûfiyetini ya da rivâyette sebeb-i vürûd bilgisinin varlığını önemli bir tercih nedeni olarak görmüşlerdir. Bu noktada kaynaklarımızda tercih sebepleri arasında sıralanan şu iki madde, sebeb-i vürûd ilmi ile doğrudan ilgilidir.

**1. Sebeb-i vürûdu verilen rivâyet sebeb-i vürûdu verilmeyen rivâyete tercih edilir.** Bazı hadis âlimleri iki hadisin çelişmesi durumunda vürûd sebebiyle beraber zikredilen rivâyeti, vürûd sebebine yer verilmeyen rivâyete takdim etmişlerdir. Bu durumu ve gerekçesini Süyûtî (ö. 911/1505) şöyle ifade eder:

Sebeb-i vürûdu verilen hadis, sebeb-i vürûdu verilmeyen hadise tercih edilir. Çünkü râvinin bir rivâyette sebeb-i vürûda yer vermesi onun söz konusu rivâyete daha fazla önem verdiğini gösterir.<sup>43</sup>

**2. Hadiste söz konusu edilen olayın kahramanı ya da olaya doğrudan şahid olan kimsenin rivâyeti böyle olmayan kimsenin rivâyetine tercih edilir.** “Duymak, görmek gibi değildir”<sup>44</sup> düşüncesine sahip olan hadis âlimleri, râvinin rivâyet ettiği hadise konu olan olayın başından geçtiği kişi olmasını veya rivâyet ettiği konuya şahit olmasını önemli görmüş, böyle kimsenin rivâyetini diğerlerine tercih etmişlerdir. Çünkü hadisin söyleniş sebebine ve söylendiği ortama vâkif olan sahâbî, hadisi daha iyi anlayacak böylece onun, ilgili hadisi Hz. Peygamber’in (sav) kastı doğrultusunda anlatma ihtimali artacaktır. Ayrıca bu kimselerin yanılma ve unutmaya ihtimalleri daha az olacaktır. Bu durumu Hatîb el-Bağdâdî şöyle ifade etmiştir:

Sâhibü'l-kıssa olan râvinin rivâyeti böyle olmayan râvinin rivâyetine tercih edilir. Nitekim Meymûne bint el-Hâris’in (ö. 51/671) “Hz. Peygamber beni ihramlı değilken nikâhladı”<sup>45</sup> rivâyeti, onun olayla doğrudan

<sup>43</sup> Süyûtî, *Tedrib*, II, 115.

<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 215.

<sup>45</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 332; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 40; Tirmizî, “Savm”, 23.

ilgili olmasından dolayı, aynı konuda İbn Abbas'tan gelen "Hz. Peygamber Meymûne'yle ihramlıyken evlendi"<sup>46</sup> rivâyetine tercih edilir. Çünkü Meymûne bu olayı daha iyi biliyordur.<sup>47</sup>

Görüldüğü gibi ilk dönemlerden itibaren Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerinin ilk anlamını yani murâd-ı Nebiyi tesbit etmeyi amaçlayan muhtelifü'l-hadîs<sup>48</sup> ile bir sözün ya da eylemin Hz. Peygamber tarafından hangi nedenle söylendiğini ya da yapıldığını araştıran esbâbü vürûdi'l-hadîs arasında kuvvetli bir bağ olagelmiştir.

Burada yer verilen bazı yöntemlerin kaideleşmesi, sebab-i vürûdun hadis usûlü kitaplarında ele alınmasından sonraki dönemlere tekabül etmiş olabilir. Ancak muhtelifü'l-hadîs alanında yazılan ilk müstakil eserin müellifi olarak kabul edilen İmam Şâfiî'den itibaren bu alanda eser yazan her âlim hadislerin söyleniş sebeplerinden istifade etmiştir. Nitekim bu alanda eser yazan ya da değerlendirmelerde bulunan âlimler kimi zaman hadisin söyleniş sebebiyle ilgili bir rivâyete dayanarak, kimi zaman ise ilmî birikimlerinin neticesinde hadisin vürûd ortamına dair çeşitli tahminlerde/tasavvurlarda bulunarak (ictihad ile sebab-i vürûdu tesbit ederek) çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Örneğin İmam Şâfiî hem fıkıh hem de hadis usûlü alanında kıymetli bilgiler ihtiva eden *er-Risâle*'sinde hadislerin söylendiği ortamla ilgili bilgilere vâkıf olmanın ve bunların naklinin önemine şu ifadeleriyle vurgu yapar:

Hangisinin nâsîh veya mensûh olduğuna dair bir işaret bulunmayan çelişkili hadislere gelince, aslında Hz. Peygamber'in her işi uyum halindedir, doğrudur; onda çelişki yoktur. Hz. Peygamber'in yurdu Arabistan ve dili de Arapça'dır. O, bazen genel bir anlam kastederek âmm bir ifade kullanır; bazen ise genel bir ifade ile hâss bir durumu kasteder. Nitekim daha önce Allah'ın Kitab'ında ve Hz. Peygamber'in sünnetinde bunların nasıl cereyan ettiği hakkında bilgi verdik.

<sup>46</sup> Buhârî, "İhsâr", 23; Müslim, "Nikâh", 46.

<sup>47</sup> Ebû Bekir Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Haydarabâd 1938, s. 435-436. Bu rivâyet ile ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Sûseveh, *Minhâcü't-tevfîk ve't-tercîh*, s. 369-372.

<sup>48</sup> Köktaş, Yavuz, "Fethu'l-Bârî ile Umdetu'l-Kârî'nin Mukayesesi Çerçevesinde İhtilâfü'l-Hadîs ve Anlamın Keşfi", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-*, 2000, II, sy. 3, s. 13.

Hz. Peygamber'e bir şey sorulur, o da soruya göre cevap verir. Hadisi rivâyet eden kimse ise bunları kimi zaman ayrıntılı kimi zaman özet olarak aktarır. Yahut da bunların mânasının hepsini değil, bir kısmını nakleder. Bir kimse Hz. Peygamber'den bir hadis nakleder. İşittiği bu hadis, onun duymadığı bir sorunun cevabı olabilir. Eğer soruya yetişseydi, cevabın dayandığı sebeb vasıtasıyla onun mahiyetini anlardı. Hz. Peygamber bir nass hakkında aynı mânada bir sünnet koyar ve onu biri hıfz eder; sonra bir konuda bir bakıma ona muhalif olan bir bakıma da onunla uyum halinde olan başka bir sünnet ortaya koyar. Bunu da başka biri ezberler. İki farklı durumla ilgili olan bu hadisleri her râvi kendine göre rivâyet edince, onları işiten bazı kimseler, hadisler arasında çelişki olduğunu sanır; oysa burada çelişkili bir durum söz konusu değildir.<sup>49</sup>

Bu açıklamalarıyla hadisler arasındaki zâhirî teâruzun kaldırılmasında sebeb-i vürûd bilgisinin önemine dikkat çeken İmam Şâfiî eserlerinde bu durumu birçok hadis üzerinde uygulamalı olarak göstermiştir. Şâfiî'nin bu örnekler üzerinde en fazla dikkat çektiği nokta, bağlamın değişmesi durumunda sonuçların da farklı olabileceğidir. Nitekim o, *İhtilâfü'l-hadîs* isimli eserinin baş tarafında "Mubah İhtilâflar"<sup>50</sup> başlığında, *er-Risâle* isimli eserinde ise "Bir Hadisteki Nehyin Nedeninin Başka Bir Hadisle Anlaşılması"<sup>51</sup> başlığı altında bu konuya dair bazı örneklerle yer vermiştir.

Şâfiî'den sonraki dönemde ihtilâfü'l-hadîs alanındaki yetkin âlimlerden birisi olan İbn Kuteybe de (ö. 276/889) "Mu'tezile gibi kelâm fırkalarıyla bazı fakih ve ediplerin hadisçilere yönelik eleştirilerini cevaplamak"<sup>52</sup> amacıyla kaleme aldığı *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserinde hadisler arasındaki

<sup>49</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir) Kahire 1938, s. 213-214 (Burada Yavuz Köktaş'ın [Bağlam Teorisi, s. 80-81] tercümesi esas alınmıştır).

<sup>50</sup> Şâfiî, Muhammed b. İdris, *İhtilâfü'l-hadîs*, (el-Üm, X. Cilt, nşr. Rif'at Fevzî Abdülmutilib, Mansûre 1422/ 2001) s. 42-43, İmam Şâfiî'nin "İhtilâf"ların çözümünde başvurduğu bir yöntem olarak "ihtilâfü'l-haleyn" prensibi ve bununla ilgili bazı örnekler için bk. Bakar, Mohd Daud, "Bağlam Teorisi (İhtilâfü'l-Haleyn) ve İslâm Hukuk Teorisinde İhtilâf Problemi" (trc. Yavuz Köktaş), *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sy. 3, s. 77-84.

<sup>51</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 307-343. İmâm Şâfiî bu başlık altında imkân nispetinde sahih hadislerin tamamıyla amel edilmesi gerektiğini savunur. Onun bu iddiasını ortaya koyarken uyguladığı yöntemlerin başında ise "Hamî" yöntemi gelmektedir.

<sup>52</sup> Hüseyin Hansu, "Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs", *DİA*, XXXXI, 33.

çelişkileri gidermek ya da yanlış anlaşılan bazı hadislerin doğru anlaşılması için sebep-i vürûd bilgisinden istifade etmiştir. O, ihtilâflı olduğu sanılan bazı hadislerin söyleniş sebeplerindeki farklılıklara ve gerekçelere dikkat çekerek aslında bir ihtilâf olmadığını şu cümlelerle ifade eder:

...Bu hadislerin her birinin kullanılacağı yer ayrıdır.<sup>53</sup>

...O mânaların her birinin kendine has yeri ve zamanı vardır. Bunlar kendi yerlerine konulduğunda ihtilâf ortadan kalkar.<sup>54</sup>

...Birinci hadisin yeriyle ikinci hadisin yeri farklıdır. Bunların her biri kendi yerine konursa ihtilâf ortadan kalkar<sup>55</sup>

...Buradaki her bir hadisin diğerinden farklı bir yeri vardır. Bunlar kendi yerlerine konulduğunda ihtilâf ortadan kalkar.<sup>56</sup>

İbn Kuteybe, benzer gerekçelerle kimi zaman doğrudan bir rivâyete dayanarak kimi zaman ise vürûd ortamıyla ilgili bazı tasavvurlarda bulunarak hadisler arasındaki teâruzu ortadan kaldırmaya çalışır.<sup>57</sup>

Muhtelifü'l-hadîs ilmi çerçevesinde verdiğimiz bu bilgiler ve örnekler, hadislerin anlaşılmasında özellikle de bir hadisin başka bir şer'î delille teâruzu durumunda sebep-i vürûd bilgilerine sıklıkla müracaat edildiğini ve çoğu zaman sadece sebep-i vürûd bilgisinin zikredilmesinin dahi teâruzu giderdiğini göstermektedir. Makalenin bundan sonraki kısmında ise sebep-i

<sup>53</sup> bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, (Arapça baskı) s. 148.

<sup>54</sup> bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, (Arapça baskı) s. 168.

<sup>55</sup> bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, (Arapça baskı) s. 231.

<sup>56</sup> bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, (Arapça baskı) s. 233.

<sup>57</sup> Konuyla ilgili rivâyetlerden bazıları şunlardır: Hacet giderirken kibleye yönelmek ile ilgili ihtilâflı rivâyetler (İbn Kuteybe, "*Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*" *Hadis Müdâfaası* (çev. Hayri Kırbaoğlu), İstanbul ty, s. 177); Hz. Peygamber'in ayakta bevlettiğine dair ihtilâflı rivâyetler (s. 178-179); peygamberler arası üstünlük meselesi (s. 185); sıcak vakitlerde öğle namazını geciktirmek, (s. 201); yılan öldürmek ile ilgili hadis (s. 213); güneş doğarken namaz kılmak (s. 220); avret mahalline dokunmanın abdest gerektirmesi (s. 227); develerin şeytandan yaratıldığı ile ilgili rivâyet (s. 228-229); kurban etlerinin muhafazası (s. 315); zamana sövmek ile ilgili rivâyet (s. 345); bir namazı aynı vakitte iki defa kılmak (s. 367-368); yolculukta oruç tutmak ile ilgili rivâyet (s. 371).

vürûd bilgilerinin diğer hadis ilimlerine kullanımı hakkında açıklamalar yapılacaktır.

## 2. Nâsihu'l-hadîs ve Mensûhuh İlmi

“Önceki şer’i bir hükmün sonraki şer’i bir hükümle yürürlükten kaldırılması”<sup>58</sup> şeklinde tarif edilen neshi, hadisler ekseninde ele alan ilim dalı, Nâsihü'l-hadîs ve mensûhuh ilmidir. Hadis âlimleri, İslâm âlimlerinin çokça tartıştıkları konulardan birisi olan<sup>59</sup> neshi, genellikle ihtilâfü'l-hadîs çerçevesinde ele almışlardır. Erken dönemlerden itibaren birçok eserin yazıldığı bu ilim dalı,<sup>60</sup> esbâbü vürûdi'l-hadîs ilmiyle yakından ilgilidir. Nitekim herhangi bir nassın nâsih olup olmadığını tesbitte, sebeb-i vürûd bilgisinin önemli bir görev icra ettiği bilinmektedir.<sup>61</sup>

İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) hacamat yapmanın oruca etkisi hakkında yaptığı açıklamaları bu duruma örnek verebiliriz. O, Şeddâd b. Evs'den (ö. 58/678) nakledilen “Hz. Peygamber Mekke'nin fethedildiği gün hacamat olan bir adam gördü ve ‘Hacamat yapanın da yaptırmanın da orucu bozulmuştur’ dedi” rivâyeti ile Abdullah b. Abbas'dan nakledilen “Hz. Peygamber ihramlıyken hacamat yaptırdı” rivâyetlerini verdikten sonra hadislerin vürûd zamanlarını dikkate alarak şu açıklamalarda bulunur:

İbn Evs, söz konusu hadisi Fetih yılında [Hicretin 8. Yılı] işitmiştir... İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'in hacamat yaptırdığına dair rivâyeti ise Hicretin 10. yılında vaki olmuştur [Vedâ Haccı sırasında]... Dolayısıyla bu iki hadisin de sabit olması durumunda İbn Abbas'tan gelen rivâyet “nâsih”, diğer rivâyet ise “mensûh” olur.<sup>62</sup>

İmam Şâfiî bu açıklamalarında rivâyetlerin vürûd zamanlarından hareketle müteahhir olanın nâsih, mütekaddim olanın ise mensûh olduğuna

<sup>58</sup> Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 250. Ayrıca bk. Hâkim, *Ma'rife*, 292-294.

<sup>59</sup> İslâmî ilimlerde neshin ele alınışı ile ilgili geniş bilgi için bk. Ali Osman Koçkuzu, *Hadisde Nâsih Mensûh*, İstanbul 1985, s. 117-144.

<sup>60</sup> Hadisteki nesh konusunu inceleyen bazı eserler için bk. Koçkuzu, *a.g.e.*, s. 51 vd.

<sup>61</sup> Neshi tesbit yolları için bk. Koçkuzu, *Hadisde Nâsih Mensûh*, s. 164-172; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, İstanbul 2010, s. 210-215.

<sup>62</sup> Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 192.

hükmetmiştir.<sup>63</sup> Bu ise ilgili hadislerden sadece biriyle amel edilebileceği anlamına gelmektedir.

Burada nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh ilmi ile sebab-i vürûd bilgisi arasındaki şu ilişkiye dikkat çekmemiz gerekmektedir: Sebeb-i vürûd bilgisi ile farklı olaylara hamledilerek anlaşılabilir, bunun neticesinde de amel edilebilecek bazı hadisler zaman zaman nâsih-mensûh ilişkisi içerisinde değerlendirilmiş ve mensûh olan rivâyetle amel edilmeyeceği söylenmiştir. Oysa bilhassa hadisçilerin büyük önem verdikleri “Hadisle amel etmek, hadisi ihmal etmekten önce gelir” ilkesinden hareketle sahih olan hadislerin tamamından istifade etmeyi amaçlayan bir sistem için sebab-i vürûd bilgisi önemli açılımlara imkân sağlayabilmektedir. Örneğin kurban etlerinin üç günden fazla muhafaza edilmesini yasaklayan veya buna izin veren rivâyetler birçok âlim tarafından neshe yorumlanmış ve bunun neticesinde hadislerden biriyle amel edilirken diğerinin hükmünün kalmadığı savunulmuştur.<sup>64</sup> Oysa söz konusu rivâyetler farklı toplumsal durumlara hamledildiğinde iki rivâyetle de amel edilebilecektir. Bu nedenle hadis âlimleri -genellikle- çelişen iki hadisten birinin neshine karar vermeden önce cem'in imkânsızlığını gerekli görmüşlerdir.<sup>65</sup>

Nesh ile haml yöntemi arasındaki ilişki fakih ve muhaddis bir şahsiyet olan Esrem et-Tâî'nin (ö. 261/874) “*Nâsihü'l-hadîs ve mensûhuh*” adlı eserinde birçok örnekte ortaya konulmuştur. Zira alanında yazılan ilk eserler arasında

<sup>63</sup> Süyûtî'nin, bu rivâyetin sebab-i vürûduna dair aktardığı farklı bilgiler buradaki teâruzun başka yollarla giderilebileceği, dolayısıyla da iki hadisle de amel edilebileceği izlenimini vermektedir. Buna göre Hz. Peygamber “*Hacamat yapanın da yaptırının da orucu bozulmuştur*” sözünü, hacamat yaparken gıybet yapan iki kişi hakkında söylemiştir. Bu durumda hadiste kastedilen hacamat yapan ve yaptırının orucunun geçersiz olduğu değil, orucun sevabını tam alamayacaklarıdır. İlgili yerde farklı bir rivâyete daha yer veren Süyûtî, söz konusu nehyin hacamat yaptırın kimsenin güçsüz düşmesine bağlı olabileceğine de işaret etmek ister. (bk. *el-Lüma'*, s. 127-129: “*أظن الحاجم*” rivâyeti [30 hadis]). Bu konu farklı bilgileri bir araya getiren Bünyamin Erul ise hacamat yapan kimsenin ağzıyla kanı emmesinden dolayı orucunun bozulmuş olabileceği ihtimalini tercih eder. Erul'a göre hacamat yaptırın kimsenin orucunun bozulması ise kan vermesinden dolayı oruç tutamayacak bir halsizliğe düşmesinden kaynaklanmış olmalıdır (*Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007, s. 303).

<sup>64</sup> Mesela bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 200-202; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, X, 30-32; Aynî, *Umdetü'l-kâri*, XXI, 240.

<sup>65</sup> Konu ile ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Leknevî, *Ecvibe*, s. 183 vd., Ayrıca bk., Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 358-359.

zikredilen bu eserde nesih iddiasında bulunulan birçok rivâyet, sebeb-i vürûd bilgilerinden istifade edilerek farklı durumlara hamledilmiştir. Nitekim bu durum eserin bir muhtelifü'l-hadîs kitabı görünümü arz etmesine neden olmuştur.<sup>66</sup> Müellif, bu eserde öncelikle ihtilâflı görünen hadisler arasında bir sıhhat değerlendirmesi yapmış, sıhhat durumunda bir problem olmadığında ise hadisler arasında cem' ve te'lîf yoluna gitmeye gayret göstermiştir. Esrem'in cem' ve te'lîf yoluna giderken istifade ettiği bilgilerin başında ise sebeb-i vürûd bilgileri gelmektedir.<sup>67</sup> Esrem et-Tâî, cem' ve te'lîf'in mümkün olmadığı bazı durumlarda ise sebeb-i vürûd bilgisinden istifade ederek neshe hükmetmiştir.<sup>68</sup>

### 3. Garîbü'l-hadîs İlmî

Hadis edebiyatında erken dönemlerden itibaren eserlerin yazıldığı önemli ilim dallarından birisi de garîbü'l-hadîs ilmidir.<sup>69</sup> Bu ilmin temel amacı hadislerde geçen nadir kelimelerin ne anlama geldiğine dair bilgi vermektir. Garîbü'l-hadîs yazarları eserlerinde kavramların sözlük anlamlarını açıklamak yerine, söz konusu kelimeyi Hz. Peygamber'in hangi amaçla kullandığını tesbit etmeye çalışmışlardır.<sup>70</sup> Şüphesiz bunun için de hadislerde geçen kelimelerin hangi durum ve bağlamda söylendiği büyük önem taşımaktadır. Garîbü'l-hadîs literatüründe bu gerekçeyle hadislerin söyleniş sebeplerinden istifade edilmiş, bunun neticesinde bu alanda yazılan eserlerde birçok hadise vürûd sebebiyle birlikte yer verilmiştir. Nitekim Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) -alanında ilk yazılan eserler arasında zikredilen *Garîbü'l hadîs*'inde kelime açıklamalarında anlamayı kolaylaştıracak birçok

<sup>66</sup> Bu durum ilk dönemlerdeki bazı âlimlerin, mutlakı takyîd, âmmu tahsîs ve zahiri te'vîl etmeyi de nesh olarak ifade etmeleriyle önemli ölçüde ilişkilidir (bk. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 251).

<sup>67</sup> Esrem et-Tâî, *Nâsîhü'l-hadîs ve mensûhuhu* (nşr. Abdullah b. Hamd el-Mansûr), Riyâd 1999, s. 49, 53, 54, 59-60, 63, 150, 257, 260.

<sup>68</sup> Meselâ bk. Esrem, *Nâsîhü'l-hadîs ve mensûhuhu*, s. 232.

<sup>69</sup> Bu alanda eser yazan bazı âlimler ve eserleri hakkında bilgi için bk. Adem Dölek, *Ġaribu'l-Hadîs Edebiyatı ve Abdullatîf el-Baġdadî'nin 'el-Mücerred fi Ġarîbi'l-Hadîs' İsimli Eserinin Tahkiki ve Deġerlendirilmesi* (doktora tezi, 1996), Kayseri, s. 14-61.

<sup>70</sup> Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 115.

sebeb-i vürûd bilgisi bulunmaktadır.<sup>71</sup> Benzer durum İbn Kuteybe tarafından yazılan *Garîbü'l hadîs* adlı eser için de geçerlidir. Örneğin İbn Kuteybe eserinin başında, hadislerde kullanılan “vudu” kelimelerinin hangisinin namaz abdesti hangisinin ise el yıkamak anlamına geldiğiyle ilgili değerlendirmelerde bulunurken kelimenin kullanıldığı hadisin metin bütünlüğüne ve hangi bağlamda söylendiğine dikkat çekerek bu doğrultuda bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.<sup>72</sup>

#### 4. Şerhü'l-hadîs İlmi

Sebeb-i vürûd bilgilerinden istifade eden hadis ilimlerinden birisi de ilmü şerhi'l-hadîstir.<sup>73</sup> Bu ilmi, Taşköprizade (ö. 968/1561) “Resûlullah’ın hadislerdeki muradını Arap dilinin kaideleri ve şeriâtin usûlleri bakımından takat ölçüsünde araştıran ilim dalı”<sup>74</sup> şeklinde tarif etmiştir.<sup>75</sup> Bu alanda yazılan ilk eserlerden itibaren, hadis şârihleri gerek hadisin sıhhatini tesbit, gerekse Hz. Peygamber’in muradını öğrenmek amacıyla hemen her hadis ilminin birikiminden kendi yöntemleri içerisinde istifade ettikleri gibi<sup>76</sup> hadislerin söyleniş sebeplerinden de yararlanmışlardır. Nitekim ilk hadis şârihleri arasında sayılan Hattâbî’den (ö. 388/998) itibaren, çoğu şârih -şerhe mesnet teşkil eden rivâyetle birlikte zikredilsin ya da zikredilmesin- hadisleri anlamaya çalışırken sebeb-i vürûd bilgilerini dikkate almaya gayret göstermiştir. Bu durumu şerh

<sup>71</sup> Meselâ bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî, *Garîbü'l-hadîs*, Haydarabâd 1964, I, 33, 103-104, 111, 113, 114, 130, 163; II, 9, 33, 36-37, 39, 54, 55, 58, 149, 225-226, 232; III, 42, 150, 195.

<sup>72</sup> İbn Kuteybe, *Garîbü'l-hadîs* (nşr. Abdullah el-Cübûrî), Bağdad 1977, I, 153-157.

<sup>73</sup> Hicrî III. asırdan itibaren hadis şerhi alanında pek çok eser telif edilmiş olmasına rağmen hadis şerhinin bir ilim dalı olarak kabul edilmesi çok geç dönemlere rastlamaktadır (şerhlerin ilmî niteliği ile ilgili detaylı bilgi için bk. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, Ankara 2011, s. 267-276).

<sup>74</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, II, 341. O, tariftten sonra bu ilmin amacının ve faydasının herkes tarafından malum olduğunu ve bu alanda birçok eserin bulunduğunu belirtip bazı meşhur şerhlerin isimlerine yer verir.

<sup>75</sup> Şerhlere ihtiyaç duyulmasının gerekçeleri için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, İstanbul 1971, I, 37; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 2008, s. 184-185.

<sup>76</sup> Hadis şerhlerinin sadece diğer hadis ilimlerinden değil, tefsir ve fıkıh gibi farklı İslâmî ilimlerin verilerinden hatta tıp ve astronomi gibi fennî ilimlerin mâlumatından dahi istifade ettiğine dikkat çeken Türcan, Hadis Şerhlerinin tüm bu bilgileri kendi usûlü içerisinde kullanarak yeni bir tarz oluşturduğunu savunur (bk. *Şerh Geleneği*, s. 275-276) ki bizce de bu düşünce isabetlidir.



geleneğinde önemli bir yeri olan Hattâbî'nin eserlerinden örnekler üzerinde göstermek mümkündür.

Hattâbî'nin "ölünün arkasından ağlamak" konusunda yaptığı açıklamalar, rivâyetlerin vürûd sebepleriyle aktarılmasına verdiği önemi gösterir. O, İbn Ömer'in naklettiği "Ölen kişi, ailesinin onun için arkasından ağlamasından dolayı azap görür" rivâyeti ile Hz. Âişe'nin bu rivâyete itiraz ederek "Hz. Peygamber bunu Yahudi bir kimsenin kabrinden geçerken söyledi ve kabirdeki kişiyi kastederek 'Ailesi bunun için ağlıyor o ise azap görüyor'<sup>77</sup> buyurdu" rivâyetini karşılaştırırken Hz. Âişe'nin rivâyetinden yana kanaat belirtir. Çünkü Hattâbî'ye göre Hz. Âişe rivâyeti, sebeb-i vürûd bilgisine yer verdiği için daha açıktır/müfesserdir. Müfesser olan haber ise mücmel habere takdim edilir (الخبر المفسر أولى من المجمل).<sup>78</sup>

Hattâbî, sebeb-i vürûd bilgisinin hadisleri anlamadaki önemine "Yolculukta oruç tutmak sevap değildir" rivâyetini değerlendirirken de dikkat çeker. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber bir yolculuk esnasında oruç tutmasından dolayı bitkin düşüp başkalarına yük olan bir kişi hakkında "Yolculukta oruç tutmak sevap değildir"<sup>79</sup> buyurmuştur. Hattâbî, bu rivâyetin ardından şunları söylemektedir: "Bu söz bir sebeb üzerine söylenmiştir ve söz konusu kimsenin durumunda olanlar için geçerlidir. Hz. Peygamber burada sanki 'Yolcu bir kimse oruç tutması hâlinde bitkin düşecekse oruç tutması sevap değildir' demiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in Fetih yılında sefer esnasında kendisinin oruçlu olması da bunu gösterir."<sup>80</sup>

Görüldüğü gibi yukarıdaki örneklerde Hattâbî, sebeb-i vürûd bilgisinin önemine dikkat çekerek hadisleri bu bilgiler etrafında anlamaya çalışmıştır. Hattâbî, eserinde zaman zaman hadisin söyleniş sebebiyle ilgili bilgi bulunmaması durumunda hadisi anlamının güçlüğüne de dikkat çeker. Onun, zekât mallarından bir devenin Hz. Abbas'ın (ö. 32/653) yanında olduğuna dair rivâyet<sup>81</sup> için yaptığı şu değerlendirmelerde bu durum açıkça görülmektedir:

<sup>77</sup> Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 29.

<sup>78</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, I, 303.

<sup>79</sup> Ebû Dâvûd, "Savn", 43.

<sup>80</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, II, 124; Hattâbî'nin sebeb-i vürûd bilgisi kullanımı ile ilgili farklı bir örnek için bk. *a.g.e.*, III, 117.

<sup>81</sup> Ebû Dâvûd, "Zekât", 30.

Bu rivâyetin ne anlama geldiğini bilmiyorum. Fakat kesin olarak bildiğim şu ki Abbas'a zekât haramdır. Meşhur olan görüşe göre Hz. Peygamber söz konusu deveyi Abbas'a fey'den<sup>82</sup> Hz. Peygamber'in akrabaları için ayrılan pay içerisinde vermiştir. Eğer hadis sahihse bu konuda benzer bir rivâyet şöyledir: Hz. Peygamber, Abbas'tan daha önce fakirlere vermek için borç bir deve almış. Zekât malları geldiğinde ise bunu iade etmiştir.<sup>83</sup>

Hattâbî devamla söz konusu hadisin anlaşılmasına vesile olacak bazı rivâyetlere yer verip hadisin ilk bakışta anlaşılmamasının bu bilgilerin zikredilmemesinden kaynaklandığını ifade etmek için şöyle der: “*Bu hadisin râvisi ihtisarda bulunarak hadisin sebebini zikretmemiştir*”.<sup>84</sup>

Son örnekte görüldüğü gibi Hattâbî râvinin, rivâyetin arka planı hakkında bilgi vermemesini eleştirmiş ve hadisi doğru anlamak için rivâyetin gerçekleştiği ortama dair bazı bilgiler vermiştir. Çünkü söz konusu olayın gerekçesine yer verilmemesi Hâşimoğulları'nın zekât aldığı gibi bir anlayışa sebep olacaktır ki bu durum, konuyla ilgili diğer rivâyetlere<sup>85</sup> aykırıdır.<sup>86</sup>

Hattâbî'nin *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazdığı şerhde de sebeb-i vürûd bilgisinden yararlandığına ya da sebeb-i vürûd bilgisi verilmeyen hadisleri, sebeb-i vürûduna yer vererek doğru anlamaya çalıştığına dair bazı örnekler vardır.<sup>87</sup> Ancak Hattâbî'nin eserleri incelendiğinde ilk yazılan şerhlerde hadislerin söyleniş ortamıyla ilgili bilgilerin daha sonra yazılan şerhlere nazaran az yer tuttuğu görülmektedir. Özellikle İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî (ö.

<sup>82</sup> Fey: İslâm devletinin gayri müslim tebadan aldığı cizye, harac ve ticaret malları vergilerinin ortak adıdır (feyin taksimi ile ilgili bilgi için bk. Mustafa Fayda, “Fey”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 511-513).

<sup>83</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, II, 72.

<sup>84</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, II, 72.

<sup>85</sup> Konuyla ilgili bazı rivâyetler için bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, IV,50; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 200; VI, 8; Müslim, “Zekât”, 161; Ebû Dâvûd, “Harac”, 20, “Zekât”, 30; Nesâî, “Zekât” 95.

<sup>86</sup> Konuyla ilgili fikhî görüşler için bk. Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, II, 71; Serahsî, *Mebzûat*, III, 17.

<sup>87</sup> Meselâ bk. Hattâbî, *A'lamü'l-hadîs fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman), Mekke 1988, I, 119,166, 610, 683; III, 2070.

855/1451)<sup>88</sup> gibi müelliflerin şerhlerine bakıldığında sebeb-i vürûd bilgisinin daha fazla yer tuttuğu fark edilecektir. Aslında bu durum eserlerdeki muhteva genişlemesi ve hadislerin farklı tariklerini bir araya getirme gayreti ile de doğrudan ilgilidir.<sup>89</sup> Nitekim İbn Hacer'in şerhi, Hattâbî'nin şerhi ile kıyaslandığında eserin muhtevasının genişlemesiyle doğru orantılı olarak sebeb-i vürûd bilgilerinde de bir artış olduğu fark edilecektir.<sup>90</sup> Bu çerçevede İbn Hacer, başta ihtilâfî'l-hadîsle ilişkili olmak üzere,<sup>91</sup> birçok konuda sebeb-i vürûd bilgilerinden istifade etmiştir.<sup>92</sup>

Sonuç olarak şerhler, hem sebeb-i vürûd bilgilerine ulaşmak için hem de esbâb-ı vürûdî'l-hadîs ilminin fonksiyonunu uygulamalı göstermeleri nedeniyle oldukça önemlidir. Zira şerhlerde kimi zaman hadisi daha iyi anlamak, kimi zaman ihtilâfları ortadan kaldırmak, kimi zaman ise hadisin sıhhati ile ilgili bazı değerlendirmeler yapabilmek için sebeb-i vürûd bilgilerine yer verildiği görülmektedir. Ayrıca Hattâbî'nin eserlerinden nakledilen örneklerin ve değerlendirmelerin hadis usûlü eserlerinde esbâbü vürûdî'l-

<sup>88</sup> Aynî, eserindeki yöntemi hakkında bilgi veren birinci hadisin şerhinde sebeb-i vürûd bilgisi için ayrı bir başlık açarak bu bilgilerin önemine dikkat çekmiştir (bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, I, 61).

<sup>89</sup> Nevevî'nin (ö. 676/1277) Müslim'in *Sahîh*'ine yazdığı *Minhâc* adlı şerhinden sonra yazılan şerhleri "Zengin İçerikli Şerhler" olarak isimlendiren Zişan Türcan, bu dönemde yazılan eserlerin muhteva farklılıklarının gerekçeleri hakkında şunları söyler: "Zengin içerikli şerhlerde metin dışı bilgilere dayalı metin tahlili, ilk dönem şerhlerine göre daha fazla yapılmaktadır. Bu yöntemin, daha geç yazılmalarına rağmen zengin içerikli şerhlerde, önceki şerhlere göre daha yoğun olması, elde edilen bütün bilgileri nakletme arzusuyla yakından alakalıdır" (*Şerh Geleceği*, s. 226). Türcan'ın bu açıklamalarına ek olarak sebeb-i vürûd bilgilerindeki artışın rivâyetlerin farklı tarîklerine yer verme noktasındaki artan gayretler ve farklı kaynaklara ulaşılmasıyla da ilişkili olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Zira sebeb-i vürûd bilgisi her zaman metin dışı unsur olmayıp kimi zaman farklı bir tarîkin parçasıdır.

<sup>90</sup> Benzer bir kıyaslamayı hicrî VI. asrın başlarında yaşayan Begavî (ö. 516/1122) ile İbn Hacer arasında da yapabiliriz. Nitekim Begavî, *Şerhü's-sünne*'sinde sebeb-i vürûd bilgilerine çok az yer vermiştir (*Şerhü's-Sünne*'sinde sebeb-i vürûd bilgisini kullanımı için bk. Saffet Sancaklı, *Begavî ve Şerhü's-sünne'deki Şerh Metodu* (doktora tezi, 1996), UÜSBE, s. 194-195).

<sup>91</sup> Bazı örnekler için bk. Fethullah Yılmaz, *Fethu'l-Bârî'de İhtilâflı Hadislerin Değerlendirilmesi* (doktora tezi, 2013), MÜSBE, s. 123 vd.

<sup>92</sup> İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'de sebeb-i vürûd bilgisinden istifade ettiği bazı konular ve örnekleri için bk. Hasan b. Muhammed Abacı, *Esbâb-ı vürûdî'l-hadîs inde'l-Hafız İbn Hacer fi (Fethu'l-Bârî)*, (<http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?p=2210773>).

hadîsin bir ilim dalı olarak yer almasından çok daha önceki dönemlere teka-bül ettiği göz önünde bulundurulmalıdır.

### SONUÇ

Esbâbü vürûdi'l-hadîs ilmi hakkında açıklamada bulunan âlimler bu sahada IV./X. asırdan itibaren yazılmış bazı kitaplardan bahsetmektedirler. Her ne kadar bu durum tasnif döneminin sonunda ve hadis şerhleriyle aynı zamanda yazılan esbâbü vürûdi'l-hadîs eserlerinin varlığından haberdar etse de söz konusu eserlerin hiçbiri bugün elimizde mevcut değildir. Bu gün elimizdeki kaynaklar içerisinde esbâbü vürûdi'l-hadîs ilmini müstakil olarak inceleyen en eski eser ise hicrî VIII. asrın sonlarında telif edilmiştir. Öte yandan hadislerin söyleniş sebepleri hakkında bağımsız bir literatürün oluşması öncesinde, hadis ilminin farklı neveleri içerisinde sebep-i vürûd bilgilerinden istifade edilmesi bu bilgilerin erken dönemlerden itibaren İslâm âlimlerinin gündeminde olduğuna işaret etmektedir. Nitekim, bu çalışmada verilen örneklerde ve yapılan açıklamalarda görüldüğü üzere “muhtelifü'l-hadîs”, “nâsihu'l-hadîs” ve “garîbü'l-hadîs” alanında yazılan eserlerde ve tüm bu ilimlerden istifade ederek hadisleri anlamaya çalışan hadis şerhlerinde esbâbü vürûdi'l-hadîs ilminin ilgi alanına giren rivâyetler çokça kullanılmış ve bu bilgiler üzerine bazı sistemler kurulmuştur.

Bu çerçevede Muhtelifü'l-hadîs ilminin hadisler arasındaki ihtilafların çözümünde, Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh ilminin hangi hadîsin “nâsih” hangisinin “mensûh” olduğunun tesbitinde, Garîbü'l-hadîs ilminin hadislerde yer alan bazı kelimelerin Hz. Peygamber tarafından ne amaçla kullanıldığı-nın belirlenmesi aşamasında sebep-i vürûd bilgilerinden bîgâne kalmadıkları görülmüştür. Çalışmada ayrıca hadis ilimlerinin ulaştıkları bilgilerin pratik faydalarını göstermesi açısından önemli bir ilim dalı olan şerhlerde de sebep-i vürûd bilgisinin nasıl kullanıldığı hususunda bazı örnekler verilerek, bu bilgilerin şerhlerdeki kullanımının zamanla arttığı tesbit edilmiştir.

Sonuç olarak bu çalışmada verilen örnekler ve açıklamalarda da görüleceği üzere esbâbü vürûdi'l-hadîs bir ilim dalı olarak gündeme gelmeden önce de Müslüman âlimler hadislerin doğru anlaşılması için hadislerin söyleniş sebeplerine sıklıkla müracaat etmişlerdir. Dolayısıyla esbâbü vürûdi'l-hadîs ilminin müstakil olmasa da potansiyel olarak kendisinden evvel teşekkül eden birçok hadis ilminin içerisinde mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu durum -aynı zamanda- esbâbü vürûdi'l-hadîs ilminin

müstakil bir başlık altında incelenmesinin ve bağımsız literatürünün oluşunun gecikmesinin temel nedenlerinden biridir.

## KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk b. Hemmâm**, Ebû Bekir es-San'ânî, *el-Musannef* (nşr. Habîburrahmân el-A'zamî), Beyrut 1983.
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, (nşr. Muhammed Selim İbrahim Semâre vdğ.) Beyrut 1993.
- Âmidî**, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Kahire 1968.
- Aslan**, Mehmet Selim, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Tearuzu ve Tercih Kaideleri* (yüksek lisans tezi, 2006), Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE.
- Aynî**, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kâri şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed), Beyrut 2001.
- Bakar**, Mohd Daud, "Bağlam Teorisi (İhtilâfu'l-Haleyn) ve İslâm Hukuk Teorisinde İhtilâf Problemi" (trc. Yavuz Köktaş), *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sy. 3, s. 77-84.
- Buhârî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, (*el-Kütübü's-sitte* içerisinde) Riyad, 2000.
- el-Bulkînî**, Ömer b. Reslân, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-istilâh* (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire ty.
- Cirit**, Hasan, *Hadise Giriş-Tarihçe Literatür ve Seçme Hadisler*, İstanbul 2011.
- Çakan**, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l Hadis İlmi)*, İstanbul 2010.
- , *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 2008.
- Dölek**, Adem, *Ğarîbu'l-Hadîs Edebiyatı ve Abdullatîf el-Bağdadî'nin 'el-Mücerred fi Ğarîbi'l-Hadîs' İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi* (doktora tezi, 1996), Erciyes Üniversitesi SBE.
- Ebû Dâvûd** es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi, *es-Sünen*, (*el-Kütübü's-sitte* içerisinde) Riyad 2000.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm** el-Herevî el-Ezdî, *Garîbü'l-hadîs*, Haydarabad 1964.
- Erul**, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007.
- Esrem et-Tâî**, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hânî, *Nâsîhü'l-hadîs ve mensûhuhu* (nşr. Abdullah b. Hamd el-Mansûr), Riyâd 1999.
- Fayda**, Mustafa, "Fey", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 511-513.
- Genç**, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (doktora tezi, 2005), Selçuk Üniversitesi SBE.
- Görmez**, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 2000.
- Güler**, Zekeriya, *Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü, İLAM Araştırma Dergisi*, 1996, I, sy. 2, s. 113-132.

- Hâkim en-Nisâbüri**, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs ve kemiyyeti ecnâsîhi* (şerh ve nşr.: Ahmed b. Fâris es-Sellûm), Beyrut 2003.
- Hansu**, Hüseyin, "Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs", *DİA*, XXXXI, 33.
- Hasan b. Muhammed Abacı**, *Esbâb-ı vürûdi'l-hadîs inde'l-Hafız İbn Hacer fi (Fethu'l-Bârî)*, (<http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?p=2210773>).
- Hatîb el-Bağdâdî**, Ahmed b. Ali Ebû Bekr, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Haydarabâd 1938.
- Hattabî**, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-sünen*, Haleb 1933.  
, *A'lamü'l-hadîs fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman), Mekke 1988.
- İbn Dakîk el-İd**, Ebû'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Um-detü'l-ahkâm*, Kahire 1953.
- İbn Hacer**, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdulkadir Şeybe) yy. 2001.  
, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker* (nşr. Abdullah b. Dayfullah), yy. 2001.
- İbn Hamza**, Buhânüddîn İbrâhim b. Muhammed b. Kemâlidîn el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *el-Beyân ve't-ta'rîf fi esbâbi vürûdi'l-hadîsi's-şerîf*, Beyrut 2003.
- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Garîbü'l-hadîs* (nşr. Abdullah el-Cübûrî), Bağdad 1977.  
, *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs* (nşr. Muhammed Muhyiddîn el-Esfer), Beyrut 1999.  
, "Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs" *Hadis Müdâfaası* (çev. Hayri Kırbasoğlu), İstanbul ty.
- İbn Mâce**, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, (*el-Kütübü's-sitte* içerisinde), Riyad 2000.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî**, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstılâh* (nşr. Âişe Abdurrahmân), Kahire, ty.
- İbnü'l-İmâd**, Ebû'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezeratü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (nşr. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut), Beyrut 1986
- İzmirli**, İsmail Hakki, *İlm-i Hilâf* (nşr. Sırrı Fuat Ateş), İstanbul 2010.
- Kâdî İyâz** b. Mûsâ el-Yahsûbî, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'* (nşr. Seyyid Ahmed Abbâs Sakr), Kahire 1970.
- Kandemir**, M. Yaşar, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 121-124.
- Kara**, Ömer, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vâkıa İlişkisi*, İstanbul 2009.
- Karadâvî**, Yusuf, *Sünnet Araştırmalarına Giriş-Sünneti Anlamada Yöntem Sünnetin Teşriî Değeri-* (trc. Bünyamin Erul), İstanbul 2009.
- Kâtip Çelebi**, *Keşfu'z-zunûn*, İstanbul 1971.
- Koca**, Ferhat, "İbnü'l-Hanbelî, Nâsihuddin" *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 67.
- Koçkuzu**, Ali Osman, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*, İstanbul 1985.
- Köksal**, A. Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul 2008.
- Köktaş**, Yavuz, "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmî: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış", *Usûl*, 2005/2, sy. 4, s. 131-156.  
, "Fethu'l-Bârî ile Umdetu'l-Kârî'nin Mukayesesi Çerçevesinde İhtilâfu'l-Hadîs ve Anlamın Keşfi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2000, II, sy. 3, s. 13-27.

- Muhammed** Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, Beyrut 1996.
- Müslim**, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri, *el-Müsnedü's-sahîh (el-Kütübü's-sitte içerisinde)*, Riyad 2000.
- Nureddin** Itr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, Dımaşk 1979.
- Özşenel**, Mehmet, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadis", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı: 15, s. 55-68.
- Râmhürmüzî**, Hasan b. Abdurrahmân, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâi*. (nşr. Muhammed Accâc Hatîb), Beyrut 1971.
- Sancaklı**, Saffet, *Begavî ve Şerhü's-sünne'deki Şerh Metodu* (doktora tezi, 1996), UÜSBE.
- Serahsî**, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, , *Mebûsât -1000 Yıllık İslâm Fıkıhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler-* (ed. Mustafa Cevat Akşit), İstanbul 2008.
- Sıddık Hasan Han**, *Ebcedü'l-ulûm* (nşr. Abdülcebbar Zekkâr), Beyrut 1978.
- Subhi Salih**, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* (trc. Yaşar Kandemir), İstanbul 2012.
- Sûseveh**, Abdülmecid Muhammed İsmail, *Menhecü't-tevfik ve't-tercih beyne muhtelifi'l-hadîs ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Demmâm 1997.
- Süyûtî**, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *Esbâbü vürûdi'l-hadîs ev el-Lüma' fi esbâbi'l-hadîs* (nşr. Yahyâ İsmâil), Beyrut 1984.  
, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî* (nşr. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed), Beyrut 1996.
- Şâfiî**, Muhammed b. İdris, *İhtilâfü'l-hadîs (el-Üm, X. Cilt)*, (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Mansûre 2001.  
*er-Risâle*, (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir) Kahire 1938.
- Şevkânî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Beyrut, t.y.
- Taşköprizade** Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzuâti'l-ulûm*, Beyrut, 1985.
- Türcan**, Zişan *Hadis Şerh Geleneği*, Ankara 2011.
- Uğur**, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- Yılmaz**, Fethullah, *Fethu'l-Bârî'de İhtilâflı Hadislerin Değerlendirilmesi* (doktora tezi, 2013), MÜSBE.
- Yücel**, Ahmet "Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi (Rivâyet Dönemi/İlk Üç Asır)", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 18-19 Ocak 2014*, İstanbul 2014, s. 205-275.  
, *Hadis Usûlü*, İstanbul 2011.
- Zerkeşî**, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *Hiz. Aişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler* (trc. Bünyamin Erul), Ankara 2002.  
, *en-Nüket alâ mukaddimeti İbni's-Salâh* (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bela Feric), Riyad 1998.





## İbn Dakîki'l-İd'e Göre Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Siyâkın Rolü\*

Selahattin YILDIRIM\*\*

### Özet

Hadislerin içerdiği hükümleri ortaya çıkarmak, ifâde ettiği mânâyı doğru anlamak en az onların tespiti kadar önemlidir. Bu nedenle hadis şârihleri hadisleri doğru anlamak ve yorumlamak için uğraş vermişler ve bunu sağlamak için birtakım yöntemlere başvurmuşlardır. Bu yöntemlerden biri de siyâktir. Siyâk kelimesi, önceleri sözün dışındaki birtakım maddî şeylerin sevk edilmesi anlamında kullanırken daha sonraları bir anlam genişlemesine uğrayarak sözün sevk edilişi için kullanılmıştır. Siyâkı hadislerin doğru anlaşılmasında bir kural ve yöntem olarak kullanan hadis şârihlerinden biri de İbn Dakîki'l-İd'dir. İbn Dakîki'l-İd, siyâkın hadislerin doğru anlaşılması noktasındaki önemine işâret eder ve siyâkın mânâyı delâletinin şüphe götürmeyecek derecede açık olduğunu belirtir. Fakat o da kendisinden önceki âlimler gibi siyâk için bir tanımlamada bulunmaz. Siyâkın üç temel işlevinin olduğunu vurgular. Bunları mütekellimin maksadını belirlemek, mücmel olan ifâdeleri açıklamak ve birden fazla anlama muhtemel olan lafızların hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek olarak belirtir. İbn Dakîki'l-İd, siyâktan hâl karînesini (metin dışı bağlam) değil, kelâmın tertip ve düzenini, iç bütünlüğünü, öncesi ve sonrasıyla olan ilişkisi yani "metin içi bağlamı" kasteder. Öte yandan siyâk ile sebep-i vurûdu birbirinden ayırır. Hadis metninin içinde bulunan vurûd sebebini siyâk olarak görürken başka bir rivâyet ile gelen sebebe ise sebabü'l-hadis (sebeb-i vurûd) der.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Dakîki'l-İd, Hadis, Siyâk, Sebeb-i vurûd, Yorum.

### The Role of the Context in Understanding Hadith According to Ibn Daqiq al-Eid

#### Abstract

To reveal the clauses contained in the hadiths and to understand the meaning expressed by them is at least as important as their determination. For this reason, hadith scholars have endeavored to understand and interpret the hadiths correctly and have resorted to some methods to do so. One of these methods is context. The term context (siyak) is used to refer to some material things other than

\* Bu makale, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı'nda hazırladığımız doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

statement, later on, it was used to refer to the expansion of a meaning. One of the hadith interpreters who used it (siyâk) as a rule and method in the correct understanding of the hadiths is Ibn Daqiq al-Eid. Ibn Daqiq al-Eid, indicates the importance of context in the point of correct understanding of the hadiths and also indicates that it is very clear that the context refers to the description of events without any doubt. But he does not have a definition for the context like his previous scholars. He emphasized that there are three basic functions of the contextual system. He refers to these as, determining the aim of speaker, explaining close expressions, and identifying in what sense words that are likely to mean more than one thing are used. Ibn Daqiq al-Eid, refers not to the context out of the text but to the arrangement and the order of the theology, and to the inner unity, the relation with its before and after that means "the context within the text". On the other hand, he disconnect the context and *sebeb-i vurûd* from each other. Hadith sees the cause of the *vurûd* in hadith texts as context, whereas the reason which comes in another narration is *sebebü'l-hadis* (*sebeb-i vurûd*).

**Key words:** Ibn Daqiq al-Eid, Hadith, Comment, Siyâk, Sebeb-i vurûd.

## 1. Giriş

İslâm âlimleri hadisleri doğru anlamak ve yorumlamak için çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır. Bunların başında hadis-âyet, hadis-sünnet bütünlüğünü dikkate almak, aynı hadisin farklı tariklerini bir araya getirmek, hadislerin *vurûd* sebebini ve *siyâk*ını bilmek gelmektedir.<sup>1</sup> Türkçede bağlam olarak tercüme edilen *siyâk* kavramı her ne kadar daha çok Kur'an'ın sağlıklı anlaşılması ve tefsir edilmesinde kullanılsa da aslında her türlü metni ve eylemi de ilgilendirmektedir. Kur'an âyetlerinin bir bağlamı olduğu gibi Nebvî hadislerin de bir bağlamı vardır ve bu metinler bağlamları dikkate alındığında ancak tam ve eksiksiz olarak anlaşılabilirler. Bir hadisin hangi bağlamda söylendiği, *siyâk*ının ne olduğu bilinmeden doğru anlaşılması neredeyse imkânsızdır. Çünkü anlama faaliyeti parçadan bütüne doğru gerçekleşmektedir. Nasıl ki bir kelimeyi anlamak için onu oluşturan harfleri, bir cümleyi kavramak için onu meydana getiren kelimeleri bilmek gerekiyorsa bir hadisi anlamak için de onu oluşturan bütünü bilmek gerekir. Şayet hadis metninin içindeki bir cümle veya bir ifâde öncesi ve sonrasından, yani *siyâk*ından/bağlamından kopartılarak çekip alınırsa *murâd-ı Nebî* anlaşılmayacak veya tam tersi bir durum ortaya çıkacaktır.<sup>2</sup> *Siyâk* kavramının söz konusu edilen işlevselliğinin de etkisiyle bu makalede öncelikle *siyâk* hakkında

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, Selahattin, *İbn Dakîki'l-İd ve Ahkâm Hadislerini Şerh Etmedeki Metodu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2016, s. 213-225.

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bkz. Agitoğlu, Nurullah, "Hadiste Bağlam -Bağlamın Anlam Alanı, Çeşitleri ve Önemi-", *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: XVIII, sayı: 1, s. 105-132, 109; Agitoğlu, "Hadiste Bağlam İnşası", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, cilt: VI, sayı: 5, s. 127-145, s. 130; Uzundağ, M. Sait, "Kastallani ve Şerh Metodu Üzerine", *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: XVI, sayı: 2, s. 277-305.

genel bilgiler verilecek, ardından “siyâk”ın hadislerle ilişkilendirilmesinde önemli bir rolü olduğu kabul edilen<sup>3</sup> İbn Dakîki'l-Îd'in düşüncelerine yer verilecektir.

## 2. Siyâk Kavramının Anlamı ve İbn Dakîki'l-Îd Öncesinde Kullanımı

İbn Dakîki'l-Îd'in siyâk ile ilgili görüşlerine geçmeden önce bu kavramın gelişim aşamasına kısaca bir göz atmakta yarar vardır. Sözlükte göndermek, sürmek, sevk etmek ve takip etmek gibi anlamlara gelen siyâk kelimesi bir masdar olup fiil kalıbı, سَاقٌ يَسُوقُ سَوْقًا وَسِيَاقٌ şeklindedir.<sup>4</sup> Sözlüklerde siyâk kelimesinin tüm kullanımlarında “sürme, sevk ve takip etme” gibi anlamlar yer alırken; “sözün sevk edilişi veya dizilişi” anlamı yer almamaktadır. Fakat Zemahşerî (ö. 538/1144), siyâkın daha sonraları mecâzen sözün söylenişi, terkihi ve dizilişi anlamında kullanıldığını söyler. Buna örnek olarak da (هو) (يسوقُ الحديثَ أَحْسَنَ سِيَاقٍ) “O, sözü çok güzel sunandır/sevk edendir.” gibi ifâdeleri zikreder.<sup>5</sup> Böylece önceleri sözün dışındaki birtakım maddî şeylerin sevk

<sup>3</sup> İbn Dakîki'l-Îd'in siyâk anlayışı ile ilgili bir çalışma için bkz. Güman, Osman, “Siyâk Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîki'l-Îd Örneği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2013, Sayı, 21.

<sup>4</sup> Siyâk kelimesi aslı itibarıyla “سواق” iken kural gereği “و” harfi “ي” harfine dönüşmüştür. Kadına mehrini verdi anlamında (ساقٌ مَهْرَهَا), can çekişen ve son nefesini veren kişi için (فَلَانٌ يَسُوقُ نَفْسَهُ) ve (فَلَانٌ فِي السِّيَاقِ), rüzgâr tarafından sürüklenen buluta (سَيْقٌ), develerin bir düzen içinde yürütmesine (تَسْوَقَتِ الْإِبِلُ), bir kişinin deve ve koyun türünden hayvanları ardı ardına bir yere sevk etmesine (سَاقٌ الْمَاشِيَّةِ) ve bir kadının peş peşe üç erkek çocuk dünyaya getirmesine (وَلَدَتْ فَلَانَةَ ثَلَاثَةَ بَنِينَ عَلَى سَاقٍ وَاحِدٍ) denilmektedir. Yine insanların toplandığı ve malların sevk edilip satışı sunulduğu pazarlara (سَوْقٌ) denilirken insanın bir yere gitmesini sağladığı için olsa gerek baldıra da (سَاقٌ) denilmiştir. (Cevherî, Ebü'n-Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Kahire, 1982, IV, 1499; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-sâdir, Beyrut 1990, X, 166-171; el-Ezherî, Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed el-Ebherî, *Tehzîbu'l-luğa*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001, IX, 183-185; İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn, Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîsi ve'l-eser*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut, 1979, II, 424; Ekin, Yunus, “Siyâk Kavramının Semantik Analizi”, *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt 15, sayı 1, s. 95).

<sup>5</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-belâga*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1998, I, 484; Ekin, “Siyâk Kavramı”, s. 97.

edilmesi anlamında kullanılan siyâk kavramı, daha sonraları anlam genişlemesine uğrayarak mecâzen sözün sevk edilişi için de kullanılmaya başlanmıştır.

Klasik dönem eserlerinde siyâk kavramı için herhangi bir tanım yer almamaktadır. Fakat birçok müellif, bu kavramı, sözün gelişi, ifâde şekli, üslup, tarz ve anlatım biçimi gibi anlamlarda kullanmış, kelâmın anlamını ve maksadını belirlemede önemli unsurlardan biri olarak görmüştür. Nassların anlaşılması ve doğru yorumlanmasında siyâka başvurmanın önemi üzerinde durulmuş ve bu noktadaki rolüne işâret edilmiştir.<sup>6</sup> Usûlü'l-fıkıh ve fıkıh eserlerine bakıldığında siyâk kavramı ile ilgili “siyâku'l-keîâm”, “siyâku'n-nazm”, “istâka'l-keîâm”, “mâ kâne'l-keîâmu mesûkan li-eclih”, “mâ evcebehu nefsu'l-keîâm ve siyâkuh”, “mâ kâne's-siyâku min eclih” ve “en-nekra fî siyâki's-şart” gibi kavramların sıklıkla kullanıldığı görülür.<sup>7</sup> Bu kavramlar, incelemeye tâbi tutulduğunda siyâkın, siyâku'l-makâl ve siyâku'l-makâm olmak üzere iki kısımda ele alındığı görülür.

Arapça kaynaklarda siyâku'n-nazm, es-siyâku'l-lafzî ve es-siyâku'l-lugavî tabirleriyle de ifâde edilen “siyâku'l-makâl”, Türkçe'de dizgisel ve söz içi bağlam şeklinde karşılık bulmuş ve sözün sevkinin önünde veya sonrasında (sibâk ve lihâk) yer alan lafzî bir karîne olarak tarif edilmiştir.<sup>8</sup> Durum ve dış bağlam şeklinde çevrilen siyâku'l-makâm ise karînetu'l-hâl ve muktezâ-i hâl'a tekâbü'l etmekte olup onunla metni çevreleyen söz dışı öğeler kastedilmektedir.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> el-Mutayrî, Abdurrahman, *es-Siyâku'l-Kur'anî ve eseruhû fi't-tefsir*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ümmü'l-kurâ Üniv. Mekke, 2008, s. 64, 82.

<sup>7</sup> Bkz. Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1997, II, I, 205; Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemseddin, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1993, I, 130; Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, ts. III, 3, 67, 69, IV, 61.

<sup>8</sup> el-Mutayrî, *es-Siyâku'l-Kur'anî*, s. 65; Temizer, Aydın, *Kur'an Tefsirinde Karîne*, Pasifik Ofset, İstanbul, 2014, s. 103-104.

<sup>9</sup> Bkz. Temizer, *Kur'an Tefsirinde Karîne*, s. 133. Bir sözün dış bağlamı söz konusu olduğunda dört temel faktörden söz edilebilir. Bunlar, sözün yapısı, bu sözün sâhibi olan mütekellim, söze muhatap olan kişiler ve sözün sarf edildiği ortamdır. Bazı araştırmacılar bu ikinci kısmın siyâk olarak adlandırmasına karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre siyâk terimi sadece dizgisel bağlamı ifâde etmekte olup söz dışı (makâm) öğeleri ifâde etmez. Bu görüşte olanlar söz dışı faktörler için makâm veya hâl karînesi kavramını

Sözün anlamını ve ondan neyin kastedildiğini belirleyen ve nassların doğru anlaşılmasını sağlamada önemli bir yorum yöntemi olarak kabul edilen siyâk kavramını ilk kullanan âlimin İmâm Şâfiî (ö. 204/819) olduğu ifade edilmektedir. İmâm Şâfiî, siyâkı “kelimelerin dizilişi ve sıralanışı, sözde bulunan bir karîne” anlamında “siyâku'l-makâl” (dizgisel bağlam) şeklinde kullanmaktadır.<sup>10</sup> Şâfiî'nin bu konudaki açıklamaları şu şekildedir: “Yüce Allah, kitâbında Araplara, dilleriyle ve anlamlarını bildikleri sözlerle hitâp etmiştir. Onlar, dillerindeki anlam genişliğinin (mecâz, terâduf, muşâreke vs.) farkındalardı. Arap dilinin bu yapısal özelliğinden dolayı bazen âmm ve zâhir olan bir lafız ile yine âmm ve zâhir olan bir anlam kastedilir. Bu anlamın anlaşılması için sözün başı yeterli olur ve sonrasına (siyâk) ihtiyaç kalmaz. Bazen âmm ve zâhir olan bir lafız ile umûm murâd olurken aynı zamanda o âmm lafzın tahsîs edilmiş olması mümkündür ve tahsîs edilmiş olması da sözün bir bölümünden anlaşılır. Bazen âmm ve zâhir olan bir lafızdan hâs (özel) bir mânâ kastedilir. Bazen de zâhir olan bir lafzın siyâkından zâhir olan o anlam dışında başka bir şeyin kastedildiği de bilinir. Bunlarla ilgili bilgi cümlenin başında, ortasında veya sonunda yer alır.”<sup>11</sup> Şâfiî'nin özellikle bu son ifâdeleri onun siyâkı tamamen “söz içi bağlam” olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır.

İmâm Şâfiî siyâkın söz içi bağlam olduğunu şu sözleriyle izâh etmeye devam eder: “Arap bazen bir söze başlar ve bu sözün baş tarafı, sonunu açıklar. Bazen de bir söze başlar ve bu sözün sonu baş kısmını açıklar. Yine bir şeyi işâret ile bildirdiği gibi bir sözü söyler ve onu lafız ile açıklamaz, bunun yerine mânâ ile bildirir.”<sup>12</sup> Bazı araştırmacılar İmâm Şâfiî'nin bu son açıklamasından yola çıkarak onun siyâkı, durum bağlamı (karînetu'l-hâl) olarak da gördüğünü iddia etmektedir.<sup>13</sup> Fakat onun siyâk için vermiş olduğu örneklerle bakıldığında bu tespitin doğru olmadığı görülür. Çünkü o, siyâk için bir başlık atmış ve örnek olarak “Onlara, deniz kıyısındaki köyün durumunu

---

kullanmaktadırlar. (Bkz. el-Mutayrî, *es-Siyâku'l-Kur'anî*, s. 64; Temizer, *Kur'an Tefsirinde Karîne*, s. 89, 137).

<sup>10</sup> Bkz. Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, el-Kuraşî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1940, I, 62; el-Mutayrî, *es-Siyâku'l-Kur'anî*, s. 67; Ekin, “Siyâk Kavramı”, s. 98.

<sup>11</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, I, 52.

<sup>12</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, I, 52.

<sup>13</sup> Ekin, “Siyâk Kavramı”, s. 99; Güman, “Siyâk”, s. 31.

sor..."<sup>14</sup> âyetindeki köyden (القرية) kastın orada yaşayan halk olduğunu ifâde etmekte ve bunun, siyâktan anlaşıldığını söylemektedir. Gerekçe olarak da âyetin devamında yer alan "*Hani onlar cumartesi günleri haddi aşıyorlardı.*" cümlesini göstermektedir. Çünkü köy için haddi aşmak söz konusu değildir.<sup>15</sup> Bu örneğe baktığımızda Şâfiî'nin siyâkı hâl karînesi olarak değil, bilakis "dizgisel bağlam" olarak kabul ettiğini görürüz. Çünkü burada âyetin devamında yer alan ifâdelerini hâl karînesi olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir.

Hanefî usûl bilginleri Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039)<sup>16</sup> ve Serahsî (ö. 483/1090)<sup>17</sup> de siyâkı İmâm Şâfiî gibi "dizgisel bağlam" anlamında kullanmışlardır.<sup>18</sup> Buna mukabil Cüveynî (ö. 478/1085),<sup>19</sup> Gazâlî (ö. 505/1111)<sup>20</sup> ve Âmidî (ö. 631/1233)<sup>21</sup> gibi Şâfiî fakihlerin eserlerinde siyâka birtakım atflar yer almakta ve onların siyâkı "hâl karînesi" anlamında kullandıklarına dair işaretlerin bulunduğu iddia edilmektedir.<sup>22</sup>

Siyâkı ayrı bir başlık altında incelemeye tâbi tutan önemli bir âlim İbn Dakîkî'l-İd'in hocası İzz b. Abdüsselâm'dır (ö. 660/1261). O, siyâk için müstakil bir başlık açmış ve siyâkın mücmel olan ifâdelerin beyânına, bir sözcükten anlaşılan birkaç mânâdan birinin tercih edilmesine ve anlamı açık olanların ise pekiştirilmesine yardımcı olacağını belirtmektedir. Daha sonra övgü siyâkında vârit olan bütün niteliklerin övmek, yergi siyâkında gelen bütün sıfatların da yermeği ifâde ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla vaz'ı itibariyle övmek için olan bir sıfatın, yergi siyâkında zikredilirse yermek ve dalga geç-

<sup>14</sup> A'râf, 7/163.

<sup>15</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, I, 62.

<sup>16</sup> Debûsî, Ebû Zeyd, Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu'l-edille*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2001, s. 130.

<sup>17</sup> Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 190-192.

<sup>18</sup> Bkz. Güman, "Siyâk", s. 32, 33.

<sup>19</sup> Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 205.

<sup>20</sup> Bkz. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1993, s. 264.

<sup>21</sup> Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, III, 3, 67, 69.

<sup>22</sup> Bkz. Güman, "Siyâk Kuralı", s. 33.

mek anlamına geldiğini, bunun da kullanım örfü ile gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>23</sup> Aynı zamanda yüce Allah'ın sıfatlarının, bulunduğu cümlenin siyâkına göre anlam kazanacağını ileri sürmektedir.<sup>24</sup> Buna göre İzz b. Abdüsselâm siyâk kavramını dizgisel bağlam mânâsında kullanmaktadır. Bu husus siyâkın mahiyeti ile ilgili verdiği örneklerden anlaşılmalıdır.<sup>25</sup> Böylece İzz b. Abdüsselâm da İmâm Şâfiî ve diğer bazı usûl âlimleri gibi siyâkı hâl karînesi anlamında kullanmamaktadır.<sup>26</sup>

### 3. İbn Dakîki'l-Îd'e Göre Siyâkın Mâhiyeti ve Önemi

İbn Dakîki'l-Îd'den önce hocası İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1261) dâhil olmak üzere siyâka dikkat çekenler, nassların yorumunda önemine işâret edenler onu daha ziyâde Kur'an merkezli çalışmalarda ele almış ve âyetlerin tefsirinde kullanmışlardır. Siyâk için verilen örnekler bakıldığında bunlar arasında hadislerin pek fazla yer almadığı görülür.<sup>27</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadislerin doğru anlaşılmasında siyâkın önemine işâret eden ve onu bu meydana bir yöntem olarak kullanan ilk şârih İbn Dakîki'l-Îd'dir. Fakat İbn Dakîki'l-Îd de kendisinden önceki âlimler gibi eserlerinde sıklıkla kullanmasına rağmen siyâkın mâhiyeti ile ilgili net bir bilgi vermemiş ve bir tanımlamada bulunmamıştır.

İbn Dakîki'l-Îd, siyâk ile ilgili olarak herhangi bir tanımlamada bulunmasa da birçok yerde önemine ve gördüğü işleve dikkat çekmektedir. Ona

<sup>23</sup> İzz b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed, *el-İmâm fi beyâni edilleti'l-ahkâm*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987, 159; Güman, "Siyâk", s. 35.

<sup>24</sup> İzz b. Abdüsselâm, *el-İmâm*, s. 159.

<sup>25</sup> Bkz. İzz b. Abdüsselâm, *el-İmâm*, s. 160.

<sup>26</sup> Farklı bir yaklaşım için bkz. Güman, "Siyâk Kavramı", s. 36. Güman'ın iddiasına göre İzz b. Abdüsselâm daha önceleri genellikle lafzî karînelere için kullanılan siyâk kavramının içeriğine hâl karînelerini de dâhil etmiştir. İbn Dakîki'l-Îd de hocasının yolundan giderek siyâk terimini hâl karînesini (metin dışı bağlam) içine alacak bir genişlikte kullanmıştır. Öte yandan *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü* adıyla bir kitap çalışması olan Mustafa Ünver, bağlam terimini siyâk terimine karşılık kullanırken *Hadis ve Bağlam* kitabında Nurullah Agitoğlu bu yaklaşımın isabetli olmadığını, bağlamın siyâk ve sibâkı da içine alan geniş bir kavram olduğunu iddia etmektedir (Bkz. Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, Sidre Yay., Ankara 1996, s. 79-80; Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, Kitâbî Yayınları, İstanbul, 2015, s. 158).

<sup>27</sup> Bazı örnekler için bkz. İzz b. Abdüsselâm, *el-İmâm*, s. 159, 160.

göre siyâk ve nass, tıpkı bir paranın iki yüzü gibi birbirinden ayrılmaz ikilidir. Çünkü siyâk, nasların muhtevâ analizinde âdetâ bir anahtar vazifesi görmekte, onların doğru anlaşılıp isâbetli bir şekilde değerlendirmesini sağlayan unsurların başında gelmektedir. İbn Dakîki'l-Îd, siyâkın önemi ile ilgili olarak şunları kaydetmektedir: “Siyâk, konuşanın sözünden ne kastettiğini bildirir. Mücmel olanı açıklar ve ihtimâlli ifâdelerin hangi anlamda kullanıldığını tayin eder.” (السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه).<sup>28</sup> O, burada özellikle siyâkın üç işlevine değinmiştir. Bunlar mütekellimin maksadını belirlemek, mücmel olan ifâdeleri açıklamak ve birden fazla anlama muhtemel olan lafızların hangi anlamda kullanıldığını tespit etmektir.<sup>29</sup> İbn Dakîki'l-Îd, siyâkın bu üç özelliğini muhtelif eserlerinde birçok yerde tekrarlayarak onun fıkıh usûlünde önemli bir kural olduğunu söylemektedir.<sup>30</sup> Bundan dolayı da ilim talebesine nassların doğru anlaşılmasında siyâk kuralını her zaman göz önünde bulundurmasını, zira birçok yerde ondan istifâde edebileceğini öğütlemektedir.<sup>31</sup> İbn Dakîki'l-Îd, önemine rağmen kendisinden önceki âlimlerin -bir iki istisna haricinde- bu kurala yeterince önem vermediğinden, onu örnekler üzerinde uygulamadıklarından ve ayrıntılı olarak ele almadıklarından da yakınmaktadır.<sup>32</sup>

İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâkın mânâyâ delâleti şüphe götürmeyecek derecede açıktır.<sup>33</sup> O, âmm lafzın delâletini açıklarken bu hususa değinmektedir. Buna göre âmm bir lafız, delâlet açısından üç kısma ayrılır. Birincisi, kendisinden umûm anlamı kastedilmediği açık olan âmm lafızlar. İkincisi, bir sebebe binâen değil, bilakis genel bir kuralı vazetmek üzere söylenen ve kendisinden umûm kastedildiği açık olanlar. Üçüncüsü ise umûmun kastedilip edilmediğine dâir bir karînenin bulunmadığı âmm lafızlar. İbn Dakîki'l-Îd, birinci kısım ile ilgili olarak bir kısım müteahhir usûlcülerin bazı örneklerde âmm lafızdan umûm kastedilmediğine dâir delil talep ettiklerini söyler.

<sup>28</sup> Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2009, s. 558, 831; İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdisi'l-ahkâm* (thk. Abdülaziz b. Muhammed es-Saîd), Dâr atlas, Riyad, 1997, V, 13.

<sup>29</sup> İbn Dakîki'l-Îd, bazı yerlerde siyâkın bir başka işlevini daha zikreder. O da açık olan hususları pekiştirmektir. Bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, I, 126.

<sup>30</sup> Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 831; *Şerhu'l-İlmâm* I, 126, II, 110, 537, III, 318,

<sup>31</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

<sup>32</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 831, 894.

<sup>33</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 998.



Sonra da bunun doğru olmadığını, çünkü âmm lafızdan umûmun kastedilmediği bilgisi sözün siyâkından anlaşıldığını, siyâkın delâletine de delil ikâme edilemeyeceğini belirtir.<sup>34</sup> İbn Dakîki'l-Îd, bu tespitlerin devamında ise şunları kaydeder: “Şayet bir sözden hangi anlamın kastedildiği (المقصود بالكلام) anlaşılırsa o sözden bu anlamın anlaşıldığına dâir delil talep edildiğinde onu getirmek zor olur. Dolayısıyla bu konuda araştırmacı (الناظر) anladığına, cedelci (المناطر) ise insâf ve inancına mürâcaât eder.”<sup>35</sup>

İbn Dakîki'l-Îd'e göre cedelci (مناطر) kişi, siyâkın varlığına itirazda bulunsa ve bu hususta onu ikna etmek zor olsa da siyâk sağlam bir kural olup araştırmacıya pekçok konuda fayda sağlamaktadır.<sup>36</sup> O, siyâkın işlevini zikrettiği başka bir yerde onun önemli ve büyük bir fıkıh usûlü kuralı olduğunu da belirtir.<sup>37</sup> Bazı müteahhir ulemâ dışında kimsenin siyâka yeterince önem vermediğini, siyâkın tartışmacı/inatçı bir kişi için her ne kadar kapalı olarak görünse de araştırmacı için kesin/vazgeçilmez bir kâide olduğunu ifâde eder.<sup>38</sup> Aynı zamanda kelâmdan neyin kastedildiğini anlamının derin tahliller (النظر) için önemli olduğunu söyler.<sup>39</sup>

Öte yandan özellikle *İhkâmu'l-ahkâm*'da siyâk kavramının geçtiği yerlere bakıldığında İbn Dakîki'l-Îd'in onu “karîne”, “el-maksûdu bi'l-keîâm” ve “murâdu'l-mütekelîm” ifâdeleri ile birlikte zikrettiği görülmektedir. Bu çerçevede birçok yerde “es-siyâk ve'l-karâin”<sup>40</sup> diyerek karîne kelimesini çoğul formatıyla siyâk üzerine atfedip siyâk ve karînelerin mütekelîmin murâdına delâlet ettiği tespitinde bulunmaktadır. Bazen “es-siyâk ve'l-maksûdu mine'l-keîâm”<sup>41</sup> şeklinde bir terkîb oluştururken bazen de siyâk yerine onun sonucu olan “fehmu makâsidi'l-keîâm”<sup>42</sup> tabirini kullanmakta bir yerde de “es-siyâku'l-lafzî” terkibini zikretmektedir.<sup>43</sup>

<sup>34</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516-517.

<sup>35</sup> Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516-517; Güman, “Siyâk”, s. 38.

<sup>36</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 984.

<sup>37</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 831.

<sup>38</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 831.

<sup>39</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 894.

<sup>40</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

<sup>41</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 53.

<sup>42</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 894.

<sup>43</sup> Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, II, 537.

Bu kullanımlara bakıldığında İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk ve diğer karînelerin mütekelimin murâdını ve kelâmdan neyin kastedildiğini tayin eden önemli iki etken oldukları ortaya çıkar. Konuyla ilgili açıklamalarından hareketle ona göre siyâk ve karînelerin aynı işlevi gördüğünü söylemek pekâlâ mümkündür. Fakat bu iki kavramın benzer işlev görmesinden hareketle söz konusu atıfların atfı tefsîr olduğunu iddia ederek İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk ve karîne kavramlarının birbirinin murâdını olduğunu savunmak isâbetli değildir.<sup>44</sup> Çünkü İbn Dakîki'l-Îd, siyâk ve karîneleri birbirine atfederken aynı zamanda sebep-i nüzul ve karîneleri de birbiri üzerine atfetmektedir.<sup>45</sup> Sebeb-i nüzûl ve karîneler nasıl ki birbirine mürâdif iki kavram değil ise siyâk ve karîne de aynı şey değildir. Bilakis karîne daha genel olup siyâkı, sebep-i nüzûlü, sebep-i vurûdü, hâl karînesini ve diğer birtakım delilleri içine alan genel bir kavramdır. Bundan dolayı bize göre söz konusu atıflar aslı üzerine olup mugâyeret ifâde etmekte ve hâssın âmm üzerine atfı, hâssın önemini belirtmek için olduğu gibi hâssın önde gelip âmm lafzın onun üzerine atfı da aynı şekildedir.<sup>46</sup> Çünkü Araplar önemli olan sözcüğü önde getirirler.<sup>47</sup> Öte yandan İbn Dakîki'l-Îd'in karîne kavramını birçok yerde çoğul formatıyla zikretmesi<sup>48</sup> bu iddiamızı destekler mâhiyettir.<sup>49</sup>

Karîne ve siyâk kelimesi arasındaki ilişki hakkında yaptığımız bu açıklamalardan sonra İbn Dakîki'l-Îd'in siyâk kavramı ile neyi kastettiğinin de tespit edilmesi gerekmektedir. Zira İbn Dakîki'l-Îd'in söz konusu kavrama yüklediği anlam günümüzde de değişik araştırmacıların dikkatini çekmiş bu konuda farklı düşünceler dile getirilmiştir. İbn Dakîki'l-Îd'in siyâkı “dizgisel

<sup>44</sup> Söz konusu iddia için bkz. Güman, “Siyâk”, s. 38.

<sup>45</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387.

<sup>46</sup> Âmm lafzın hâs üzerine atfı için bkz. Suyûtî, *Mu'teraku'l-ekrân fi i'câzi'l-Kur'an*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1988, I, 272.

<sup>47</sup> Bkz. Sibeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Mektebetu hâncî, Kahire, 1988, I, 34.

<sup>48</sup> Bazı örnekler için bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 169, 387, 558.

<sup>49</sup> İbn Dakîki'l-Îd'in sebep-i vurûdu bir karîne olarak gördüğünü gösteren bir değerlendirmesi şu şekildedir: “Âmm bir lafzın siyâk vb. karînelere tahsîs olunmasını sebep-i vurûd ile karıştırma! Çünkü sebep ile tahsîs doğru değildir. Vurûd sebebi her ne kadar hâs olsa da âmm lafzın umûm ifâde etmesine engel olamaz. Tıpkı “Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin.” (Mâide, 5/38) âyetinde olduğu gibi. Buradaki sebep her ne kadar bir karîne olsa da âyetin umûmunu tahsîs edemez. Fakat siyâk böyle değildir. O, mücmel olanı tebyîn, ihtimâlli lafızları da tayîn eder.” (Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, V, 13).

bağlam" anlamında kullandığına dair birçok örnek söz konusudur. Mesela, "هو الطهور ماؤه الحل ميتته" (Denizin suyu temiz, ölüsü de helâldir.)<sup>50</sup> hadisiyle ilgili nükteleri açıklarken bu iki cümlenin siyâkından söz etmekte, Arapça'da bu siyâkın (şan zamirli kullanım) şeref ve tazîm için kullanıldığına değinmektedir. Çünkü "فلان فقيه" (Falanca kişi fakîhtir.) yerine cümlenin "هو الفقيه النحوي" şeklinde şan zamiriyle kullanılması farklı olmakta ve sözü edilen kişiyi daha da yüceltmektedir.<sup>51</sup> İbn Dakîki'l-Îd'in bu ve benzeri örneklerde<sup>52</sup> siyâktan dizgisel bağlamı kastettiği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Onun siyâkı "metin dışı bağlam" anlamında kullandığına dair örneklere ise rastlamadık.

Tüm bu açıklamalardan sonra İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk ne anlama gelmektedir? Onun yapmış olduğu açıklamalar ışığında siyâkın bir tanımı yapılabilir mi? O, siyâktan hâl karînesini de kastediyor mu? Yoksa ona göre siyâk sadece metnin dizgisel bağlamı mı? Ya da her ikisi mi? Bu sorulara cevap niteliğinde şunları ifâde etmemiz mümkündür: Özellikle İbn Dakîki'l-Îd'in siyâk için vermiş olduğu örnekler tahlîle tâbi tutulduğunda birçoğunun lafız içi bağlama yönelik olduğu ortaya çıkar. Bu örneklerden hiçbirinin metin dışı bağlam, metni çevreleyen ve kelimada ifâde edilmeyen hususlar ile ilgisi yoktur. Hemen hepsi dizgisel bağlam ile ilgili örneklerdir. İbn Dakîki'l-Îd'in "Siyâka delil ikâme edilmez." cümlesinden yola çıkarak ondan hâl karînesini anladığı anlamını çıkarmak pek isâbetli görünmemektedir. Zira böyle bir iddianın örneklerle desteklenmesi gerekir.<sup>53</sup> Çünkü dizgisel bağlam anlamındaki siyâk, cümledeki söz dizimi, akışı ve vurgusunu ifâde etmekte-

<sup>50</sup> Muvatta, *Vukûtü's-Salât*, 59; Ebû Dâvud, "Tahâret", 41; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 102.

<sup>51</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 84.

<sup>52</sup> Söz konusu örnekler için bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 171, 181, 238, 242, 245.

<sup>53</sup> İbn Dakîki'l-Îd'in örneğiğinde siyâk kavramı ile ilgili bir makale kaleme alan Osman Güman, çalışmasında "Siyâkın varlığına delil ikâme edilmez." cümlesinden hareketle İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâkın hâl karînesini kuşatacak bir içeriğe sahip olduğunu iddia eder. Güman, konuyla ilgili şunları kaydeder: "Şu halde İbn Dakîk'l-Îd'e göre siyâkın delâleti, kuşku götürmez derecede aşikâr/bedhîdir; ne var ki buna delil ikâme edilmesi mümkün değildir ya da çok zordur. İbn Dakîki'l-Îd'in, siyâkın bilgi değerine yönelik olan bu ifadeleri onun siyâk derken hâl karînelerini kastettiğini de net bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü lafzî karîne lafızda mevcut olduğu için onun herhangi bir tartışmada muhataba kabul ettirilmesi pek de zor değildir; zaten ortada olduğu için ayrıca delile ihtiyaç duyulmaz. Hâl karîneleri ise böyle olmayıp aynen aktarılması mümkün değildir." (Bkz. Güman, *Siyâk Kavramı*, s. 39).

dir. Bunun ispatında da İbn Dakîki'l-Îd'in ifâde ettiği güçlükler söz konusudur. Fakat istisnâ, hasır edatı, birtakım gramer kuralları gibi karîneler bu şekilde olmayıp ispatı mümkündür. Siyâkın işlevi ile ilgili getirilecek örneklerde bu husus dikkate alınacak ve siyâkın söz konusu örnekte hangi anlamda kullanıldığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Öte yandan İbn Dakîki'l-Îd'in, bazı yerlerde karîneyi hâl ve makâl olmak üzere ikiye ayırması onun siyâka hâl karînesi anlamı yüklediği anlamına gelmez. Bu hususu bir örnekle somutlaştırmamız gerekirse bir hadiste Hz. Peygamber “*Şüphesiz Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindedir.*”<sup>54</sup> âyetini kastederek “*Sa'y yapmaya Allah'ın başladığından başlayınız.*” buyurur.<sup>55</sup> İbn Dakîki'l-Îd, hem hâl hem de makâl karînesinin “Allah'ın başladığından” kastedilenin Safâ tepesi olduğuna delâlet ettiğini söyler. Hâl karînesi olarak Müslümanların sa'y yapmaya nereden başlanılacağını öğrenme ihtiyaç ve isteklerini zikrederken makâl karînesi olarak da hadisten sonra ilgili âyetin getirilmesini gösterir.<sup>56</sup> Zikrettiğimiz bu örnekte de İbn Dakîki'l-Îd'in siyâkı hâl karînesi olarak gördüğünü belirten bir delil yoktur. Burada sadece karînenin hâl ve makâl olmak üzere ikiye ayrıldığını ifâde etmektedir. Karîne âmm, siyâk hâss olduğundan onun hâl ve makâl olmak üzere iki kısma ayrılması siyâkın da iki kısım olduğunu gerektirmez. Zira âmm bir lafzın taksime tâbi tutulması, altındaki hâss lafızların aynı taksime tâbi tutulmasını zorunlu kılmaz.

#### 4. İbn Dakîki'l-Îd'e Göre Siyâkın İşlevi

Daha önce İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâkın üç temel işlevinin bulunduğu, bunların da mütekellimin maksadını belirlemek, mücmel olan ifâdeleri açıklamak ve birden fazla anlama muhtemel olan lafızların hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek olduğu ifâde edilmişti. Bu başlık altında ise siyâkın söz konusu işlevleri ve hadisleri doğru anlamada sağladığı diğer birtakım yararları, örnekler eşliğinde işlenecektir.

##### 4.1. Mütekellimin Maksadını Belirlemek

Mütekellimin sarfetmiş olduğu sözler arasında farklı anlamlara muhtemel kelimeler olabilir. Bu kelimelerden biri de âmm lafızlardır. Mütekellim

<sup>54</sup> Bakara, 2/158.

<sup>55</sup> Nesâî, “Hac”, 170.

<sup>56</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, V, 13.

tarafından kullanılan bu âmm lafızların hangi anlamda kullanıldığını belirlemek için siyâkın delâletine ihtiyaç duyulmaktadır. Fıkıh usûlü eserlerinde âmm lafızlarla ilgili birçok tartışma mevcuttur. Burada söz konusu tartışmalardan konumuzla doğrudan ilgili olmayan hususlara değinilmeyecektir. Bunun yerine İbn Dakîki'l-İd'in âmm lafızların delâleti ile ilgili serdetmiş olduğu görüşler ve bu görüşler çerçevesinde siyâka biçmiş olduğu rol incelemeye tâbi tutulacaktır.

Bir fıkıh usûlü terimi olarak âmm “Tek vaz’ ile tek bir mânâyı göstermek üzere konmuş olan ve belirli bir miktarla sınırlı olmadan bu anlamın kendisinde meydana geldiği bütün fertleri içine alan lafız” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>57</sup> Âmm bir lafız, her ne kadar vaz’ı itibariyle bütün fertlerine şâmil olacak şekilde konulsa bile uygulamada bazen sadece bir kısım fertleri kapsamaktadır. Kullanım itibariyle bu durumun daha yaygın olduğu bildirilmektedir.<sup>58</sup> Öte yandan bazı usûl ulemâsı (erbâbu'l-umûm), âmm lafızların bütün kapsamıyla uygulaması taraftarı iken bazıları (erbâbu'l-husûs) da âmmın delâletini iki veya üç ferd ile sınırlandırmışlardır. Kimileri (mutavakkifûn) de bunu karîneye bağlamıştır ve karîne olmadan âmm lafzın kapsamını belirlemenin mümkün olmadığını savunmuşlardır.<sup>59</sup> İbn Dakîki'l-İd bu son görüşü desteklemektedir. Yani işi karîneye bağlamaktadır. Ona göre bir kuralın vaz’ı için zikredilen âmm lafzın ifâde ettiği umûm ile amel etmede bir sorun yoktur.<sup>60</sup> Dolayısıyla karîneye de ihtiyaç duyulmamaktadır. O, daha ziyâde genelleme kastıyla söylenmediğine delil bulunan âmm lafızdan

<sup>57</sup> Şabân, Zekiyüddîn, *Usûlü'l-fıkıh* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara, 2007, s. 345.

<sup>58</sup> Şabân, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 348.

<sup>59</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 225.

<sup>60</sup> İbn Dakîki'l-İd umûm kastıyla zikredilen âmm lafza örnek olarak “Her kim bayram namazı kılmadan önce kurban kesmiş ise onun yerine başka bir kurban daha kessin. (Namazdan önce) kesmeyen ise Allah’ın adını anarak kurbanını (namazdan sonra) kessin.” (Buhârî, “İdeyn”, 23; Müslim, “Edâhî”, 1) hadisini zikreder. İbn Dakîki'l-İd burada geçen “her kim” (من) lafzının namaz kılmadan kurban kesen herkesi kapsadığını, hadisin kurban kesme konusunda bir kuralın ve temelin konulması için zikredildiğini, bu türden lafızların umûm dışında bir anlama yormanın ise erbabınca hoş karşılanmadığını söyler. Daha sonra kurbanın yeniden kesilmesi emrini, farz olmadığı halde nezir ve benzeri durumlarla kendisine farz eden kimseye indirgemenin doğru olmadığını belirtir (Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 464).

hususî anlamın yanında gayr-i murâd olan umûmun kastedilip edilemeyeceği üzerinde durur. İbn Dakîki'l-Îd, bu konuyu zikretme gerekçesi olarak şerh esnasında hadislerin ifâde ettiği asıl maksadın dışında başka birtakım çıkarımlara değinecek olmasını zikreder ve bunun bazı bilginler nezdinde normal olduğunu belirtir.<sup>61</sup> Çünkü bazı fakîh ve usûl âlimleri yapmış oldukları birçok tespit için lafzın bu türden gayr-ı maksûd olan umûmunu delil olarak getirirler. İbn Dakîki'l-Îd, bu bağlamda şu soruların cevaplarını arar: “Bir lafzın asıl anlamının yanında gayr-ı maksûd olan anlamını da kapsamasına bir engel var mıdır? Bu türden olan âmm lafızdan iki anlamın da murâd olması bir tezat teşkil eder mi? Sadece o lafzın gayr-ı maksûd olan anlama delâleti mücmel olup başka yollardan izâha ihtiyaç duyar denilebilir mi?”<sup>62</sup>

İbn Dakîki'l-Îd, konuyla ilgili görüşlerini zikrettikten sonra yukarıdaki sorulara cevap niteliğinde şunları kaydeder: “Bana göre âmm bir lafzın kastedilmemiş olan bir şeye delâleti, kastedilmiş olana delâletinden daha zayıftır. Fakat zayıflığın dereceleri birbirinden farklıdır. Çünkü âmm lafzı tahsis eden ve mütekellimin kastını tayîn eden bu delâlet birtakım karînelerden ortaya çıkmaktadır. Söz konusu karîneler bazen âmm lafzın umûma olan delâletinden daha zayıf iken bazen de daha güçlü olabilmektedir. Bu nedenle her bir lafız müstakil olarak kendi şartları içine ele alınıp değerlendirilmelidir.”<sup>63</sup> İbn Dakîki'l-Îd'e göre bu ayrımın/kuralın faydası, herhangi bir delile binâen nassın (âmm lafzın) açık olmayan bir hükme delâleti terk edilirken bu delilin nassın açık olarak delâlet ettiği hükmü ortadan kaldırması mümkün değildir. Yani bir nassın iki anlamı vardır. Bunlardan biri zâhir/açık/maksûd iken diğeri ise zâhir değildir. Bu zâhir olmayan anlam umûmdan zayıf olan bir delile binâen terk edilirken zâhir olan mânâ ise söz konusu delil ile terk edilemez. Çünkü zâhir olan anlam güçlü iken diğeri bu güçte değildir.<sup>64</sup>

Mesela, “Yağmur suyuyla sulanan ürünlerde onda bir öşür verilir.”<sup>65</sup> hadisindeki lafız âmm olup ürünün azını da çoğunu da kapsamaktadır. Dolayısıyla bu âmm lafzın iki anlamı söz konusudur. Bunlardan biri zirai ürünlerde zekât miktarının belirlenmesi, diğeri ise ister az olsun ister çok olsun her

<sup>61</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 131.

<sup>62</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 131.

<sup>63</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 132.

<sup>64</sup> Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, Nâşirin Açıklaması, I, 132, 2. Dipnot.

<sup>65</sup> “فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعَشْرَ، وَفِيمَا سَقَى بِنَضْحِ أَوْ دَالِيَةٍ فِيهِ نَصْفُ الْعَشْرِ” Buhârî, “Zekât”, 55; Müslim, “Zekât”, 1.

türlü ziraat ürününün zekâta tâbi olmasıdır. Fakat bundan kasıt her türlü ziraat ürününün zekâta tâbi olması değil, bilakis oşür miktarının belirlenmesidir. Bunun delili “Beş ûkiyyeden az miktarda zekât yoktur.”<sup>66</sup> rivâyetidir.<sup>67</sup> Böylece birinci hadisten anlaşılan ve maksûd olmayan “her türlü ziraat ürününün zekâta tâbi olması” anlamı zayıftır ve bir delil ile terk edilir. Öte yandan bu delil siyâk olmayıp başka bir rivâyettir ki İbn Dakîki'l-İd'in karîne dediği şey bu türden delilleri de kapsamaktadır.

İbn Dakîki'l-İd'in âmm lafızlarla ilgili yapmış olduğu taksimat ve değerlendirmelerden hareketle denilebilir ki, umûm ifâde eden lafızların mânâya delâleti zannîdir. Dolayısıyla âmm lafzın hangi anlamda kullanıldığı veya hangi fertleri kapsadığı ihtimâlli olup bunu tespit etmek için birtakım delillere ihtiyaç duyulmakta ve bu delillerin başında siyâk karînesi yer almaktadır.

İbn Dakîki'l-İd, siyâk karînesinin âmm bir lafzın genelleme kastıyla söylenmediğine delâlet etmesine şu hadisi örnek verir: “Beş ûkiyyeden<sup>68</sup> az olan gümüşte zekât yoktur. Beş devenin aşağısında zekât yoktur. Beş vesk<sup>69</sup> miktarının aşağısındaki toprak mahsullerinde de zekât yoktur.”<sup>70</sup> İbn Dakîki'l-İd, bu hadisin şerhinde söz konusu miktarların dışındaki durumlarda zekâtın vâcib olmadığını ifâde ederken İmâm Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/768) ise ziraat mahsullerinin zekâtında bu miktarı öngörmediğini ve ister az olsun ister çok olsun zekâtın vâcib olduğuna hükmettiğini söyler. Daha sonra bazı âlimlerin Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü teyit için “فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر” “Yağmur suyuyla sulanan veya kendiliğinden biten ürünlerde onda bir, su çekilerek büyütülen ürünlerde ise yirmide bir oşür verilir.”<sup>71</sup> hadisini delil olarak gösterdiğini belirtir.<sup>72</sup> Çünkü

<sup>66</sup> Buhârî, “Zekât”, 4; Müslim, “Zekât”, 1.

<sup>67</sup> İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 516.

<sup>68</sup> Bir ûkiyye 40 dirhemdir. 5 ûkiyye ise 200 dirheme tekâbul etmektedir (Bkz. Oral, Rıfat, *Bulûğu'l-merâm Şerhi*, Esra Yayınları, Konya, 2012, II, 74).

<sup>69</sup> Bir vesk, 60 sâ'dır. 5 vesk 300 sâ' olmaktadır. Bu da yaklaşık olarak 900 kiloya mukâbil gelmektedir. Kimilerine göre ise 650 kiloya denk düşmektedir (Bkz. Oral, *Bulûğu'l-merâm Şerhi*, II, 74).

<sup>70</sup> “ليس فيما دون خمس أواق صدقة. ولا فيما دون خمس ذود صدقة. ولا فيما دون خمسة أوسق صدقة” Buhârî, “Zekât”, 4; Müslim, “Zekât”, 1.

<sup>71</sup> Buhârî, “Zekât”, 55; Müslim, “Zekât”, 1.

<sup>72</sup> İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 516.

buradaki “mâ” (ﻡ) lafzı âmm olup azı da çoğu da kapsamaktadır.<sup>73</sup> Zira Hanefî mezhebine göre âmm lafzın delâleti tıpkı hâs lafzınki gibi katidir. İbn Dakîki'l-Îd, bu temellendirmenin doğru olmadığını, “mâ” (ﻡ) lafzı her ne kadar âmm olsa da ondan umûm kastedilmediğini, dolayısıyla hadisin sevk ediliş amacının hangi ürünlerden öşür verileceği değil, hangi durumlarda onda bir, hangi durumlarda yirmide bir öşür verileceğini tespit etmek olduğunu belirtir.<sup>74</sup> İbn Dakîki'l-Îd, bu hadisten umûmun murâd olmadığını bildiren delilin siyâk olduğuna işaret ederken, siyâktan metin dışı bağlamı/hâl karînesini kastettiğine dair herhangi bir emâre yoktur.

Âmm bir lafzın siyâk ile tahsis edilmesine dair bir diğer örnek ise şudur: “Hz. Peygamber (sav) Mekke’den ayrılacağı sırada Hamza’nın kızı ‘Amca, amca.’ diye seslenerek arkalarına takılmıştı. Ali ona uzandı ve elini tutup Fâtıma’ya ‘Amcanın kızını al.’ deyip onu mahfeye yükledi. (Medine’ye geldikten sonra) Kızın velâyeti hakkında Alî, Zeyd b. Harise ve Cafer çekiştiler. Alî, ‘O, benim amcamın kızıdır. Onun terbiyesine ben herkesten fazla hak sahibiyim.’ dedi. Cafer de ‘O, benim amcamın kızıdır. Teyzesi de benim nikâhım altındadır.’ (dolayısıyla velâyeti bana düşer) demişti. Zeyd ise, ‘O, benim (sözleşme) kardeşimin kızıdır.’ diyordu. (Durum kendisine arz olunca) Hz. Peygamber, bakımın teyzesine âit olduğuna hükmetti ve ‘Teyze, anne yerindedir.’ buyurdu.”<sup>75</sup>

İbn Dakîki'l-Îd, ‘Teyze, anne yerindedir.’ cümlesinin her ne kadar âmm bir formatta olsa da siyâk karînesi ile kendi bağlamı içinde değerlendirerek hidâne (çocuğun bakımı/velâyeti) konusuna tahsis edildiğini söyler. Daha sonra bazı fakîhlerin bu hadisi genel anlamda anlayarak teyzenin mirâs konusunda da annenin yerinde olacağına hükmettiklerini ve bunun doğru olmadığını, çünkü siyâkın buna imkân vermediğini de belirtir.<sup>76</sup> Görüldüğü

<sup>73</sup> Bkz. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 292.

<sup>74</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 516; Ayrıca bkz. Cuveynî, *el-Burhân*, I, 205, 206.

<sup>75</sup> Bu hadis Buhârî’de geçen uzun rivâyetin bir bölümüdür. Hadisin devamı şu şekildedir: “Sonra Hz. Peygamber (gönüllerini almak amacıyla) Ali’ye hitâben ‘Sen benden sin, ben de sendenim.’ Cafer’e ‘Sen de yaratılışım ve ahlâkım bakımından bana benzedin.’ dedi. Zeyd b. Hârise’ye de ‘Sen bizim kardeşimiz ve dostumuzsun.’ dedi.” (Buhârî, “Sulh”, 6).

<sup>76</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 830, 831; Güman, “Siyâk”, 43.



üzere İbn Dakîki'l-Îd'in bu örnekte sözünü ettiği siyâk, hadisin iç bütünlüğünden başka bir şey değildir. Çünkü hadis, adı geçenlerin çocuğun velâyeti hakkındaki ihtilâfını konu edinmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk, âmm lafızların mantûkunu<sup>77</sup> tahsis ettiği gibi mefhûmu muhâlifindeki<sup>78</sup> umûmu da sınırlandırır. Mesela, Abdullah b. Abbâs'tan gelen bir rivâyette şöyle denilmektedir: "Hz. Peygamber Medine halkı için Zülhuleyfe'yi, Şâm halkı için Cuhfe'yi, Necd halkı için Karnulmenâzil'i, Yemen halkı için Yelemem'i mîkât tayin etti. Buralar zikredilen memleketlerden gelenler ve başka yerlerden olup da hacc ve umre yapmak isteyip yolları bu mîkât yerlerine uğrayan kimselerin mîkât mahalleridir."<sup>79</sup> İbn Dakîki'l-Îd, bazı âlimlerin bu hadiste yer alan "hacc ve umre yapmak isteyenler" sözünden hareketle hacc ve umre dışında Mekke'ye girmek için ihrâma girmenin gerekmediği görüşünü savunduklarını söyler. Çünkü bu cümlenin mehhûm-u muhâlifi "Hacc ve umre yapmak istemeyenlerin ihrâma girmeleri gerekmez." şeklindedir. Bu da âmm bir lafız olup, altına hacc ve umre yapmak istemeyenler, Mekke'ye girme niyetinde olmayanlar girdiği gibi, hem hacc ve umre yapmak istemeyen hem de Mekke'ye girme niyetinde olmayanlar da girmektedir. İbn Dakîki'l-Îd, bu açıklamadan sonra mefhûm-u muhâlifin umûm ifâde etmesinin usûlcüler arasında ihtilâflı olduğunu hatırlatır ve şayet siyâk vasıtasıyla mefhûm-u muhâliften kastın ne olduğu ortaya çıkarsa mefhûmun gayr-ı maksûd olan zayıf umûm anlamının terk edileceğini belirtir.<sup>80</sup> Ayrıca hadisten kastedilenin Mekke'ye giren kişi ile ilgili hükmü beyân etmek olmadığı, bilakis bu yerlere nispeten ihrâmın hükmünü beyan etmek olduğunu ayrıca ortaya koyar. Dolayısıyla Mekke'ye girmek için ihrâma girmenin gerekliliğini bildiren bir delil bulunduğu mefhûmun bu delâletinin terk edilip delil ile amel edileceğini söyler. Üstelik mefhûmun umûm ifâde ettiği, hac ve umre dışında Mekke'ye girmek isteyenleri

<sup>77</sup> Delâletü'l-mantûk, bir lafzın cümlede zikri geçen ve ifâde edilen bir şeyin hükmünü belirtmesi anlamına gelmektedir (Bkz. Şabân, *Usûlu'l-fıkıh*, s. 407).

<sup>78</sup> Mefhûmu'l-muhâlefe ise sözün, mantûkun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birisini taşımaması sebebiyle meskût anı hakkında geçerli olmadığına delâlet etmesi şeklinde tarif edilmektedir (Bkz. Şabân, *Usûlu'l-fıkıh*, s. 407).

<sup>79</sup> Buhârî, "Hacc", 7; Müslim, "Hacc", 2.

<sup>80</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 599; İbn Dakîki'l-Îd, özellikle lakabdan kaynaklanan mefhûm-u muhâlifin usûl ulemâsı nezdinde zayıf olduğunu söyler (Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 183, 249).

kapsadığı kabul edilse bile bunun Mekke'ye ihramsız girileceği anlamına değil mikâтта ihrâma girmenin gerekmediğine delâlet edeceğini de sözlerine ekler.<sup>81</sup> Böylece İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk ve benzeri bir delil bulunduğu anda mantûkun olduğu gibi mefhûmun da umûm anlamı bu delil ile devredışı kalır.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk bazen de âmm olan bir lafızdan umûmun kastedildiğine ve tahsîs edilmediğine delâlet eder. Mesela, “Allah'a ve ahiret gününe imân eden bir kimsenin Mekke'de kan dökmesi helâl değildir.”<sup>82</sup> hadisini şerh ederken bazı Şâfiî fakihlerinden nakilde bulunarak bu rivâyetin Mekke'de savaşın tamamen yasak olduğunu ifâde ettiğini söyler. Öyle ki bir grup gayr-ı müslim Mekke'ye girip orada mevzi alsalar bile onlarla orada savaşılmaz. Bilakis Mekke'den çıkmaları için savaş dışında birtakım çarelere başvurulur ve bu şekilde oradan çıkmaları sağlanır. Daha sonra cumhurun, eğer yapmış oldukları taşkınlıklara savaş dışında başka bir şey ile engel olma imkânı bulunmazsa o zaman Mekke'de bulunanlarla savaşılacağını söylediğini nakleder. Çünkü isyancılarla savaşmak Allah'ın mutlaka yerine getirilmesi gereken haklarından ve böylesi hakların Mekke gibi mukaddes bir yerde yerine getirilmesi daha bir önem arz eder. İbn Dakîki'l-Îd, cumhura nispet edilen bu görüşün aynı zamanda İmâm Şâfiî'ye de âit olduğunu, onun söz konusu hadisi tevîl edip yasak olanın mancınık ve benzeri toplu silahlarla savaşmak olduğunu söylediğini belirtir. Sonra da Şâfiî'nin bu görüşüne itiraz eder ve bu tevîlin nekrenin nefiy siyâkında ifâde ettiği umûma aykırı olduğu gibi Resûlullah'ın Mekke'de savaşma ruhsatını kendilerine delil getirenlere karşı Hz. Peygamber'in “*Rabbim bana izin verdi. Size ise bu izni vermedi.*”<sup>83</sup> şeklinde cevap verilmesini istediğini, bunun da Rasûlullah'a izin verilenin, mancınık ve benzeri şeylerle değil mutlak savaş olduğunu ortaya koyduğunu ekler. Daha sonra hem hadisin hem de siyâkının bölgenin mukaddesliğine delâlet ettiğini, bunun da genel olarak savaşmanın ve kan dökmenin haram kılınmasıyla anlaşıldığını ifâde eder. Dolayısıyla savaşmayı saldırıya indirgeyip tahsîs etmenin tutarlı bir gerekçesinin olmadığını söyler.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 599; Güman, “Siyâk”, s. 43.

<sup>82</sup> “فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر: أن يسفك بها دما، ولا يعضد بها شجرة.”, Buhârî, “İlim”, 38; Müslim, “Hacc”, 82.

<sup>83</sup> Buhârî, “İlim”, 38; Müslim, “Hacc”, 82.

<sup>84</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 617.

İbn Dakîki'l-Îd, bazı âlimlerin bu hadise dayanarak kâfirlerin şeriatın furûatıyla muhâtab olmadıklarını iddia ettiklerini söyler. Fakat birçok usûl âlimine göre kâfirler temel emirlerle muhâtab oldukları gibi furûat ile de muhâtabtırlar. Müminler, İslâm'ın emirlerine munkâd (boyun eğdikleri) oldukları, yasaklarından da sakındıkları için söz konusu hadiste onlar zikredilmiştir. Ona göre bu ve benzeri ifâdeler tıpkı “*Eğer mümin iseniz sadece Allah'a tevekkül edin.*”<sup>85</sup> âyetinde olduğu gibi muhâtabta heyecân uyandırmaya (hitâbu't-tehyîc) ve onu teşvik etmeye yöneliktir. Şayet bu ifâde yerine “Hiç kimseye orada savaşmak helal değildir.” şeklinde bir cümle kullanılsaydı bu maksadın hâsıl olmayacağını belirtir.<sup>86</sup> İbn Dakîki'l-Îd, mezkûr hadisin âmm ve mutlak mânâda olmasını siyâk ile gerekçelendirmenin yanında bu iddiasını hitâbu't-tehyîc ile de takviye eder.

#### 4.2. Mücmel İfâdeleri Açıklamak

Mücmel, “Kendisinden hangi anlamın kastedildiği anlaşılmayan lafız.” şeklinde tarif edilirken buna müşterek, mecâz ve benzeri kelimeler örnek gösterilir.<sup>87</sup> Müşterek lafızlar birbirine eşit birden fazla mânâyâ geldiğinden mücmeldir. Hâkezâ, mecâzî anlamda kullanılan kelimelerin de karîne olmadan hangi anlamda kullanıldığı açık değildir. Dolayısıyla hem müşterek lafız hem de mecâzın delâleti umûm ifâde eden lafızlar gibi ihtimâlli olup hangi anlamda kullanıldığını bilmek ve tespit etmek için birtakım karînelere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu karînelerden birisi ve en önemlisi de siyâktir.

İbn Dakîki'l-Îd, “*Ameller ancak niyetlere göredir.*”<sup>88</sup> hadisini şerh ederken İbn Abbâs'tan da nakilde bulunarak “إنما” kelimesinin hasır ifâde ettiğini söyler. Daha sonra “إنما” lafzının bazen mutlak, bazen de kayıtlı bir hasır anlamında kullanıldığını belirtir. Bir cümlede geçen “إنما” lafzının hangi hasır içerdiğini anlamak için siyâka mürâcaât etmek gerektiğini ifâde eder. Örnek olarak “*Sen ancak bir uyarıcısın.*”<sup>89</sup> âyetini delil gösterir. Bu âyetin zâhirine bakıldığında Hz. Peygamber'in görevinin uyarıcı olmakla sınırlandırıldığı anlaşılır. Hâlbuki Hz. Peygamber'in uyarma dışında müjdelemek gibi daha

<sup>85</sup> Mâide, 5/23.

<sup>86</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 617, 618.

<sup>87</sup> Şabân, *Usûlü'l-fıkh*, s. 596.

<sup>88</sup> “إنما الأعمال بالنيات”, Buhârî, “Bedu'l-vahy”, 1; Müslim, “İmâre”, 45.

<sup>89</sup> “إنما أنت منذر”, Ra'd, 13/7.

başka bazı görev ve niteliklerinin olduğu bir vâkıdır. Fakat burada kelâmın mefhûmu, onun vazifesinin imân etmeyenleri uyarmak ve kâfirlerin istedikleri mucizeleri getirmeye gücünün olmadığını belirtmek ile sınırlandırır.<sup>90</sup> Dolayısıyla bu âyetteki hasr mutlak olmayıp inanmayanlarla kayıtlıdır. Buna göre âyetin anlamı “Sen inanmayanlara karşı ancak bir uyarıcısın.” şeklindedir.

Yine “Ben ancak bir beşerim. Siz kendi aranızdaki birtakım anlaşmazlıklar için bana mürâcaât ediyorsunuz.”<sup>91</sup> hadisindeki “إنما” da kayıtlı bir hasrı (özüleme) ifâde etmektedir. Tıpkı “Dünya hayatı yalnızca bir oyun ve eğlenceden ibârettir.”<sup>92</sup> âyetinde olduğu gibi. Buradaki hasr, dünyayı ahirete tercih edenlere nispetlidir. Yoksa gerçekte dünya, oyun ve eğlencenin dışında birtakım hayırlı işlere de vesile kılınabilmektedir. İbn Dakîki'l-Îd, konuyla ilgili yapmış olduğu bu açıklamalardan sonra ilim talebesine hitâben şunları dile getirmektedir: “Eğer siyâk ve sözden kastedilen anlam, “إنما” lafzının kayıtlı bir hasrı ifâde ettiğine delâlet ediyorsa sen de bununla amel et. Şayet siyâk ve sözden kastedilen anlam, kayıtlı hasra delâlet etmiyorsa onu mutlak hasr üzerine hamlet. Tıpkı niyet hadisindeki “إنما” kelimesi gibi.”<sup>93</sup> Siyâk bu hadisteki “إنما” lafzının kayıtlı bir hasrı ifâde ettiğine delâlet etmiyor. Dolayısıyla niyet hadisindeki “إنما” kelimesi mutlak hasr içindir.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk, müşterek lafzın iki veya daha fazla anlamından hangisinde kullanıldığını belirler. Dolayısıyla siyâk, bazen müşterek lafızdan hangi mânânın murâd olduğunu ortaya koyar. Mesela, bir rivâyette Enes b. Mâlik şöyle der: “Hz. Peygamber'in bize nasıl namaz kıldırıldığını görmüş isem size de o şekilde namaz kıldırımdan vazgeçmeyeceğim.”<sup>94</sup> Burada geçen “لاآلو” ifâdesi müşterek bir lafız olup “vazgeçmeyeceğim” anlamında kullanıldığı gibi “güç yetirmek” mânâsında da kullanılmaktadır.<sup>95</sup> İbn Dakîki'l-Îd'e göre burada iki anlamın-

<sup>90</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 52, 53. Ayrıca bkz. Güman, *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyâk*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2013, s. 125.

<sup>91</sup> “إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ”, Buhârî, “Mezâlim”, 1; Müslim, “İmâre”, 45.

<sup>92</sup> “إنما الحياة الدنيا لعب”, Hadîd, 57/20.

<sup>93</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 52, 53.

<sup>94</sup> Buhârî, “Ezân”, 127; Müslim, “Salât”, 38.

<sup>95</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 322.

dan hangisinde kullanıldığını siyâk belirler ki, o da “vazgeçmeyeceğim” anlamıdır. Çünkü hadisin devamında namazla ilgili olarak Enes'in yapmış olduğu birtakım hareketler ve uygulamalar zikredilmekte ve hadisin bütünlüğü “güç yetirmek” anlamına mahal bırakmamaktadır. İbn Dakîki'l-Îd'in burada siyâktan hadisin iç bütünlüğünü kastettiği ortadadır.

#### 4.3. İhtimalli Lafızların Anlamını Belirlemek

İhtimalli lafızlara emir kalıbını örnek verebiliriz. Emirden maksadın ne olduğunu gösteren bir karîne olmadığında emrin delâleti noktasında usûl âlimleri arasında ihtilaf vardır. Karîneden mücerret olan bir emrin nedbi, ibâhayı, vucûbu veya diğer bazı anlamları ifâde ettiği iddia edilirken kârîne ile birlikte gelen emrin bu karînenin delâlet ettiği mânâda olduğu belirtilir.<sup>96</sup> İbn Dakîki'l-Îd, emrin delâleti konusunda cumhura göre hareket eder ve emrin vucûba delâlet ettiğini söyler. Ancak emrin delâletinin vucûb olmadığına dair bir karine bulunursa o zaman nedbi ifâde edeceğini belirtir.<sup>97</sup> Bununla birlikte Müellif, herhangi bir muârızın veya karînenin emri vucûbdan çıkaramayacağını, söz konusu muârız ve karînenin emrin vucûba delâletinden daha güçlü olması gerektiğini zikreder.<sup>98</sup>

Mesela bir rivâyete göre Hz. Peygamber (sav), “Sizden biriniz uykudan uyanacağı vakit elini üç kere yıkamadan onları su kabına batırmasın. Çünkü elinin nerede gecelediğini bilmez.”<sup>99</sup> buyurmuştur. Müellif, bazı fakîhlerin buradaki emrin vucûbu ifâde ettiğini, dolayısıyla ister gündüz olsun ister gece olsun uykudan uyanan bir kişinin abdest almak için elini kabın içindeki suya batırmadan önce yıkamasının vâcib olduğunu söylediğini nakleder. Ahmed b. Hanbel'in ise bunu gece uykusuna hamlettiğini belirtir. Daha sonra buradaki emrin vucûbu değil nedbi ifâde ettiğini söyler. Çünkü Hz. Peygamber (sav) verdiği emri “Kişi elinin nerede gecelediğini bilmez” şeklinde gerekçelendirerek şüpheli bir durumu düşürmüştür. Şüphe ise hükümde vucûba engeldir.<sup>100</sup> Böylece vucûb ve nedb arasında ihtimalli olan yıkama emri, “Kişi elinin nerede gecelediğini bilmez” karînesi vasıtasıyla nedbe

<sup>96</sup> Bkz. Şabân, Zekiyüddîn, *Usûlü'l-fıkıh* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), s. 328.

<sup>97</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 66.

<sup>98</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 445-446.

<sup>99</sup> Buhârî, “Vudû”, 26; Müslim, “Tahâret”, 26.

<sup>100</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 66.

hamledilmiştir. İbn Dakîki'l-Îd, bu hadiste emri farklı delâlet ihtimalleri arasından çıkarıp belli bir anlama hamleden delile her ne kadar siyâk yerine karîne ifâdesini kullanmıştır. Bize göre bu karîne siyâkın kendisidir. Çünkü daha önce de siyâkın, sözün öncesinde ve sonrasında bulunan ve konuşanın kastına delâlet eden lafzî bir karîne olduğunu belirtmiştik.

Öte yandan İbn Dakîki'l-Îd'e göre siyâk bazen cümlede mahzûf olan kelimenin ne olduğunu açıklar. Mesela, "Bir adam Hz. Peygamber'in yanına gelerek Ya Resûlallah, biz denizde yolculuk yaparız ve beraberimizde pek az su taşırız dedi."<sup>101</sup> hadisini şerh ederken burada sıfat olan "tatlı/içilebilir" lafzının atıldığı, onun yerine mavsûf olan "su" kelimesinin kâim olduğunu söyler ve bunun da siyâktan anlaşıldığını ifade eder.<sup>102</sup> Dolayısıyla siyâkın delâleti ile hadisin anlamı, "Biz yanımızda az tatlı su taşırız." olmaktadır.

### 5. İbn Dakîki'l-Îd'e göre Sebeb-i Vurûd ile Siyâk Arasındaki Fark

"Esbâbu vurûdi'l-hadîs" kavramı bir hadisin belli bir sebep, bir vesile veya bir durum nedeniyle söylenmiş olması şeklinde tarif edilmiştir.<sup>103</sup> Esbâbu vurûdi'l-hadîs, bir hadisin söylendiği veya meydana geldiği ortamı tespit ettiği için hadislerin doğru anlaşılmasına önemli katkı sağlayan unsurlardan biri olarak kabul edilmiştir. Öte yandan esbâb-ı vurûd, esbâb-ı nüzûl ile mukâyese edilmiştir. Nasıl ki esbâb-ı nüzûl âyetlerin nüzûl ortamını ortaya koyuyor ise, esbâb-ı vurûd da hadislerin söylendiği zaman ve mekânla ilgili bilgileri tespit eder.<sup>104</sup> Dolayısıyla yeri geldiğinde sebep-i vurûd, umûmu tahsîs, mutlakı takyîd, mücmel ve müşkil olan lafızları tavnîh, nâsîh ve mansûhu tebyîn eder. Bu noktada İbn Dakîki'l-Îd, nasslardaki ihtimâli ifâdelerin, mücmel lafızların siyâkla olduğu gibi esbâb-ı nüzûl ve karînelerin delâleti ile de açığa kavuşacağını belirtir.<sup>105</sup> Öte yandan İbn Dakîki'l-Îd, sebep-i nüzûlün Kur'an'ı anlamada önemli bir yöntem olduğunu ve bunun

<sup>101</sup> Muvatta, "Vukûtü's-Salât", 59; Ebû Dâvud, "Tahâret", 41.

<sup>102</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, I, 81.

<sup>103</sup> Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV, Ankara, 1992, s. 82; Demir, Serkan, Rivâyet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadis, (doktora tezi) MÜSBE, 2016, s. 19; Ayvalli, Ramazan, "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs", *DİA*, 1995, XI, 362.

<sup>104</sup> Mustafa ez-Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkın Rolü* (trc. Abdullah Kahraman), Akademi Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 21; Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, s. 126-127.

<sup>105</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387.

sahâbe tarafından bilindiğini, hatta sahâbenin bu noktada söylediklerinin merfû hadis hükmünde kabul edildiğini ifâde eder.<sup>106</sup>

İbn Dakîki'l-İd, sebab-i vurûd kavramı yerine “esbâbu'l-hadîs” ifâdesini kullanır. Müteahhir hadis ehlinde bazılarının esbâb-ı nüzûlde olduğu gibi bu konuyla ilgili eser yazmaya başladığını ve bunlardan bazılarının söz konusu çalışmalarından bir kısmına vâkıf olduğunu söyler ve bir hadisten neyin murâd olduğunu sebebin belirlediğini ifâde eder.<sup>107</sup> Mesela, “*Kimin hicreti Allah ve Rasûlüne olursa, onun hicreti Allah ve Rasûlü'nedir.*”<sup>108</sup> hadisini şerh ederken bu rivâyetin anlam ve hükmünün herkesi kapsadığını, fakat sebebine bakıldığında bundan kastın Mekke'den Medine'ye hicret olduğunun anlaşıldığını belirtir. Sebep olarak da diğer bir rivâyette yer alan<sup>109</sup> bir şahsın, hicretin mükâfâtını elde etmek için değil, bilakis Ummu Kays adında bir kadınla evlenmek için hicret ettiğini zikreder. Bu nedenle de söz konusu şahsın “Ummu Kays'ın muhâciri” diye isimlendirildiği, bunun için de hadiste diğer birtakım dünyevî menfaatler yerine kadın için hicretten söz edildiğini belirtir.<sup>110</sup> İbn Dakîki'l-İd, bu hadisteki umûmun hadisin sebebi (sebeb-i vurûd) olan diğer bir rivâyet ile tahsis edildiğini söyler. Bu türden konuları araştırmak isteyenlerin hadislerde buna benzer birçok örnek bulabileceğini ifâde eder.<sup>111</sup>

Burada şunu da ifâde edelim ki İbn Dakîki'l-İd, bir hadiste aynı zamanda vurûd sebebi de yer alıyorsa onu sebep olarak adlandırmamakta, bunu metnin kendi iç bağlamı olarak görmekte ve siyâk kavramının kapsamında değerlendirmektedir. Fakat eğer vurûd sebebi söz konusu rivâyetin dışında başka bir hadis ile geliyorsa o zaman buna hadisin sebebi (sebeb-i vurûd) demek ve onu bir karîne çeşidi olarak görmektedir.<sup>112</sup> Mesela, bir rivâyete göre fakir sahâbîler Hz. Peygamber'in yanına gelerek “Ey Allah'ın Rasûlü! Servet sahipleri ecirleri alıp götürüyorlar.” dediler. Hz. Peygamber,

<sup>106</sup> İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 387, 893.

<sup>107</sup> İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 56.

<sup>108</sup> Buhârî, “Bedü'l-vahy”, 1; Müslim, “İmâra”, 33.

<sup>109</sup> Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts. IX, 103.

<sup>110</sup> İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 56.

<sup>111</sup> İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 56.

<sup>112</sup> İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 56.

“O da nasıl oluyor?” diye sordu. Fakir sahâbîler, “Onlar bizim kıldığımız gibi namaz kılıyorlar, bizim tuttuğumuz gibi oruç tutuyorlar, üstelik mallarının fazlalıklarından da sadaka veriyorlar.” diye cevap verdiler. Hz. Peygamber, “Ben size bir şey öğreteyim mi? Onunla sizi geçenlere yetişir; sizden sonrakileri de geçersiniz. Hem de hiçbir kimse sizden daha faziletli olamaz; meğerki sizin yaptığımız gibi yapmış olsun?” diye cevap verdi. Fakir Müslümanlar, “Evet, Ey Allah’ın Rasûlü!” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Her namazın ardından otuz üçer defa Allah’ı tesbih eder, O’na hamdeder ve tekbir getirirsiniz.”<sup>113</sup> İbn Dakîki'l-Îd, hadisin “Onunla sizi geçenlere yetişir; sizden sonrakileri de geçersiniz.” cümlesini şerh ederken bundan manevî derece açısından sizden önde veya geride olanların kastedildiğini ifâde eder. Daha sonra da bunun sizden önce dünyaya gelenler veya sonra gelecek olanların kastedilmesinin de ihtimâl dâhilinde bulunduğunu, fakat birinci anlamın siyâka daha yakın olduğunu belirtir. Çünkü fakir sahâbîler, manevî dereceleri ve zenginlerin bu noktadaki üstünlüklerini sormuşlardı.<sup>114</sup> İbn Dakîki'l-Îd’in bu örnekte siyâk olarak ifâde ettiği husus, hadisin sebab-i vurûdundan başka bir şey değildir. Fakat bu sebab, rivâyetin dışında olmayıp içinde olduğundan dolayı onu siyâk kavramı ile ifâde etmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd’e göre siyâk ve diğer karîneler ile tahsîs edilen âmm bir lafız ile bir sebebe (sebeb-i nuzûl, sebeb-i vurûd) binâen gelen âmm lafız arasında fark vardır ve bu ikisini birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü âmm bir lafzın özel bir sebebe binâen gelmiş olması onun söz konusu sebebe tahsîs edilmesini gerektirmezken, umûm ifâde eden kelimeler, siyâk ve karîneler ile tahsîs edilirler. Mesela, “Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin”<sup>115</sup> emri müellife göre Safvan’ın ridasının çalınması üzere nâzil olmuştur.<sup>116</sup> Fakat bu

<sup>113</sup> Buhârî, “Ezân”, 155; Müslim, “Mesâcid”, 26.

<sup>114</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 436.

<sup>115</sup> Mâide, 5/38.

<sup>116</sup> Söz konusu olay Ebû Dâvud’da şöyle geçer: Safvan b. Ümeyye (r.a) şöyle demiştir: “Üzerimde otuz dirhem değerinde bir abam bulunduğu halde mescidde uyuyordum. Bir adam gelip onu benden çaldı. Adam yakalanıp Hz. Peygamber’e getirildi ve Hz. Peygamber elinin kesilmesini emretti. Ben efendimize gidip: ‘Otuz dirhem yüzünden onun elini mi keseceksin? Ben abayı ona satıyorum ve parasına da vade veriyorum’ dedim. Hz. Peygamber: ‘Adamı bana getirmeden önce bunu yapsaydın olmaz mıydı?’ buyurdu.” (Bkz. Ebû Dâvud, “Hudûd”, 14; Nesâî, “Kat’u’s-sârik”, 4; İbn Mâce, “Hudûd”, 28).



durum, söz konusu emrin Safvan'ın olayı ile sınırlı tutulmasını gerektirmez.<sup>117</sup> Çünkü emir bu olay ile sınırlı tutulur ise başka hırsızların elinin ke-silmemesi gerekirdi ki vâkıa böyle değildir.

İbn Dakîki'l-Îd'e göre Zâhirîler âmm bir lafzın özel bir sebebe binâen gelmiş olması ile onun siyâk ve diğer karîneler ile tahsîs edilmesini birbirinden ayırt etmedikleri için birtakım yanlışlara düşmüşlerdir.<sup>118</sup> Mesela, bir rivâyete göre Hz. Peygamber etrafı kalabalık bir insan topluluğu ile sarılan ve kendisine sıcağın dolayısı ile gölge yapılan bir adam gördü ve "Bu nedir?" diye sordu. Orada bulunanlar "Oruçludur." diye cevap verdiler. Hz. Peygamber de "Yolculukta oruç tutmak iyilik değildir."<sup>119</sup> buyurdu. Müellif, bu rivâyetin hadisin konusu olan şahıs gibi orucun kendilerini zor duruma düşürdüğü veya daha başka önemli ibadetleri yapmalarına engel olduğu kişilerin seferde oruç tutmalarının mekrûh olduğuna delâlet ettiğini, böylesi zorlukları yaşamayanların ise seferde oruç tutmalarının mekrûh olmadığını söyler.<sup>120</sup> Zâhirîler ise sebebin husûsîliğine değil lafzın âmm oluşuna bakarak yolculukta oruç tutmayı tümünden câiz görmemişlerdir. İbn Dakîki'l-Îd, tam da bu noktaya işâret ederek siyâk ve karîneler ile tahsîs edilen âmm bir lafız ile bir sebebe (sebeb-i nuzûl, sebeb-i vurûd) binâen gelen âmm lafzı birbirinden ayırmak gerektiğini belirtir.<sup>121</sup> Yani söz konusu hadis siyâk (hadiste mezkûr olan sebeb-i vurûd) ile tahsis edilmiştir. Dolayısıyla kerâhet herkes için değil bilakis oruçta zor duruma düşenler içindir. Müellifin burada siyâktan kastı rivâyetin içinde yer alan ve Hz. Peygamber'in "Yolculukta oruç tutmak iyilik değildir." demesine sebep olan olaydır.

İbn Dakîki'l-Îd, bazen hadisin vurûd sebebinin başka bir rivâyette geçtiğini hatırlatır. Mesela, bir rivâyete göre Hz. Peygamber Allah'a yemin ederek şöyle buyurmuştur: "İnşâallah bundan böyle bir yemin eder, sonra da ondan daha hayırlısını görürsem yeminimi bozar ve o hayırlı işi yaparım. Daha sonra da yeminimin kefâretini öderim."<sup>122</sup> İbn Dakîki'l-Îd, hadisi şerh ederken bunun

<sup>117</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 557; *Şerhu'l-İlmâm*, V, 13.

<sup>118</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

<sup>119</sup> Buhârî, "Savm", 36; Müslim, "Siyâm", 15.

<sup>120</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

<sup>121</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 558.

<sup>122</sup> Buhârî, "Humus", 15; Müslim, "Eymân", 3.

başka bir yerde zikredilen bir sebebinin olduğunu söyler ve Ebû Musa el-Eşarî'den gelen bir rivâyeti nakleder.<sup>123</sup>

İbn Dakîki'l-İd'e göre bir hadisin tam olarak anlaşılabilmesi için onu siyâki ve sebebi (vurûd) ile birlikte ele almak gerekir. Aksi takdirde o hadis tam olarak anlaşılabilir.<sup>124</sup> Mesela bir rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: *"Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız sizler de öyle namaz kılınız."*<sup>125</sup> İbn Dakîki'l-İd'e göre bu rivâyetin siyâki ve sebebi bilinmediği takdirde buradaki hitâbın bütün Müslümanlara yönelik olduğu anlaşılır. Hâlbuki bu hadis, Mâlik b. Huveyris'ten nakledilen uzunca rivâyetin bir bölümüdür. Söz konusu rivâyete göre Mâlik b. Huveyris der ki: *"Bizler yaşıt bazı gençler olarak Hz. Peygamber'in yanına geldik ve yanında yirmi gece kaldık. Rasûlullah son derece hassas ve ince yürekli biri idi. Konuğumuzun uzamasından dolayı ailelerimizi özlediğimizi anladı ve geride kimleri bıraktığımızı sordu. Biz de haber verdik. Hz. Peygamber, "Ailelerinizin yanına dönünüz, onların içinde ikâmet ediniz, onlara dînî bilgileri öğretiniz, onlara dînî vecîbelerini edâ etmelerini ve haramlardan sakımmalarını emrediniz. Namaz vakti gelince biriniz size ezan okusun. Sonra da en büyüğünüz size imamlık etsin"* buyurdu.<sup>126</sup> Buhârî'nin rivâyetinde *"Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız sizler de öyle namaz kılınız."*<sup>127</sup> ziyâdesi vardır. İbn Dakîki'l-İd'e göre söz konusu bu sebebi bilmeyenler, hitâbın Hz. Peygamber tarafından herkese yönelik olduğunu

<sup>123</sup> İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 888. Söz konusu rivâyet şu şekildedir: Ebû Musa el-Eşarî der ki, Eşarîler'den bir cemâat ile birlikte Hz. Peygamber'in yanına geldik. Kendisinden binmek ve yüklerimizi yüklemek için deve istiyorduk. Hz. Peygamber: "Vallahi ben sizleri yüklemem, benim yanımda sizleri bindirecek deve yoktur." dedi. Sonra Rasûlullah'a ganimet develeri getirildi. Rasûlullah bizleri sorup: "O Eşarîler topluluğu nerede?" diye sordu. Bunun üzerine bizler geldik. Bizlere yaşları iki ile dokuz arasında beyaz hörgüçlü beş deve verilmesini emretti. Biz yanından ayrılp gittiğimiz zaman kendi aramızda: "Biz ne yaptık? Onun bize verdikleri bize bereketli olmaz." dedik ve hemen Rasûlullah'a geri döndük. Ona, "Biz senden bizleri yüklemen için deve istemiştik. Sen ise bizleri yüklemeyeceğine yemîn etmiştin. Sen bu yemînini unuttun mu?" diye sorduk. Hz. Peygamber "Sizleri ben yüklemedim, fakat sizleri Allah yükledi ve İnşâallah bundan böyle bir yemin içer, sonra da ondan daha hayırlısını görürsem yeminimi bozar ve o hayırlı işi yaparım. Daha sonra da yeminimin kefâretini öderim." diye buyurdu (Bkz. Buhârî, "Humus", 15; Müslim, "Eymân", 3).

<sup>124</sup> İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 301.

<sup>125</sup> Buhârî, "Ezân", 17; Müslim, "Mesâcid", 53.

<sup>126</sup> Buhârî, "Ezân", 17; Müslim, "Mesâcid", 53.

<sup>127</sup> Buhârî, "Ezân", 18.

zannederler. Fakat hitâp, öncelikle Mâlik b. Huveyris ve arkadaşlarıdır. Daha sonra bütün Müslümanlar da söz konusu hitapta onlara ortaklırlar.<sup>128</sup> Yani sebebin husûsîliği hükmün umûmîliğine engel değildir.

### Sonuç

Her söz bağlamı ile kâimdir. Bir söz bağlamından koparılsa söyleyeninin kastetmediği veya tersi bir sonucun ortaya çıkması işten bile değildir. Hadisleri doğru anlamak için sağlam bir ilmî birikime ve doğru bir düşünce yapısına sahip olmanın yanında onların hangi bağlamda söylendiğini yani siyâkını bilmek gerekir. Bu meyanda siyâk kuralını hadis şerhinde kullanan ve onu bir yorum yöntemi olarak kabul eden ilk şârihlerden biri İbn Dakîki'l-Îd'dir.

İbn Dakîki'l-Îd, siyâkı metin için bağlam ve bir karine çeşidi olarak görür. Çünkü vermiş olduğu örneklerin birçoğu buna yöneliktir. Söz konusu örneklerden hiçbiri “metin dışı bağlam” yani, metni çevreleyen ve kelimada ifâde edilmeyen hususlar ile ilgili değildir. İbn Dakîki'l-Îd'in “Siyâka delil ikâme edilmez.” cümlesinden yola çıkarak ondan hâl karînesini (metin dışı bağlam) anladığı anlamı çıkarmak isâbetli değildir.

İbn Dakîki'l-Îd, sebab-i vurûd kavramı yerine “esbâbu'l-hadîs” ifâdesini kullanmaktadır. O, hadislerin doğru anlaşılmasında sebab-i vurûdun da önemine işaret ederek onu da bir karîne çeşidi olarak kabul etmektedir. Ayrıca vurûd sebebinin metin ile birlikte aktarılmasıyla metinden bağımsız aktarılması arasında fark görmektedir. Hadis metni ile birlikte aktarılan sebab-i vurûd bilgisini, metin ile aynı kuvvette gördüğünden siyâk içerisinde ele alırken hadis metni ile aktarılmayan sebab-i vurûd bilgisini ise siyâk kavramı içerisinde değerlendirmemektedir.

<sup>128</sup> İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 301; Ayrıca bkz. *Şerhu'l-İlmâm*, II, 138, 141.

## KAYNAKÇA

- Agitoğlu**, Nurullah, *Hadis ve Bağlam*, Kitâbî Yayınları, İstanbul, 2015.
- , “Hadiste Bağlam -Bağlamın Anlam Alanı, Çeşitleri ve Önemi-”, *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: XVIII, sayı: 1.
- “Hadiste Bağlam İnşası”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, cilt: VI, sayı: 5.
- Âmidî**, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, ts.
- Ayvallı**, Ramazan, “Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs”, *DİA*, 1995.
- Cevherî**, Ebû'n-Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Kahire, 1982, IV, 1499.
- Cüveynî**, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997.
- Demir**, Serkan, *Rivâyet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadis*, (doktora tezi) MÜSBE, 2016.
- Ekin**, Yunus, “Siyâk Kavramının Semantik Analizi”, *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt 15, sayı 1.
- el-Ezherî**, Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed el-Ebherî, *Tehzîbu'l-luğa*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001.
- el-Mutayrî**, Abdurrahman, *es-Siyâku'l-Kur'anî ve eseruhû fi't-tefsir*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ümmü'l-kurâ Üniv. Mekke, 2008.
- Gazâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1993.
- Güman**, Osman, *Fıkh Usûlü Literatüründe Siyâk*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2013.
- , “Siyâk Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîki'l-İd Örneği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2013, Sayı, 21.
- İbn Dakîki'l-İd**, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2009.
- , *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm* (thk. Abdülaziz b. Muhammed es-Saîd), Dâr atlas, Riyad, 1997.
- İbn Manzûr**, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-sâdir, Beyrut 1990.
- İbnü'l-Esîr**, Mecdüddîn, Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut, 1979.
- İzz b. Abdüsselâm**, Ebû Muhammed, *el-İmâm fi beyâni edilleti'l-ahkâm*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, Beyrut, 1987.
- Mustafa ez-Zerkâ**, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü* (trc. Abdullah Kahraman), Akademi Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Oral**, Rifat, *Bulûğu'l-merâm Şerhi*, Esra Yayınları, Konya, 2012.
- Serahsî**, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemseddin, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1993.

- Sîbeveyhi**, Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Mektebetu hâncî, Kahire, 1988.
- Suyûtî**, *Mu'teraku'l-ekrân fi i'câzi'l-Kur'an*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1988.
- Şabân**, Zekiyüddîn, *Usûlü'l-fıkıh* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara, 2007.
- Şâfiî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, el-Kuraşî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1940.
- Taberânî**, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts.
- Temizer**, Aydın, *Kur'an Tefsirinde Karîne*, Pasifik Ofset, İstanbul, 2014.
- Uzundağ**, Mehmet Sait, "Kastallani ve Şerh Metodu Üzerine", *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: XVI, sayı: 2.
- Uğur**, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV, Ankara, 1992.
- Ünver**, Mustafa, *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, Sidre Yay., Ankara 1996.
- Yıldırım**, Selahattin, *İbn Dakîki'l-İd ve Ahkâm Hadislerini Şerh Etmedeki Metodu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2016.
- Zemahşerî**, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-belâga*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1998.



## Ehl-i Beyt İmamlarının Dönemin İktidarları ile Olan İlişkileri\*

Zekeriya DOĞRUSÖZLÜ\*\*

**Özet:** Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin nasla tayin edilerek imam olduğunu savunan İmamiyye Şiası, imametin Ehl-i Beyt kanalı ile tevarüs ettiğine ve bu yolla on iki imamın Allah tarafından seçildiğine inanmıştır. Ancak tarihte bu vak'a inanıldığı gibi gerçekleşmemiştir. Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'den sonra halife olmuş, oğlu Hz. Hasan da altı aylık halifeliğinden sonra sulh yoluya halifeliği Muaviye'ye tevdi etmiştir. Sonrasında da Ehl-i Beyt'ten kimse halife olmamıştır. İmamiyye Şia'sı bu durumu, dönemin iktidarlarının Ehl-i Beyt'in imametini gasp ettiği iddiasıyla açıklamış ve bu dönemde Ehl-i Beyt mensuplarını her türlü baskıya ve zulme maruz kaldığı dahası söz konusu bütün imamların öldürüldüğünü savuna gelmiştir. Makalemizde mezkûr iddiaların tarihi vak'aya uygunluğu dönemin tarihi süreci içerisinde tartışmaya açılmış ve iddia edildiği gibi Ehl-i Beyt imamlarının devamlı baskı görmediği, dönemin iktidarların ile olan ilişkilerinin inişli çıkışlı bir seyir izlediği savunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Ehl-i Beyt, İmamiyye Şiası, Abbasi Oğulları, Ümmeyye Oğulları.

### The Relations of Ahl al-Bayt Imams with the Ruling Powers of Period

**Abstract:** Imamiyye Shia, who advocates that Ali was appointed as an imam through open provision (which can be verse or hadith) after the death of Prophet Mohammed, believes that Imamate is transferred through the Ahl al-Bayt ( People who are descended from Prophet's family). Also they believe that Twelve Imams were chosen by God (Allah) by this way. But this phenomenon has not come true as it is believed in history. Ali became Caliph after Ebubakr and Omar. His son Hasan had abdicated from the Caliphate and handed over his authority to Muaviye after six month in which he served as a Caliph. Subsequently no member of the Ahl al-Bayt had become caliph after this event. Imamiyye Shia explained this case by claiming that the ruling powers of the period had usurped the Imamate of the Ahl al-Bayt. However they argued that members of the Ahl al-Bayt were subjected to all kinds of oppression and persecution, furthermore, all imams were killed in this period. In this article, these claims

\* Bu makale "İmâmî-Şîî Kaynaklarda On Dört Masum'un Ölümü ile İlgili İddialar" adlı Yüksek Lisans tezimizden üretilmiştir.

\*\* İnönü Üniversitesi İslam Mezhepleri Tarihi Araştırma Görevlisi.

of historical writings' appeal to the case are opened to debate within the historical process of the period. Besides, it is defended that it is not the case that they have been subjected to constant pressure but the relations of the Ahl al-Bayt imams with the ruling powers of the period were going with ups and downs.

**Key Words:** Ahl al-Bayt, Imamiyye Shia, Abbasians, Umayyads.

## Giriş

Ehl-i Beyt, Kur'an ve hadis literatüründe kendisine yer bulan bir kavramdır. Arapça'da "ev halkı" anlamına gelen bu kavramın üzerinde ittifak edilen bir tanımından söz etmek güçtür. Ehl-i Beyt terkibi, cahiliye dönemine ait kullanımlarının yanı sıra İslami dönem ile birlikte özellikle Hz. Peygamber'in yakın akrabalarını ifade eden bir kavram olmuştur. Ancak bu kavramın Hz. Peygamber'in hangi akrabalarını kapsadığı konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>1</sup> Bu değerlendirmeler içerisinde makalemize konu olan İmâmiyye Şia'sının yapmış olduğu tanıma göre Ehl-i Beyt, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile onun soyundan gelen dokuz imamı içine alan on dört masumun şahsiyetini ifade eder.<sup>2</sup>

İmamiyye Şia'sının Ehl-i Beyt mensuplarının sürekli baskı gördüğü iddiasına mesned olan dönem Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin kayıp oluşuna kadar ki zaman dilimidir. Buna göre imamet, meşru sahipleri olan Ehl-i Beyt'ten gasp edilerek alınmıştır. Dönemin halifeleri bununla da yetinmemiş, kendi iktidarlarına tehdit olarak gördükleri Ehl-i Beyt mensuplarına her türlü şiddeti reva görmüşlerdir. Bu şiddet sürgünlere, hatta katliamlara kadar varmıştır.<sup>3</sup>

Hz. Hasan'ın (ö.50/669) halifeliğine kadar yöneticiler farklı uygulamalarla başa gelmiştir. Hz. Hasan ile anlaşarak iktidarı devralan Muaviye, oğlu

<sup>1</sup> Ehl-i Beyt terkibi ile ilgili farklı değerlendirmeler için bkz: Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *DİA* X, 498-501, Namık Kemal Karabiber, "Erken Dönemde Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Farklılaşma Süreci: Abbas Oğulları-Ali Oğulları Örneği", Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu, s. 281-282. Gülgün Uyar, Ehl-i Beyt, s. 33.

<sup>2</sup> es-Sadûk, *el-İ'tikâdât*, s.101; Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, VII/107.

<sup>3</sup> Söz konusu iddialar için bkz. Tabatabâi, İslam'da Şia, s. 245-278; Ca'feriyân, el-Hayâtü's-Siyâsiyyetü ve'l-Fikriyyetü li Eimmeti Ehl-i Beyt, I/8-9; el-Beyâtî, Şehâdetü'l-Eimme, s. 7-15; es-Saffâr, Eimmetü Ehl-i Beyt: Risâletun ve Cihâdun, s. 38-88.



Yezid b. Muaviye'yi veliaht tayin etmesiyle halifelik Emevi hanedanın tekeline geçmiştir. Altmış yıllık Emevi iktidarı, Ehl-i Beyt'in de mensup olduğu Haşimî kabilesinden olan Abbas oğullarının isyan etmesi ile son bulmuş ve iktidarın başına Abbasi hanedanı geçmiştir. Yönetimin başında iki farklı hanedan gören Ehl-i Beyt mensupları, onlarla olan ilişkilerinde istikrarlı bir seyir izlememiştir. Bu sebeple Ehl-i Beyt'in dönemin iktidarları olan ilişkilerini bu dönem boyunca yönetimin başında bulunan iki hanedan üzerinden takip etmeye çalıştık.

#### a. Ehl-i Beyt'in Emeviler ile Olan İlişkileri

İslam öncesinde, Ehl-i Beyt'in mensup olduğu Haşim oğulları ile Kureyş'in diğer büyük kolu olan Ümeyyeoğulları (Emeviler) arasındaki siyasi ilişkilerin genel olarak bir nüfuz mücadelesi şeklinde geçtiği söylenebilir.<sup>4</sup> Hz. Peygamber ve ilk iki halife döneminde bu siyasi ilişkiler nispeten sükûnet bulmuş ise de Hz. Osman (ö.35/656) zamanından itibaren tekrar gerginleşmeye başlamıştır. Bu çekişme Hz. Ali'nin (ö.40/661) hilafeti sırasında tamamen gün yüzüne çıkmıştır. Bu dönemde Hz. Ali tarafından yönetimden uzaklaştırılan Ümeyye Oğulları'nın muhalefeti sonucu Cemel ve Sıffın gibi on binlerce müslümanın kanının döküldüğü iç savaşlar meydana gelmiştir. Emevilerin iktidarı haksız bir şekilde ele geçirmesi sonucunda ise bu iki aile arasındaki gerginliğin geçmişe nispetle daha şiddetli bir boyut kazandığı görülmüştür.<sup>5</sup>

Yine bu dönemde Haşim Oğulları ile Ümeyye Oğulları arasındaki eski çekişmeler hatırlanıp gündeme getirilmiştir. Her fırsatta, Ümeyye oğulları her fırsatta, Haşim Oğulları tarafından daha önce haksızlığa uğratıldıklarını, bazı yakınlarının Bedir'de öldürüldüğünü dile getirirken; Haşim Oğulları da Hz. Hamza'ya yapılanları gündeme getirmiş ve Ümeyye Oğulları'nın Hz. Ali ile olan mücadelesini daha önce bu ailenin Hz. Muhammed ile olan mücadelesine benzetmiştir.<sup>6</sup>

Hz. Hasan'ın antlaşma yolu ile hilafeti devretmesi sonucunda iktidarı tamamıyla ele geçiren Muaviye b. Ebî Süfyân'ın (60/680) Emevi Devleti'nin

<sup>4</sup> Detaylı olarak bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi ilişkileri*, s. 30-104.

<sup>5</sup> Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt*, s. 75.

<sup>6</sup> Sarıçam, *Emevi-Haşimi ilişkileri*, s. 401.

temellerini attıktan sonraki ilk işi, Haşim Oğulları'nı yönetimden tamamen uzaklaştırmak olmuştur. Bununla da yetinmeyen Muaviye halk arasında Hz. Ali ve yakınlarına duyulan bağlılığın izlerini silmek için elinden geleni yapmıştır. Yine bu dönemde, Hz. Ali Oğulları ile taraftarları, Muaviye tarafından dolaylı veya doğrudan gözden düşürülmeye, sindirilmeye ve çeşitli şekillerde cezalandırılmaya çalışılmıştır.<sup>7</sup> Öyle ki bu dönemde cuma ve bayram hutbelerinde minberlerden alenen Hz. Ali'ye sebedilmiş, onun ailesine karşı valiler kanalı ile yıpratma siyaseti uygulanmıştır.<sup>8</sup> Hatta halka dinletilmesi için, Hz. Peygamber'in uygulamalarının aksine hutbe farz namazından önce sine aldırılmıştır. Bu kötü muameleyi *el-Muhallâ* adlı eserine taşıyan İbn Hazm, 'Cuma Namazı' konusunu işlerken meseleye şöyle yer vermiştir:

“Ümeyye Oğulları, halkın namazdan sonra dağılıp gitmesinden ve kendi hutbelerini dinlememesinden dolayı hutbeyi namazdan önce okumak şeklinde bir bidat çıkardılar. Halkın dağılıp gitmesinin sebebi ise onların hutbede Ali b. Ebî Talib'e (a.s) lânet okuyup küfretmeleriydi. Müslümanlar buna tahammül edemedikleri için kaçıp gidiyorlardı ve bu konuda haklıydılar.”<sup>9</sup>

Bu uygulamaya şiddetli bir şekilde karşı çıkan Hz. Hasan, Muaviye ile yaptığı sulh antlaşmasında Hz. Ali'ye sebedilmesinden vazgeçilmesi şartını da ileri sürmüştü. İlk önce tüm şartları kabul ettiğini açıklayan Muaviye, diğer şartların önemli bir kısmını yerine getirmediği gibi, Hz. Ali'ye sebetme uygulamasına da son vermemiştir. Hz. Ali'ye yapılan bu hakaretlerin Muaviye'nin kendi kabilesini dahi rahatsız ettiğini ifade eden İbn Ebi'l-Hadîd, Cahız'dan şu rivayeti nakletmiştir:

Ümeyye Oğulları'ndan bir grup Muaviye'ye giderek, “Ya Emirü'l-Müminin! Artık arzularına ulaştın. Ne olur bu adama (Hz. Ali'ye) küfür ve lânet etmeyi bırakıver” dediler. Muaviye dedi ki: “Hayır vallahi, çocuklar bu inançla büyüyüp, büyükler yaşlanıncaya ve onun faziletini ağzına alacak biri bulunmayıncaya kadar bundan vazgeçmem.”<sup>10</sup>

Muaviye'nin başlatmış olduğu Hz. Ali'nin şahsında Ehl-i Beyt'e karşı bu haksız ve çirkin uygulamalar; sergilenen kin ve nefret, Emevi halifeleri

<sup>7</sup> Sarıçam, *Emevi-Haşimi ilişkileri*, s. 403; Uyar, s. 76.

<sup>8</sup> M. Bahaüddin Varol, “Ehlibeyt'e İdeolojik Yaklaşımlar”, *Marife Dergisi*, 3/3 (Kış 2004), s. 76-77.

<sup>9</sup> İbn Hazm, *el-Muhellâ*, V/85-86; Ayrıca bkz. el-Ya'kûbî, I/223.

<sup>10</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh-u Nehci'l-Belâğa*, IV/56.

tarafından Ömer b. Abdülaziz'e kadar devam ettirilmiştir. 99/711 yılında Ömer b. Abdülaziz tarafından Hz. Ali'ye hakaret etme uygulaması kaldırılmışsa da bazı geleneklerle bu uygulamaların uzantılarının devam ettiği görülmüştür.<sup>11</sup>

Emevilerin Ehl-i Beyt'e karşı olan düşmanca politikaları bunlarla sınırlı değildir. 49/669 senesinde vefat eden Hz. Hasan'ı, babasının vasiyeti üzerine Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın evine defnetmek isteyen Hz. Hüseyin, Muaviye'nin engeli ile karşılaşmış ve Hz. Hasan Baki mezarlığına defnedilmek zorunda kalmıştır.<sup>12</sup>

İktidarı Haşim Oğulları'na kaptırmak istemeyen Muaviye, Hz. Hasan ile yaptığı antlaşmaya sadık kalmamış ve oğlu Yezid'i kendisine halef tayin etmiştir. Muaviye'den sonra halife olan Yezid'in ilk işi Haşimiler'den biat istemek olmuştur. Halife bununla da yetinmemiş, o ana kadar geri planda durup kendini ibadete vermiş olan Hz. Hüseyin'den zorla biat almaya yeltenmiştir. Bu baskı karşısında Hz. Hüseyin Emevilere karşı ayaklanmak zorunda kalmış ve bu başkaldırı girişimi, Kerbelâ faciası ile sonuçlanmıştır. Hz. Hüseyin ve orada bulunan yakın akrabalarının şehit edilmesi ile neticelenen Kerbelâ Vak'ası'ndan (61/680) sağ kalan Ali Oğulları mensubları Şam'a götürülmüş ve daha sonra da Yezid tarafından Medine'ye gönderilmiştir.<sup>13</sup>

Kerbelâ hadisesi sonrasında Ali Oğulları arasında öne çıkan Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn ise hayatı boyunca siyasi olaylara karışmamaya özen göstermiştir. İmâmiyye Şia'sının dördüncü imam saydığı Zeynelâbidîn, bu yolla kendisini ve ailesini iktidardan gelebilecek tehlikelere karşı korumak istemiştir.<sup>14</sup> Zeynelâbidîn'in iktidar aleyhine gelişen olaylar karşısındaki tavrını açık bir şekilde ortaya koyduğu hadise Harre Vak'ası olmuştur. O ve yakınlarından hiç kimse, Medinelilerin çeşitli gerekçelere dayanarak gıyabında Yezid'i görevden uzaklaştırmaları ile 63/683 yılında baş gösteren Harre Vak'ası'na ve

<sup>11</sup> el-Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, III/123; Uyar, s. 78.

<sup>12</sup> el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 260; es-Sadûk, *'İlelü's-Şerâi'*, I/121; Adnan Demircan, "Hz. Hasan ve Halifeliği", *HÜİFD*, 1/1 (1997), s. 104.

<sup>13</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Uyar, s. 56-65; Mustafa Öz, "Kerbelâ", *DİA*, XXV/272; Ünal Kılıç, "Kerbelâ Vak'ası (Tarihi Süreç)", *Çeşitli Yönleri İle Kerbelâ Sempozyumu*, 2/1 (2010), s. 16-48.

<sup>14</sup> Uyar, s. 88.

bu dönemde Ali Oğulları adına yapılan diğer isyan hareketlerine katılmamıştır.<sup>15</sup>Bununla birlikte, toplum üzerinde acı tesiri devam etmekte olan Kerbelâ'nın intikamını almak için Kûfe kökenli bu başkaldırı girişimlerine, Ehl-i Beyt dışındaki Ali Oğulları'nın diğer üyelerinden ciddi anlamda katılımlar olmuştur. Ancak bu isyan girişimlerinin üzerine sert bir şekilde gidilmiş ve özellikle Hüseyin Oğulları ciddi bir şekilde takibe alınarak bu aileye ve taraftarlarına göz açtırılmamıştır.<sup>16</sup>

Yezid b. Muaviye'den iktidarı devralan Halife Abdülmelik b. Mervan (ö.65/705) seleflerinin aksine Ali Oğulları'nı doğrudan karşısına almak istemiştir. Bu sebeple de açıktan bir isyan teşebbüsü olmadığı sürece, onları iktidarın tabii muhalifleri sayarak onların üzerine gitmemiştir.<sup>17</sup>Nitekim Abdülmelik, Haccac'a yazmış olduğu mektupta Beni Haşim'e karşı dikkatli olması konusunda onu şöyle uyardı: "*Ebû Talip Oğulları'ndan beni uzak tut. Harb ailesinin (Benî Ümeyye Oğulları'nın) onlara hücum ettikleri zaman zafere ulaşamadıklarını gördüm.*"<sup>18</sup>

Ömer b. Abdülaziz (ö.101/720) dönemine gelindiğinde ise Ali Oğulları'nın rahat bir nefes aldığı görülmektedir. Bu dönemde Hz. Ali'yi lanetlemek yasaklanmış, Ali oğulları ile dönemin iktidarları arasında çoğu zaman gerilime neden olan Fedek<sup>19</sup> arazisi de eski sahipleri olan Haşim Oğullarına

<sup>15</sup> Uyar, s. 89; İbn Kesîr, *el-Bidâye* VII/218-233.

<sup>16</sup> Bu dönemden sonra, Hüseyin Oğulları ve Hüseyin Oğulları içerisindeki imamet silsilesinin devam ettiği ve aynı zamanda İmâmiyye'nin Ehl-i Beyt olarak takdim ettiği aile, Beni Haşim kabilesinden farklı bir siyaset izlemiştir. Bkz. Uyar, 31-336.

<sup>17</sup> Sarıçam, *Emevi-Haşimi ilişkileri*, s. 33; Uyar, s. 93.

<sup>18</sup> Ya'kûbî, II/304.

<sup>19</sup> Fedek, Medine'ye iki üç günlük mesafede, akarsuları ve bol hurmalıklarıyla ünlü bir kasabadır. Hicretin yedinci yılında Hz. Peygamber, Hayber'i fethedince kendi topraklarının da işgal edileceğinden korkan Fedek halkı, Peygamber'e haber salıp kendi topraklarında kalmak ve arıcılık yapmak kaydıyla topraklarını teslim etmeyi önermişler, bu öneri kabul edilince Fedek, barış yoluyla fethedilmiş ve savaşsız ele geçtiği için Allah Elçisi'nin özel mülkü olmuştur. Hz. Peygamber, hayatında buranın geliriyle ailesinin zorunlu masraflarını karşılar ve fazlasını yolculara harcardı. Yani Fedek, Hz. Peygamber'in vakfıydı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ebu Bekir, bu toprağı Hz. Peygamber gibi tasarruf etmek istemiştir. Hz. Peygamber'in kızı Fatıma, Ebu Bekir'e gelip, toprağın babasından kaldığını söylemiş ise de Ebu Bekir, "*Biz peygamberler miras bırakmayız.*" hadisine dayanarak talebi reddetmiştir. Bkz. Ya'kûbî, II/221-223.

iade edilmiştir.<sup>20</sup> Ömer b. Abdülaziz'in bu hakkaniyetli idaresi, Ali Oğulları tarafından mukabele görmüş ve memnuniyetle karşılanmıştır. Nitekim bu memnuniyeti beşinci İmam Muhammed el-Bâkır şöyle ifade etmektedir: “*Her kavmin bir necibi vardır. Beni Ümeyye'nin necibi de Ömer b. Abdülaziz'dir ve o kıyamet gününde tek bir ümmet olarak haşrolunacaktır.*”<sup>21</sup>

Ancak, Hüseyin Oğulları'nın rahata kavuştuğu bu dönem uzun sürmeyecektir. Muhammed Bâkır'ın baba-bir kardeşi Zeyd b. Ali, Hişam b. Abdülmelik'in (ö.105/724) başında olduğu Emevi iktidarına karşı isyan hareketi başlatacaktır. Kısa sürede bastırılan bu isyan sonucunda ise Ali Oğulları ağır bir darbe yiyecek ve Ehl-Beyt mensupları her türlü şiddete ve baskıya maruz kalacaktır. Bununla birlikte, Ehl-i Beyt içerisinde Zeynâbidîn ile başlayan *ku'ûd* (pasiflik) politikasını, bu dönemde oğlu Muhammed el-Bâkır sürdürecektir ve kardeşi Zeyd'in isyan davetine karşılık vermeyecektir.<sup>22</sup>

### **b. Ehl-i Beyt'in Abbasiler ile Olan İlişkileri**

Haşim Oğullarının diğer bir önemli bir kolu olan Abbas Oğulları, Hz. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdülmuttalib (32/653)'in ailesidir. Asr-ı saadetten itibaren Hz. Peygamber'in akrabaları ile bu aile arasındaki ilişkiler genel olarak olumlu olmuştur. Örneğin Hz. Peygamber'in vefatından sonra Abbas b. Abdülmuttalib Hz. Ali'ye biat etmek istemiştir. Ayrıca Fedek arazisi hakkında Hz. Ebû Bekir ile görüşmeye gittiğinde Hz. Fatıma'nın yanında Abbas b. Abdülmuttalib vardı.<sup>23</sup>

Hilafeti süresince de Abbas Oğullarının Hz. Ali'ye önemli destekleri olmuştur.<sup>24</sup> Cemel ve Siffin savaşlarında Hz. Ali'in safında yer alan Abbas Oğulları bu dönem içerisinde Basra ve Mekke valilikleri gibi önemli konumlara getirilmiştir. Yine Hz. Hasan'ın kısa süren halifeliği döneminde bu aile, önemli görevler üstlenmiştir. Kimi zaman, içtihadî konularda farklı düşmüş olsalar da bu farklılık, dayanışmalarına gölge düşürmemiştir. Kısacası Hicri

<sup>20</sup> Sarıçam, *Emevi-Haşimi ilişkileri*, s. 334; Uyar, s. 99.

<sup>21</sup> ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, V/120.

<sup>22</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, s.20-21.

<sup>23</sup> Uyar, s. 133.

<sup>24</sup> Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, s. 14.

birinci yüzyılda siyasi arenada sessiz kalan Abbas Oğulları, Emevilere karşı her zaman Ehl-i Beyt'in yanında olmuştur.<sup>25</sup>

Hicri ikinci yüzyılda ise Hz. Ali'nin ikinci eşi Havle'den dünyaya gelen Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebû Haşim Abdullah'ın (ö.98/716) imametini, Hz. Ali'den Muhammed b. el-Hanefiyye'ye ondan da kendisine geçtiğini iddia etmesi ile Abbas Oğulları, Ali Oğulları ile siyasi olarak yollarını ayırmıştır.<sup>26</sup> Daha sonra Ebû Haşim'in, ölmeden önce grubun liderliğini Hz. Abbas'ın torunu Muhammed b. Ali'ye devretmesi ile Abbas Oğulları siyasi arenada etkin olmaya başlamıştır.<sup>27</sup>

Aynı dönemde Hz. Ali'nin diğer oğlu Hz. Hüseyin evladından Ali Zeynelâbidîn-Muhammed el-Bâkır-Ca'fer es-Sadık lider silsilesi ile daha sonra temsil edilecek olan Ehl-i Beyt cemaati ise genel olarak siyasi olaylara ve özellikle Abbas Oğulları'nın devrimci isyan hareketlerine karışmamayı faaliyetlerinde bir prensip haline getirmiştir.<sup>28</sup>

Bu dönemde, Emevi iktidarına son vermeyi ve yerine Hz. Peygamber'in ailesinden liyakatli birini halife yapmayı hedefleyen Abbas Oğulları'nın başlatmış olduğu isyan hareketi süresi içerisinde, siyaseten sessiz kalmayı yeğleyen Ehl-i Beyt ile olan ilişkilerinin olumlu bir seyir içerisinde devam ettiğini söyleyebiliriz. Ancak, aralarındaki iyi ilişkilere rağmen Ehl-i Beyt, bu dönem içerisinde Abbas Oğulları'nın "er-Rızâ min Âl-i Muhammed" (Muhammed ailesinden razı olunacak şahıs) şeklinde sloganlaştırdığı ve Emevi yönetiminin sonunu getirecek bu isyan hareketini yukarıda da ifade ettiğimiz gibi desteklemekten kaçınmıştır.<sup>29</sup>

132/749 yılında yönetimi ele geçiren Abbasiler, iktidarı Ali Oğulları ile paylaşmak istememiş ve kısa bir süre sonra da onlara sırt çevirmişlerdir. Da-

---

<sup>25</sup> Büyükkara, s. 12.

<sup>26</sup> Uyar, s. 134.

<sup>27</sup> Büyükkara, s. 12.

<sup>28</sup> Büyükkara, s. 79.

<sup>29</sup> Büyükkara, s. 24.

hası yönetimden uzak tutulan Ali Oğulları, bu sefer Abbasi yönetiminin baskısına maruz kalmışlardır. Bu tarihten itibaren Ali Oğulları, Abbasiler'in de en az Emeviler kadar düşmanları olduğunu anlamaya başlamışlardır.<sup>30</sup>

Şîi muhalefetinin yegâne odağı olarak kalan Ali Oğulları, Abbasi hilafetini de baskı ve adaletsizliğinin sembolü görmüş ve Abbasilerle sık sık silahlı mücadeleye girişmişlerdir.<sup>31</sup> Ali Oğulları içerisinde Abbasiler'e karşı başlatılmış olan bu mücadelede başı çekenler ise Hz. Hasan soyundan olanlardı. Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sadık'ı liderleri olarak gören Ali Oğulları'nın Hüseyni kolunu oluşturan grup ise geleneksel *ku'ud* (pasiflik) politikalarını sürdürmeye devam etmiş<sup>32</sup> ve kendi adlarına çıkarılan isyan hareketlerinden uzak durmuştur.<sup>33</sup> Nitekim Abbasi halifeliğin ilk yıllarında Ali Oğulları'nın Ehl-i Beyt adına yapılan isyanlarına pirim vermeyen Ca'fer es-Sadık, kendisine gelen isyana davet mektubunu, Ehl-i Beyt'in üzerinde herhangi bir şaibe oluşmasın diye, Abbas Oğulları'nın ilk halifesi olan Ebu'l-Abbas'a bizzat kendi eliyle teslim etmiştir.<sup>34</sup>

Yine isyan eden Abbasi komutanlarından Bessam b. İbrahim, bir Hüseyni halifelik kurmak için Ca'fer es-Sadık'a haber gönderip desteğini istemiş fakat Abbasiler'den çekinen es-Sadık, Bessam'ın hareketinin, otoriteler tarafından düzenlenmiş bir hile olduğundan şüphelenmiş ve hemen Halife Mansur'u (ö.158/175) bu durumdan haberdar etmiştir. Halife de, Bessam'ı yakalatarak idam ettirmiştir.<sup>35</sup> Bundan dolayı da Halife Mansur, Ali Oğulları adına isyan girişiminde bulunan Hasan Oğulları'na tepki gösterirken her zaman Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sadık gibi ileri gelen şahsiyetleri iyi örnekler olarak göstermiştir.<sup>36</sup> Ne var ki Sadık'ın barışçı mizacı, Abbasilerin gözünde onu potansiyel bir tehdit olmaktan çıkaramamıştır. Çünkü

<sup>30</sup> Büyükkara, s. 12-24.

<sup>31</sup> Cemil Hakyemez, "Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şîi Tehdidi", *AÜSBED*, 9/1 (2007), s. 327-341.

<sup>32</sup> Büyükkara, s. 20.

<sup>33</sup> Hakyemez, "Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şîi Tehdidi", s.328.

<sup>34</sup> et-Taberî, vii, s. 540-541.

<sup>35</sup> el-Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IV/225-226.

<sup>36</sup> Büyükkara s. 53-54.

o, Abbasilerin tabii muhalifleri olan Ali Oğulları'nın önemli bir temsilcisiydi.<sup>37</sup>

Mansur'un ölümünden sonra halife olan Mehdi, (ö.169/785) Ali Oğulları isyanlarının önüne geçebilmek amacıyla onlarla bir uzlaşma içerisine girmiştir. Uzlaşma siyaseti izlerken Ali Oğulları ve taraftarlarını takibe almayı da ihmal etmemiştir. Mehdi, izlemiş olduğu bu politikanın gereği olarak, desteklerini kazanmak için ılımlı Şîîler'den olan Zeydiler'e yaklaşmış ve Ali Oğulları da dahil diğer tüm siyasi tutukluları serbest bırakmıştır.<sup>38</sup> Tutuklular arasında, Medine'den çağırıp Bağdat'ta hapsediği yedinci imam Musa Kâzım (ö.183/799) da vardı. Fakat daha sonra iktidara geçen Halife el-Hâdî (ö.170/786) önceki dönemde Ali Oğulları'na yapılan yardımları durdurmuş ve onların tutuklanmalarını emretmiştir. Yine onun kısa süreli hilâfetinden sonra yerine geçen Harun Reşid de (ö.193/809) Ali Oğulları'na yönelik bu baskı politikasını devam ettirmiştir.<sup>39</sup>

Harun Reşid'in baskı politikasını devam ettirmesinin muhtemel sebeplerinden biri, II/VIII. asrın ikinci yarısında Musa Kâzım'a bağlı bazı Ehl-i Beyt alimlerinin, dini ve siyasi liderliğin (imamet) nas ve tayinle olduğunu iddia etmeleridir. Bu iddialar, Abbasi iktidarının meşruiyet zeminine teorik planda zarar verebileceği endişesini doğurmuş ve saltanat müessesinin temellerini yıpratıcı bir takım gelişmelerin olması ile birlikte Harun Reşid, Ali Oğulları'na yönelik ciddi tedbirler almak zorunda kalmıştır.<sup>40</sup> Örneğin bu tedbirler çerçevesinde Musa Kâzım da dâhil, Ali Oğulları'ndan bir çoğunu rafizi oldukları gerekçesiyle hapsedirmiştir. Hatta Musa Kâzım'ı öldürme girişiminde bulunmuş, fakat netice alamamıştır. Yine Harun Reşid, bu dönemde tutuklama kampanyasını daha da genişleterek ileri gelen Mu'tezilî alimleri de hapse attirmiştir.<sup>41</sup>

II/VIII. asrın sonlarına doğru gelindiğinde, halkın önemli bir kesiminin, Ali Oğulları adına gelişen hareketlere destek verdiği anlaşılmaktadır. Bu

<sup>37</sup> Hakyemez, "Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şîî Tehdidi", s. 330-332.

<sup>38</sup> Hakyemez, "Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şîî Tehdidi", s. 331.

<sup>39</sup> el-Ya'kûbî, I/373-74.

<sup>40</sup> Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, s. 79-80.

<sup>41</sup> el-İsfehânî, *Mekâtîl*, s. 335.



destek Abbasi iktidarı için ciddi bir tehlike arz etmeye başlamıştır. Bu durumdan endişelenen dönemin Halifesi Memun, (ö.218/833) Abbasiler'e karşı isyana kalkışmış bir liderin safında fiilen yer almalarını önlemek amacıyla Ali Oğulları ile barışma yoluna gitmiş hatta onların saygın kişilerinden olan Ali er-Rızâ'yı kendi halefi yapmak istemiştir. Daha sonrasında bu arzusunu gerçekleştirmek amacıyla Ali Rızâ'yı Medine'den Merv'e çağırıp veliaht tayin etmiştir.<sup>42</sup> Ali Oğulları ile uzlaşma girişimlerinde bununla sınırlı kalmayan Memun, devletin resmi üniforması olan siyah elbiseleleri çıkartırıp yerine Ali Oğulları'nın sembolü olan yeşil elbiselerin giyilmesini emrederek<sup>43</sup> büyük bir jest yapmıştır. Ali Rızâ'nın (ö.203/819) kısa bir süre sonra ölmesi üzerine ise kızı Ümmü'l-Fazl'ı, Ali Rızâ'nın oğlu Muhammed Cevâd ile evlendirmiştir.<sup>44</sup> Yine Memun, bu dönemde Hz. Ali'nin diğer sahabeden daha faziletli olduğunu ilan ederek söz konusu barışma ve uzlaşma yönünde önemli bir adım daha atmıştır.<sup>45</sup>

Memun'un Ali Oğulları'na yönelik uzlaşma gayretleri, bazı olumlu sonuçlar vermekle birlikte kendisine yönelik isyan hareketlerinin önünün alınmasında yeterli olmamıştır. Olayların daha fazla büyümesine engel olmak amacıyla olsa gerek, Muhammed Cevâd'ı (ö.220/835) hanımı Ümmü'l-Fazl ile birlikte Medine'den Bağdat'a getirterek ölümüne kadar tedbir amaçlı orada göz hapsinde tutmuştur.<sup>46</sup>

Me'mun tarafından başlatılan bu hoşgörü siyaseti halefleri Mu'tasım (ö.227/842) ve Vasık döneminde de devam etmiştir. İsfehânî özellikle Vasık Billah (ö.232/847) dönemi ile ilgili olarak Ehl-i Beyt'e mensup kişilerin herhangi bir endişeye düşmeksizin bir araya geldiklerini, görüşüklerini ve rahat hareket edebildiklerini ifade etmektedir.<sup>47</sup> Yine, Ehl-i Beyt'e gösterilen müsamaha, hoşgörü ve maddi destekten bahseden İbn Kesir, bu dönemde Ehl-i Beyt'e mensup fakir hiç kimsenin kalmadığını bildirmektedir.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 218-219. Ayrıca bkz. et-Taberî, VIII/562.

<sup>43</sup> el-Mes'ûdî, *Murûcû'z-Zeheb*, III/27-28.

<sup>44</sup> el-Ya'kûbî, ii, s. 454; et-Taberî, VIII/566.

<sup>45</sup> et-Taberî, VIII/ 619.

<sup>46</sup> Hakyemez, "Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şîh Tehdidi", s. 337.

<sup>47</sup> el-İsfehânî, *Mekâtil*, s. 476.

<sup>48</sup> İbn Kesîr, X 310.

Halife Mütevekkil (ö.248/861) döneminde ise, selefleri Me'mun'la başlayıp Mu'tasım ve Vasık ile devam eden uzlaşma arayışlarının da devlete önemli bir yarar sağlamadığı ve hatta bu politikaların Şî'ileri daha da şımarttığı yönünde kanaat oluştuğu görülmektedir. Nitekim Ali Oğulları ve Ehl-i Beyt taraftarının ileri gelenleri daha önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de Mütevekkil tarafından takibe uğramış, memleketlerinden sürülmüş ve yoksul bırakılmışlardır. Bu dönemde Ehl-i Beyt'in yaşadığı sıkıntılara değinen İsfehânî, Ehl-i Beyt taraftarlarının en çok Mütevekkil döneminde baskıya maruz kaldıklarını ifade etmiştir.<sup>49</sup> Mütevekkil'in, halkın Ehl-i Beyt'e olan teveccühüne hiçbir şekilde tahammül edemediğini söyleyen İbnü'l-Esîr de, Hz. Ali'ye olan sevgilerinden dolayı kendisinden önceki halifelerden Me'mun, Mu'tasım ve Vasık'a son derece kızgın olduğu yönünde bir rivayet nakletmiştir.<sup>50</sup>

Halife Mütevekkil'in bu düşmanca siyaseti, İmâmiyye Şî'ası'nın onuncu imamı olan İmam Ali el-Hâdî'yi de kapsamıştır. Mu'tasım ve Vasık'ın hilafetleri zamanında Medine'de sakin bir hayat süren Ali el-Hâdî'nin (ö.254/868) orada insanlara irşatta bulunması ve halkın ona olan teveccühü Mütevekkil'i rahatsız etmiştir. Dönemin Medine valisi Abdullah b. Muhammed, bir grup insanın Ali el-Hâdî'yi imam olarak tanıdığı ve dolayısıyla onun Medine'de bulunmasının tehlike doğuracağı yönündeki endişelerini Mütevekkil'e iletmış, o da bunun üzerine 233/848 yılında Ali el-Hâdî'yi Samerra'ya getirtmiş ve ev hapsinde tutmuştur. Yine bu dönem içerisinde Mütevekkil, Samerra'da el-Hâdî'nin taraftarlarının kendisine karşı komplo içerisinde olduğu ve bunlar ile ilgili mektup ve silahların el-Hâdî'nin evinde bulunduğu yönündeki ihbar üzerine onun evini aratmış ve tutuklatmıştır. Ancak herhangi bir kanıt bulunamaması üzerine onu serbest bıraktırılmıştır. Daha sonra el-Hâdî, vefatına kadar Samerra'daki zorunlu ikametine devam ettirilmiş ve burada insanlara vaaz vermesi engellenmiş hatta onun kimse ile görüşmesine izin verilmemiştir.<sup>51</sup>

Bu dönemde aynı kaygıdan dolayı Halife, Ehl-i Beyt taraftarlarının buluşma mekanı haline gelen Kerbelâ'daki Hz. Hüseyin'in kabri ile etrafındaki

<sup>49</sup> el-İsfehânî, *Mekâtil*, s. 599.

<sup>50</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/149.

<sup>51</sup> el-Ya'kûbî, II/484.

tüm evleri yıktırmıştır.<sup>52</sup> Ayrıca kabir yıkıldıktan sonra buranın sürülmesini, üzerine ekin ekilip sulanmasını istemiş ve halkın buraya gidip gelmesini de yasaklamıştır.<sup>53</sup> Yine Mütevekkil, Ehl-i Beyt mensuplarının bir kısmını tutuklatmış bir kısmını da sürgüne göndermiştir. Tutuklama ve sürgün kampanyasını uzun bir süre devam ettiren Mütevekkil, İsfehânî'ye göre Abbasi halifeleri arasında Ali Oğulları'na karşı en fazla kin güden halife olarak üne kavuşmuştur.<sup>54</sup>

247/862 yılında Mütevekkil'in öldürülmesiyle yerine geçen Muntasır (ö.248/862), devletin siyasi tutumunu Ali Oğulları lehine çevirerek, babasının Ali Oğulları'na karşı almış olduğu tedbirleri kaldırtmış ve ellerinden alınan malları tekrar kendilerine iade etmiştir. Bu sebeple kaynaklarda bu dönemde Ali Oğulları'ndan herhangi birinin öldürülmüş ya da hapsedilmiş olduğundan bahsedilmez. Hatta Şîilerin Mütevekkil döneminde yıktırılan Hz. Hüseyin'in kabrini yeniden inşa ettikleri nakledilir.<sup>55</sup> Yine bu dönemde Hz. Peygamber'den veraseten intikal eden ve daha sonra Ehl-i Beyt'in elinden alınan Fedek arazisi kendilerine iade edilmiştir.<sup>56</sup> İbnü'l-Esîr'e göre Halife Mütevekkil döneminde Ehl-i Beyt'e reva görülen kötü muamele, Muntasır döneminde yerini oldukça müsamahakâr bir politikaya bırakmıştır.<sup>57</sup> Bu dönemdeki Ehl-i Beyt'e olan müsamahakâr bakış İmâmî âlimlerce de doğrulanmaktadır.<sup>58</sup> Örneğin, Câferiyân, Halife Muntasır'ın hilafetinde Ali Oğulları ve on birinci imam Ali b. Muhammed el-Hâdî üzerindeki baskıların nispeten azaldığını ifade etmiştir.<sup>59</sup>

<sup>52</sup> el-İsfehânî, *Mekâtil*, s.597.

<sup>53</sup> et-Taberî, III/147.

<sup>54</sup> el-İsfehânî, *Mekâtil*, s.597.

<sup>55</sup> el-İsfehânî, *Mekâtil*, s. 599; el-Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, IV/135.

<sup>56</sup> Yakup Keskin, *İsnâ Aşeriyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd, Ali b. Muhammed el-Hâdî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî Dönemlerinde İmâmiyye Şiası* s. 91-95.

<sup>57</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/116.

<sup>58</sup> Yakup keskin, "Ehl-i Beyt Adına Yürütülen Siyasî Hareketlerin Genel Karakteristiği Bağlamında Abbâsî Yönetiminde İmamların Varlık Mücadeleleri", *Din Bilimleri Akademisi Dergisi*, 8/3 (2008), s. 215-241.

<sup>59</sup> Ca'feriyân, *Masum İmamların Fikri ve Siyasi Hayatı*, II/125.

Ehl-i Beyt'e uygulanan bu hoşgörü politikasının sebeplerinden biri de muhtemelen bu dönemde büyük bir ivme kazanan Zeydi isyanlarıdır. Bu isyan hareketlerinden endişelenen Abbasi halifeleri Ehl-i Beyt'e karşı baskı yapmaktan kaçınmıştır. Bilakis bu dönemde Abbasi halifeleri, halkın tepkisinden çekindikleri için Ehl-i Beyt imamlarını saraylarında ağırlamışlar ve onlara ikramda bulunmuşlardır. Bu bağlamda onuncu imam Ali el-Hâdî'nin cenaze namazını Halife Mu'tez (ö.255/869) adına kardeşi Ahmed b. el-Mütevekkil kıldırıştır.<sup>60</sup> Yine Ali el-Hâdî'nin oğlu on birinci imam Hasan el-Askerî de, hilafet sarayında sık sık ağırlanmış, öldüğünde cenaze namazını Halife Mu'temid'in kardeşi Ebû İsa b. Mütevekkil kıldırıştır. Fakat yine de tedbiri elden bırakmamak için Ehl-i Beyt ve taraftarları bu dönemde yakın takibe alınmış ve sürekli gözetim altında tutulmuşlardır.<sup>61</sup>

### Sonuç

İmâmî müellifler, Hz. Ali'den itibaren bütün imamların sürekli baskıya maruz kaldıkları ve halifelerin imamları öldürmek için sürekli fırsat kolladıklarını, dolayısıyla onların mutlaka öldürülmüş olmaları gerektiğini iddia etmişlerdir. Ayrıca imamların gasbedilmiş olan haklarını geri almak için hep mücadele içerisinde olduklarını, fakat Kerbelâ'dan sonra ümmetin maslahatı için bu mücadeleyi gizlice örgütlenerek sürdürdüklerini ileri sürmüşlerdir. Ancak Kerbelâ'da yaşanan acı tecrübeden dolayı, imamların siyasi olarak hiçbir emelleri olmamış ve olabildiğince siyasetten uzak durmaya çalışmışlardır. Dahası herhangi bir siyasi oluşumun içinde bizzat yer almadıkları gibi kimseyi de siyasi bir ayaklanmaya yönlendirmemişler, bilakis yönetime karşı ayaklananları uyarmış hatta bazılarını halifeye şikayet etmişlerdir.

İmamların genel olarak muhalif pozisyonunda olmalarından ve kendi adlarına çıkartılan ayaklanmalardan dolayı zamanlarının iktidarları, Ehl-i Beyt liderlerini potansiyel bir tehlike olarak görmüş ve onları çoğu kez takibe almışlardır. Kimi zamanda evlerinde göz hapsinde tutulmuş ve insanlarla

<sup>60</sup> el-Ya'kûbî, II/503.

<sup>61</sup> Hakyemez, "Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şîî Tehdidi", s. 339; Yakup Keskin, *İsnâ Aşeriyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd, Ali B. Muhammed el-Hâdî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî Dönemlerinde İmâmiyye Şiası*, s. 113-115.

görüşmeleri engellenmiştir. Hatta bu baskılar zaman zaman hapsedilmelerine ve sürgüne gönderilmelerine kadar varmıştır. Bununla birlikte imamların nisbeten rahat oldukları hatta bizzat halifeler tarafından saraylarda ağırlandıkları zamanlar da olmuştur. Dolayısı ile iddia edildiği gibi Ehl-i Beyt sürekli baskıya maruz bırakılmamış, dönemin konjonktürüne göre imamların iktidarlara olan ilişkileri kimi zaman gergin olmuş kimi zaman da dostane olmuştur.

## KAYNAKÇA

- Benli**, Yusuf, “Şîî Düşüncede Ehl-i Beyt Tasavvurları”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 17/4 (2004), s.337-353.
- Büyükkara**, Mehmet Ali, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Ca'feriyan**, Resûl, Masum İmamların Fikri ve Siyasî Hayatı, çev. Cafer Bayar, İstanbul: Kevser Yayıncılık, 1994.
- \_\_\_\_\_, el-Hayâtü's-Siyâsiyye've'l-Fikriyyeli Eimmeti Ehli'l-Beyt, Beyrut: Dâru'l-Hak, 1994
- Demircan**, Adnan, “Hz. Hasan ve Halifeliği”, *HÜİFD*, 1/1 (1997), s.81-109.
- Hakymez**, Cemil, Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şîî Tehdidi”, *AÜSBED*, 9/1 (2007), s. 327-341.
- el-Belâzurî**, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Bâkir Mahmûdî, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1974.
- el-Beyâtî**, Ca'fer, *Şehâdetü'l-Eimme*, internet versiyonu:<<http://alhassanain.org>>, erişim tarihi: 19.01.2015.
- el-İsfehânî**, *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*, thk. Kâzım Muzaffer, Necef: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1970.
- el-Ya'kûbî**, Ahmed b. Ebî Ya'kûb, *Târîhü'l-Ya'kûbî*, Beyrut: Dâru Sadr, t.y..
- el-Mes'ûdî**, Ebü'l-Hasan Alî b. el-Hüseyin, *Murûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1973.
- \_\_\_\_\_, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Beyrut: Dâru Sa'bin, t.y..
- es-Sadûk**, Ebü Ca'fer Muhammed b. Alî, *'İlelü's-Şerâi'*, thk. Muhammed es-Sâdık, Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1966.
- es-Saffâr**, eş-Şeyh el-Hasan, *Eimmetü Ehli'l-Beyt: Risâletun ve Cihâdun*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1977.
- \_\_\_\_\_, el-İ'tikâdât fî dîni'l-imâmiyye, nşr. 'İsâm Abdusseyyid, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414/1993)
- et-Tabersî**, eş-Şeyh Ebü Ali el-Fadl b. el-Hasan, *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1406/1986).
- et-Taberî**, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Mulûk*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, t.y..
- ez-Zehebî**, el-İmâm Şemsüddîn b. Muhammed b. Ahmed, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Ebi'l-Hadîd**, 'İzzüddîn Ebü Hâmid, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, thk. Muhammed el-Fâdil İbrahim, Kum: Dâru'l-Kütübi'l-İhyâ, 1959.
- İbnü'l Esîr**, Ebü'l-Hasan 'İzzeddîn el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, el-Muhallâ, thk. Muhammed M. Şâkir, Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y..
- İbn Kesîr**, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin, Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütübî, 2003.
- Karabiber**, Namık Kemal, "Erken Dönemde Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Farklılaşma Süreci: Abbas Oğulları-Ali Oğulları Örneği", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu*, İstanbul: MÜİF Yayınlar, 2008, s. 281-296.
- Keskin**, Yakup, İsnâ Aşeriyye İmamlarından Muhammed el-Cevad, Ali b. Muhammed el-Hadi, Hasan el-Askeri ve Muhammed el-Mehdi Dönemlerinde İmâmîyye Şia'sı, basılmamış doktora tezi, On Dokuz Mayıs Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Öz**, Mustafa, "Kerbelâ", *DİA*, XXV, s. 271-272.
- Sarıçam**, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Tabatabâî**, Muhammed Hüseyin, *İslam'da Şia*, çev. Kadir Akaras, İstanbul: Kevser Yayınevi, t.y..
- Uyar**, Gülgün, *Ehl-i Beyt*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Varol**, M. Bahaüddin, "İslam Tarihi'nin İlk İki Asrında Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar", *Marife Dergisi*, 3/3 (Kış 2004), s.72-82.
- Watt**, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. R. Fırlı, İstanbul: Şato Yayınları, 2001.





## KİTAP TANITIMI

**Mustafa GÜNDÜZ, *Maâriften Eğitime: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Düşüncesinde Dönüşüm*, 627 sayfa, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, Şubat 2016, ISBN: 978-605-9328-02-9**

**Gülşen SAYIN\***

---

Prof. Dr. Mustafa Gündüz'ün kaleminden çıkan *Maâriften Eğitime* başlıklı kitap, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar eğitim alanındaki değişim ve dönüşümleri çok yönlü bir şekilde, eğitim alanında çalışan araştırmacılara aktarmaktadır. Türk Eğitim Tarihi ve Eğitim Sosyolojisi alanlarına önemli eserler kazandıran yazar, bu eserinde Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar eğitim alanında yaşanan gelişmeleri kronolojik sırasıyla ele almış ve olaylar arasındaki bağlantıları göstererek yalın bir anlatım tercih etmiştir. Kitabın ana konusunu Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar eğitim alanında yaşanan değişimler ve bu değişimlerin dayandığı felsefi temeller oluşturmaktadır. Akademik bir çalışma özelliği taşıyan eserin yalın anlatımı kitabı anlaşılır ve akıcı kılmıştır. Bu anlamda kitabın sadece akademik alanda çalışan araştırmacılara değil, Türk eğitim tarihinin hangi evrelerden geçtiğini merak eden kitlelere de hitap ettiğini söylemek mümkündür.

Osmanlı Devleti'nin klasik dönem eğitim anlayışının tekâmül evresinde ortaya çıkan sosyokültürel yapı, yeni eğitim modelleri geliştirme ve bunlara adapte olma aşamasındadır. Bu süreçte belirleyici unsur ise eğitim olarak görülmüştür. Baş döndürücü bir hızla değişen dünyada, Osmanlı Devleti bir taraftan varlığını sürdürme çabası içinde olmuş, bir taraftan da bu hıza ayak uydurabilmek için "Nasıl bir eğitim?" sorusuna cevap aramıştır. Gündüz'ün eseri, işte bu arayışı konu edinir. Eser; "Eğitim ve Modernleşme

---

\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

Üzerine, Tanzimat ve II. Abdülhamid Dönemi, II. Meşrutiyet Dönemi, Cumhuriyet Dönemi” başlıklarıyla dört ana bölümden müteşekkildir.

Maariften eğitime geçişin en temel basamağında yer alan modern eğitimin doğuşu, Osmanlı’da kültürel unsurların da eklenerek devam ettiği klasik İslam eğitimi ile Batı merkezli eğitimin mukayesesi ile izaha kavuşturulmuştur. Bu kapsamda, evrenselliği yakalama hedefinde olan ve standart bir kalıp haline getirilme evresinde olan eğitim anlayışının, yeni devlet düzenleri ile birlikte yayılışı Osmanlı Devleti içinde bir paradoks halini alır. Eğitim ve modernleşme bağlamında, model olarak görülen Batı merkezli modern eğitimin dayandığı paradigma eserin ilk bölümünde irdelenmiştir. Eğitimde geleneğin entelektüel bir kitle yaratmada etkileri bu bağlamda tartışılmış ve mevcut eğitimin kültürel kodlarımızdan yani millilikten uzak bir seyrinde yol alması öykünme ile birlikte gelişen bir modernleşme izlenimi vermektedir. Gündüz’e göre bir geçiş evresi olarak ele alabileceğimiz bu dönemde; eğitim, kültür ve entelektüel birikim namına kaybettiklerimiz olduğu gibi elbette kazandıklarımız da olmuştur. Bu anlamda 150 yıllık bir arayışta gelinen noktada, kendi kültüründen uzaklaşmış ve Batı’ya öykünmenin getirdiği anlayış ile Batı kültürünün kendi toplumuna özgü geliştirdiği eğitim alanındaki kavramların Türk eğitim sistemine geçişi, adapte edilme çabaları eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Gündüz, sosyokültürel yapıyla olan uyumsuzluğu yönüyle Batı’ya dair bu bakış açısının olumsuz yönlerini ilk bölümde sıkça hatırlatır.

“Tanzimat ve II. Abdülhamid Dönemi” bölümünde, II. Abdülhamid dönemi eğitimi üzerine Türkiye’de yapılan araştırmalarla, yabancı dillerde yayımlanmış ve Türkçeye tercüme edilmiş araştırmaların alana getirdiği paradigmatik yaklaşım ve yenilikler bu bölüme konu edilmiştir. “II. Abdülhamid Dönemi Eğitim ve İdeolojisi Üzerine Araştırmalar” başlığı altında II. Abdülhamid dönemine dair Osmanlı eğitim anlayışını içeren yurtiçinde ve yurtdışında hazırlanmış olan tezlerin genel bir değerlendirmesi yapılmıştır. Örneğin eserde, Selçuk Akşin Somel’in, *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908), İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin* başlıklı doktora çalışması ile Emine Ö. Evered’e ait olan *Empire and Education, Under the Ottomans: Politics, Reform and Resistance From the Tanzimat to the Young Turks* adlı doktora çalışmaları, oldukça detaylı bir şekilde incelenmiştir. Gündüz, bu evre içinde yaşanan gelişmelerin, dönemi inceleyen bazı araştırmalarda objektif olarak ele

alınmadığına dikkat çekmektedir. Modernleşmenin ruhunda olan temel sa-  
iklerin varlığı, Osmanlı eğitim modernleşmesi ile Fransa, Rusya ve Ja-  
ponya'daki eğitim modernleşmesi arasındaki ortak noktaları görünür kılmış-  
tır. Bu ortak noktada, modernleşmede en etkili unsur olarak eğitimin bu ül-  
keler tarafından yoğun olarak kullanıldıkları bilgisi, kitabın önemli bir iddi-  
ası olan eğitim unsurunun değişimin önemli bir basamağı olduğu tezini doğ-  
rulayıcı niteliktedir. Bu bilgiler okuyucu zihnini, kitabın içerisinde de eğitime  
ilişkin görüşlerine sıkça atıfta bulunulan Ziya Gökalp'in eğitimin *Talim ve  
Terbiye* ayrımında izah getirdiği eğitimin araçsal ve anlamsal hedeflerine gö-  
türmektedir.

Tanzimat ve II. Abdülhamid Dönemi, dönemin entelektüel birikimi pa-  
ralelinde şekillenen eğitimin hızlı dönüşümü bağlamında ele alınırken bu  
düzlemde sarf edilen çaba dönüşümün dayandığı paradigma ile birlikte an-  
latılmıştır. Bu zaman diliminde ortaya konulan entelektüel birikim ve üreti-  
len teoriler dikkate değer niteliktedir. II. Abdülhamid döneminde Osmanlı  
aydınları, tebaaya uygun özgün eğitim kurumu modelleri üretebilmeyi ba-  
şarmıştır. Ancak kitabın ilerleyen bölümlerinde bu özgün eğitim kurumları,  
istikrarsız ve devamlılığı olmaması eleştirisi ile tekrar karşımıza çıkmaktadır.  
Bu noktada kitap, Türk eğitim tarihinde bir paradigmanın ve eğitim felsefe-  
sinin gelişip gelişmediği soru ve sorunuyla devam etmektedir. II. Abdülha-  
mid döneminde devletin kurtarılması namına verilen mücadelede eğitim un-  
suru oldukça mühim görülmüştür. Bu minvalde atılan adımlarda eğitimi ge-  
lişen ve değişen dünya ile paralel hale getirme çabaları, II. Abdülhamid devri  
eğitiminin temel karakteristiği haline gelmiştir. Eğitim alanında II. Abdülha-  
mid döneminde açılan okulların, muazzam desteklerle büyüyen misyoner  
okullarının karşısında verdiği mücadele göze çarpmaktadır. Dönemin ruhu  
olan milliyetçiliği mevzubahis eğitim kurumlarından uzak tutmak için bu za-  
man diliminde dönemin aydınları tarafından Osmanlı halkları bir üst kim-  
likte birleştirilmeye çalışılmıştır. Bu süreç endoktriner eğitim sistemiyle güç-  
lendirilmek istenmiştir. Modern dünyada eğitimin toplumsal ve kültürel fa-  
aliyetlerin temel unsuru olması hasebiyle Osmanlı Devleti'nin de modern-  
leşme sürecinde eğitim konusunda yeni adımlar atması tedrici bir durum ol-  
muştur.

II. Abdülhamid döneminde ülkenin içinden ve dışından kaynaklanan  
sorunlar ön plandadır; eğitim de bu sorunlardan uzak kalamamıştır. Eği-  
timde karşılaşılan güçlükler yalnızca modern dünyanın gereklerine uygun

ve aynı zamanda da toplumun kendi yapısıyla ters düşmeyecek modelde yeni okullar açmak zorunluluğu olmamıştır. Bunu gerçekleştirebilmek için finansman desteği bulmak da başlı başına temel bir sorun olarak dönemin aydın ve yöneticilerinin aşmak zorunda oldukları bir güçlük olarak görülmektedir. Bu konuda devletin ilk etapta bunu bir yük olarak gördüğü ve eğitime yeterli finansı sağlama konusunda gönülsüz olduğu ayrılan bütçeden anlaşılabilir. Bu anlamda kitapta, klasik dönem Osmanlı eğitim teşkilatlanmasında eğitim kurumlarının malî sorunlarına çözüm olan vakıf ve buna bağlı eğitim kurumlarının yenilenmeye tabi tutulmaması, etkileri günümüze de akseden Türk eğitim tarihi ve İslam eğitim geleneğinin kırılmış eksik halkasıdır ve bu durum kitapta da ele alınmıştır. Bu bağlamda eğitimdeki, dönemin finansal problemleri göz önünde bulundurulduğunda Batı merkezli eğitim sistemine adapte olmak, Osmanlı Devleti için pahalıya mal olmuştur.

II. Abdülhamid'in yaptığı yenilikler ve eğitimde reformist adımlar atılması oldukça birikimli bir aydın grubunun desteği ile hayat bulmuştur. Kitapta bu aydın grubunun eserleri ve hayatlarına ilişkin bilgileri bulmak mümkündür. II. Abdülhamid'in çevresinde bu entelektüeller Namık Kemal, Cemaleddin Efgani, Ahmed Cevdet Paşa, Ebû'l-Hüdâ es-Seyyadi, Ahmed Mithat gibi önemli isimlerdir. Bu isimler, farklı alanlarda II. Abdülhamid'e danışmanlık yapmışlardır. Bu farklı alanların sorunlarının temelinde eğitimin bulunduğu dair hemfikir olunduğu eserden anlaşılmaktadır. Bu noktada, bu aydınlar, her ne kadar farklı alanlarda uzman olsalar da istenilen yere ulaşmak için eğitimi en etkin araç görmüşler; eğitim konusunda reformist bir yol izlenmesinde oldukça etkili olmuşlardır. Gündüz, eğitim konusunda en etkili isim olarak Said Paşa'ya ve onun hazırladığı layihalara dikkat çekmiştir. Said Paşa, devletin uyguladığı eğitim sistemi ile ilgili oldukça önemli ve II. Abdülhamid üzerinde etkili olan layihalar hazırlayarak eğitimin şekillenmesinde başat rol oynamıştır.

Eğitimin pratiğinde önemli bir etken olan ödül ve ceza sistemi, son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında kaleme alınan ve bu dönemlerdeki mevcut sosyal hayatı konu edinen edebî eserler üzerinden okumalar yapılarak incelenmiştir. Sonrasında ise son dönem Osmanlı eğitim sistemi içerisinde kendine yer bulan engelli bireylerin eğitimleri ve bu grup için açılan eğitim kurumları siyasî fonksiyonları da göz ardı edilmeden değerlendirilmiştir. Bu okulların bazılarının misyoner okulu şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu

okullara ilişkin olarak özellikle Malatya Körler Okulu örneğinde görüldüğü gibi, Ermeni nüfusun yoğun bir şekilde yaşadığı bölgelerde tahrik edici ve örgütlenme amaçlı kullanıldığı iddiası önemli bir veri olarak kitapta yer almaktadır.

II. Abdülhamid dönemine dair eğitim sistemini etkileyen bir başka gelişme, II. Abdülhamid tarafından yurtdışına eğitim amacıyla gönderilen öğrencilere ilişkindir. Bu öğrencilerin daha çok Avrupa ülkelerine gönderilmiş olması bu zaman diliminde yaşanan değişim ve dönüşümün Avrupa merkezli olduğunu ve eğitim sisteminde yenilikçi bir eğitim anlayışının benimsendiğini gösterir. Son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi eğitim anlayış ve sistemine etki eden önemli bir unsur olarak yurtdışına gönderilen öğrenciler, kitapta ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Genel eğitime dair daha çok olumlu gelişmelerin olduğu II. Abdülhamid dönemi için, din eğitimi açısından aynı düzeyde gelişmelerin var olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Bu durum, kitapta Fransız müsteşriklerin eserlerinden yola çıkılarak izaha kavuşturulmuştur. II. Abdülhamid'in, din eğitiminde ilginç bir yol izlediği, din adamlarına güvenmeyerek yönetimden uzak tuttuğu, bu yüzden de yeni eğitim kurumları açmış olmasına rağmen medreselerin modernizasyonu konusunda bir adım atmadığı, bu durumun da günümüz eğitimine yansıyan bir etkisi olduğu döneme ilişkin önemli bir eleştiri olarak karşımıza çıkmaktadır.

II. Abdülhamid dönemi eğitim felsefesi ve eğitim pratiklerinin amacı Gündüz'ün ifadesiyle *tashih-i akâid ve izâlei cehâlet* olmuştur. 19. yüzyılda her alanda gözle görünür olan değişim ve dönüşümde atılan adımda eğitim alanında sonuca değil, sürece ve odaklanılmıştır. Eser, geniş ölçüde detaylı olarak ele alınan II. Abdülhamit döneminde eğitim alanında yaşanan gelişmelerin genel itibarıyla Türk eğitim tarihi açısından olumlu olduğu kanaatini kazandırmaktadır.

II. Meşrutiyet dönemi önceki dönemlere nispi olarak daha özgür bir ortam sağlaması hasebiyle sosyal hayatta örgütlenmelerin sıklıkla görüldüğü bir dönem olarak kitapta zikredilmiştir. Eğitim alanında da bu örgütlenmeler varlık göstermişlerdir. Bu dönemde ortaya çıkan eğitim ve öğrenci derneklerinin ortak amacı, var olan sıkıntıların temel sebebinin eğitimsizlik olduğu düşüncesi ile bütün toplum kesimlerinin bilgi, görgü ve becerisinin artırılmasını sağlamak olmuştur. Bunu yaparken de ortak tarih ve kültürel unsur-

lardan yararlanmışlardır. Önem derecesi tartışılabilir bir durum olmakla beraber, milliyetçilik akımının Osmanlı tebaası üzerindeki etkilerine ilişkin olarak, farklı ulusların bir arada yaşadıkları bu topraklarda toplumu bu farklılıklardan haberdar etmek, öneme haiz bir eylem olarak Gündüz ele almıştır. Bu noktada *Millî Tâlim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, *Dergâh*, *Mihrâb*, *Türk Yurdu*, dergilerinde Anadolu'nun kültürel değerleri, toplumun ortak tarih, coğrafya, gelenek ve töresi milli bir terbiye ve topluma yeni bir ahlak kazandırmak için sıkça kaleme alınmıştır. Kitap bu mecmuaların dönemin konjonktürünü belirlemede ne ölçüde etken olduğunu da gözler önüne sermektedir.

Gündüz, bu dönemde de yaşanan sorunların ortak çözümünün eğitim olduğuna vurgu yapmıştır. Dönemin aydınları, toplumun ve ülkenin içinde bulunduğu sıkıntılı sürecin ana sebebi ve bu sıkıntılardan kurtulmanın çözüm yollarını araştırmışlardır. Bu süreçte, çağa her alanda uyum sağlama çabasının getirdiği sorunlar ile birlikte milliyetçilik akımının Osmanlı Devleti için taşıdığı tehlikeleri bertaraf edebilmenin çaresini gelenek ve eskiye dönüştürmeye çalışan bir grup aydının karşısında, kurtuluşu bütünüyle Avrupa'yı örnek almakta görenler de olmuştur. Bu minvalde eğitim kurumları, tartışmaların odak noktasında yer almıştır. Osmanlı eğitim sisteminde uzun süre hizmet veren medrese ve tekke bir çatışma içerisine girmiştir ve bu durum dönemin aydınları tarafından Türk millî kimliğinin geç oluşmasının sebebi olarak yorumlanmıştır. Günümüz eğitim tartışmalarında daha çok İslam eğitim geleneği bağlamında ele alınan medreselerin ıslahatı konusu, o dönemde de tartışılmıştır. Bu tartışmalar sonucunda artık medreselerin zamanın ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayamayan kurumlar olduğu kanaati yaygınlık kazanmıştır. Dinî bir eğitim sistemine sahip olan medreselerin işlevselliğini yitirmesi, Tanzimat'tan itibaren başlayan sekülerleşme ile birlikte bu zaman diliminde din eğitiminin giderek zayıflamasına neden olmuştur. Medreselerin işlevselliğini yitirmesi ve yeni açılan okullarda din ve ahlak eğitiminin verilmeye başlanması ile birlikte din eğitimi ve öğretimi devlet kontrolü altına girmiştir. 1924'e gelindiğinde ise medreseler tamamen kapatılmıştır ve yerine dokuz yıl ömrü olacak olan İlahiyat Fakültesi kurulmuştur.

Pragmatist yaklaşımın nüvelerinin görülmeye başlandığı II. Meşrutiyet döneminden miras alınan eğitim sistemi, Cumhuriyet döneminde "yeni" sıfatıyla yoğurulmuştur. Kitapta *yeni devlet*, *yeni okul*, *yeni fikir*, *yeni insan*, *yeni hayat*, *yeni lisan*, *yeni ahlak* gibi II. Meşrutiyet dönemine ait tartışmaların bu dönemde nasıl hayat bulduğu ifade edilmiştir. Bu tartışmalar Cumhuriyet

döneminde yapılan şûralarda da yer almıştır. Cumhuriyet Dönemi modernleşmesinde kadına ve aldığı eğitime farklı hedefler belirlenmiştir. Esere göre bu dönemde kadına modernleşme konusunda bir vitrin olarak yaklaşmıştır. Kitapta yer alan bilgiler ışığında bu yaklaşımların tam bir paradoks olduğunu ifade etmek mümkündür. Kadının bilgi ve görgüsünün arttırılmasına yönelik girişimlerin olması gerektiği, dönemin dergi ve gazetelerinde yoğun olarak tartışılmış fakat çalışma hayatında ve kamusal alanda göz önünde olmaması gerektiği yönünde neredeyse fikir birliği olmuştur. Belirgin olarak 1827'de açılan Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane ile Türk toplumunun karşılaştığı pozitivist eğitiminde modernleşmeye etkileri ve bu paralelde belirlenen hedeflerin toplumla ne ölçüde uyumlu olup olmadığı yoğun olarak işlenmiştir. Gündüz, pozitivist bakış açısına karşı olmakla beraber neden sonuç ilişkisi içerisinde dönemin şartlarını ele aldığında bunu bir noktada kaçınılmaz görür.

Bu yenilik arayışları bağlamında bütün bu yenilikleri gerçekleştirebilmek adına "Cumhuriyet eğitim sistemi inanç ve düşünsel anlamda tevarüs ettiği bütün birikimi Tevhid-i Tedrisât ile bir kenara bırakarak yeni bir zihniyetle işe başladığını ilan etmiştir." Aslında denilebilir ki işte bu cümle *Maâriften Eğitime* geçişin, Osmanlı eğitiminden sistemsel ve kavramsal kopuşun bir özetidir. Bu geçişte Cumhuriyet dönemi toplum ve eğitim alanında temel alınan değerler dünyasının Comte pozitivistliği ve onun takipçisi olan Durkheim'a ait olan laik ve pozitif ahlak eğitiminden müteşekkil olduğu ve eğitim felsefesinin bu paradigma üzerine oturtulduğu bilgisi kitapta yer almaktadır.

Kitabın başında zikredilen "değişime ne ölçüde nasıl ayak uydurmalıyız, nasıl bir eğitim?" soruları, anlatılan üç evrede de en temel soru olarak yerini korumuştur. Her ne kadar temel soru ve sorunlar olarak dönemler arasında bir ortak nokta olsa da Tanzimat ve II. Abdülhamid Dönemi, II. Meşrutiyet Dönemi ve Cumhuriyet Döneminde birbirinden farklı nişaneler mevcuttur. Bu farklılıkların her birini eğitim için özünde bir kırılma noktası olarak ifade etmek mümkündür. Zikredilen bu üç dönem Türk eğitim tarihinin oldukça önemli üç parçası olması ile birlikte resmin bütünü anlamakta bu dönemler arasındaki geçiş burada derinlikleriyle anlatılmıştır. Kitapta vurgu aslında bu geçişler üzerinedir. Gündüz, bu geçişleri detayları ile inceleyerek yalnızca Türk eğitim tarihine katkıda bulunmamış aynı zamanda din eğitimi araştırmaları alanında da bir boşluğu doldurmuştur. Zira bu geçişlerde dinî eğitimden din öğretimine geçişin tarihçesi de mevcuttur.

Derin bir birikimin ürünü olduğu anlaşılan eserin, kendi içinde başlıklandırılan dönemlerle ilgili yapılan çalışmalarını incelemiş olması hasebiyle yalnızca bir eğitim tarihi çalışması olmakla kalmayıp aynı zamanda bir literatür özeti niteliği de taşımaktadır.

Kitap oldukça sistematik bir şekilde tasarlanmıştır. Zira kitap, farklı zamanlarda kaleme alınmış makalelerden müteşekkil olmasına rağmen kitabın genel olarak kendi içerisinde bir bütünlüğe sahiptir. Uzun ve sancılı bir dönemin ele alındığı eserde eğitim unsuru tek başına ele alınmayarak çoklu bir paradigma ile değerlendirilmiştir. Bu anlamda kitapta var olan değerlendirme, yalnızca eğitim ile ilgili olmayıp eğitimi etkileyen pek çok unsur bütüncül bir şekilde değerlendirilmiştir. Eser, dönemlere ayırmada bazı dönemlerin iç içe geçmesinden dolayı tekrara düşüldüğü noktada eleştirilebilir.



## **KİTAP TANITIMI**

**Tuncay AKGÜN, Gazali ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma, Ankara: Akçağ Yayınları, 2013, 296 sayfa.**

**Mustafa TURAN\***

---

Felsefenin öznel yanına geldiğimizde ise coğrafi, dönemsel ve geçmiş yaşantıların insan prizmasından geçerek yansımalarıdır. Bu duruma eleştiricilik adı verilmiştir. Eleştiri geçmiş filozofların düşüncelerinin olduğu gibi aktarılması anlamına gelmemektedir. Filozofların düşüncelerinin kişiye, çağa, dinsel ve zihinsel tavır alış şekline göre revize edilmesidir. Aristoteles, Platon'un öğrencisi olmasına rağmen düşünceleri farklıdır. Aynı şekilde Platon, Sokrates'in tedrisinden geçmesine rağmen eleştiriye kullanarak düşünceyi geliştirmiştir. Aristoteles bu durumu "Eflatun bize yakın arkadaşır, fakat hakikat daha da yakın arkadaşır." şeklinde açıklamıştır.

İslami geleneğe geldiğimizde ise eleştiri geleneği tehâfütler üzerinden aktarılmıştır. Elimizde tutmuş olduğumuz kitap halen İnönü Üniversitesi'nde Din Felsefesi dersleri vermekte olan Yrd. Doç. Dr. Tuncay Akgün'ün kaleminden çıkmıştır. Eser, yazarın doktora çalışmasının kitap haline getirilmiş halidir. Eserde akademik bir dil kullanılmakla beraber dili akıcıdır.

Kitap, giriş ve sonuç bölümleri hariç tutulacak olursa üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, konunun daha iyi anlaşılması için yaratma

---

\* İnönü Üniversitesi SBE, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi Yüksek Lisans Öğrencisi

konusuyla ilgili panoramik ve tarihsel arka planı sunulmuştur. İkinci bölümde, Gazali'nin yaratmayla ilgili düşünceleri eleştirel bir tarzda sunulmuştur. Filozoflara yönelttiği eleştirileri tekrara düşmeden sunması kitabın güçlü yanlarından birisidir. Üçüncü bölüm ise İbn Rüşd'e ayrılmış durumdadır. Onun hem Gazali'ye ve onun şahsında kelamcılara hem de filozoflara yaptığı eleştiriler sunulmuştur. Yaratma geniş bir konu olması dolayısıyla âlemin yaratılışı konusuyla sınırlandırılmıştır. Bunun yanında yaratmayla ilişkili olduğu ve katkı sağlaması dolayısıyla alt başlıklar halinde varlık çeşitleri, varlık mahiyet ilişkisi, imkan meselesi, nedensellik (illiyet) meselesi, ezeli yaratma, sudûr teorisi, yoktan yaratma, ilahi bilgi, irade ve yaratma konuları da işlenmiştir.

Gazali ve İbn Rüşd'ün yazar tarafından böylesine önemli bir konuda çalışma konusu yapılması ayrıca önemlidir. Çünkü Gazali geçmiş gelenekten aldığı düşünsel mirastan faydalanarak ve çevresel şartları da göz önünde bulundurarak bir sistem kurmuştur. İbn Rüşd ise son önemli felsefeci olarak adlandırılmıştır. Aristo felsefesine hâkim olması dolayısıyla Farabi, İbn Sina ve Gazali'den almış olduğu eleştirel geleneğe yeni açılımlar getirmiştir.

Gazali'de Tanrı merkezli bir bakış gözlenirken, İbn Rüşd'de bu eğilim insan ve evren merkezlidir. Gazali mucizenin imkânına kapı aralamak ve Tanrı'nın evrene müdahale ettiğini göstermek üzerine sistemini kurmuştur. Biraz da o dönemki çevresel şartların da etkisiyle dehriliğe (materyalizm) yol açtığı gerekçesiyle eleştirinin boyutunu tekfire kadar götürmüştür. İbn Rüşd ise Tanrı'nın âleme müdahalesini kabul etmekle beraber bunun bir sistem (Tanrı'nın evrene koyduğu yasalar) çerçevesinde olduğunu düşünmüş dolayısıyla hikmet ve bilimin önemine vurgu yapmıştır. Ayrıca, Aristo'yu yanlış tanıttıkları gerekçesiyle eleştiri oklarını Farabi ve İbni Sina'dan da sakınmamıştır.

Yaratma konusu geçmişten beri insanın ilgilendiği bir konudur. Bu durum insanın dünyadaki gerçek yerini bulması açısından önemlidir. Kitapta da belirtildiği gibi, yaratma konusunu irdelemek amacıyla dini ve felsefi ya da bilimsel verileri temel alan iki bakış açısı vardır. Bilimin bu konuda söyledikleri ve halen söylemeye çalıştıkları ise ortadadır. Kitap bilimsel bakış açısını zaten irdelememiştir. Bilimi bir tarafa bırakırsak Din ve Felsefenin her iki alanın da ulaşmakta olduğu hakikat bir olmasına rağmen kullandığı dil ve yöntem farklıdır. Dinler yaratmayı kabul etmekle beraber bu yaratılışın nasıl

olduğu konusunda ayrıntılı bilgi sunmamaktadır. Felsefede ise konu neredeyse canlılığını hiç kaybetmemiş her dönem de önemli filozoflar bu konu hakkındaki felsefelerini ortaya koymuşlardır. Yaratma konusunda felsefe ve kelam geleneğinde iki temel yaklaşım savunulmaktadır. Bunlardan biri, genelde kelamcılar tarafından temsil edilen 'zamansal (sonradan) yaratma' iken, diğeri genelde filozofların temsil ettiği 'ezeli yaratma' anlayışıdır.

Kitap temel olarak üç soru ortaya koymaktadır:

1. Tanrı'nın yaratma fiili, tabîî varlıkların fiillerine mi, yoksa iradeli varlıkların fiillerine mi benzetilmelidir?
2. Âlem hep var olmuş mudur (ezeli) , yoksa âlemin bir başlangıcı var mıdır, yani âlem sonradan mı meydana gelmiştir?
3. Tanrı evreni var olan bir şeyden mi yoksa yoktan mı yarattı? Eğer yoktan yarattı ise bu yokluk tam olarak nedir? Bir şeyden yarattı ise o ilk madde nedir?

Eser bütün bu soruların cevabını Gazali ve İbn Rüşd ekseninde bulmaya çalışmaktadır. Her iki düşündür de farklı coğrafyada yaşayan filozoflar olmasına rağmen, Müslüman olduklarından dolayı deizm ve panteizme kaymamışlardır. Gazali, mezheplerin ve siyasi karışıkların bol olduğu bir dönemde yaşaması ve Batniliğin güçlü olduğu dönemde yaşaması dolayısıyla bu şartlardan etkilenerek ötekileştirici ve savunmacı bir tutum sergilemiştir. Cüveynî'den eleştirel düşünce dersleri almıştır. Bunun yanında Yahya en Nahvi'nin Aristo ve Platon'a olan reddiyelerini de okumuştur. Bu arka plan kitapta konudan uzaklaşmamak için yeterli uzunlukta sunulmuştur. İbn Rüşd ise günümüzde Avrupa denilen kıtada yaşamış bir Aristoteles takipçisidir. Bu yüzden Avrupa'da kendisine commantator (yorumcu) denilmiştir. Aristoteles'in düşüncesini aynen almamış bu düşüncede bazı değişiklikler yapmıştır. Gazali'nin kullandığı yöntem kelamcılara yakındır. İbn Rüşd'ün yöntemi iki temele oturur. İlk olarak, metafizik konular halk içinde tartışılmamalıdır. İkincisi ise metafizik konulardaki yorumların kesin telakki edilmemesi ancak herhangi bir yorumun diğerlerinden daha tutarlı ve başarılı olduğunun söylenmesidir.

Yaratma konusunda Gazali ve İbn Rüşd, filozofları Tanrı'nın fiillerini insanın fiillerine benzetmeleri açısından eleştirir. Diğer ortak noktaları sudûr

teorisini reddetmelerinde yatar. Gazali bu durumu iradesiz yaratma manasına geleceği için eleştirir, fakat filozofların sudûr teorisi Plotunis'tan farklıdır. Onların amacı nedensiz olan bir varlıktan nedenlinin nasıl çıktığını açıklamaktır. İbn Rüşd'ün sudûr teorisini reddetmesinin temelinde ise filozofların Tanrı'ya zat olarak bir öncelik vermeleridir. İbn Rüşd'e göre bu öncelik "yüzük ve parmak" örneğinde anlatılmaya çalışıldığı gibi değil, mahiyet bakımından da farklıdır. Yani Tanrı hâdis olanlardan tamamen farklıdır.

Kitapta diğer bir tartışılan konu ise, âlemin ezeli olarak mı yaratıldığı yoksa zamansal olarak mı yaratıldığıdır. Bu konu filozofların varlığa olan bakışından etkilenmektedir. Diğer bir yönü ise fail ve fiil ilişkisine yaklaşımlarında yatmaktadır. Ezelilik, Gazali ve İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'lerinin temel konusu sayılabilir. Allah-âlem ilişkisindeki diğer konuları bir kenara bıraksak bile tek başına âlemin ezeli olup olmadığı tartışması, Gazali'nin *Tehâfüt*'ünün 1/5 ini, İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ünün ise 1/6 sını teşkil eder. Ezeli yaratmayı savunan Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozoflarına göre; Tanrı evreni ezelde yani zaman olmaksızın yaratmıştır. Tanrı'nın evrene önceliği zamansal değil, Zâti bir önceliktir. Sonradan yaratmayı savunanlara göre ise evren, Tanrı ile beraber değildir. O, sonradan zaman içinde yaratılmıştır.

İslam filozoflarından Kindî'ye göre âlem ezeli değildir. Çünkü zaman, âlemin var oluş sürecidir. Eğer zaman sonlu ise, mahiyeti gereği cisim zaten sonludur. Çünkü zaman, cisim ve hareketten bağımsız olarak mevcut değildir. Öyleyse zamansız cisim yoktur. Çünkü zaman hareketin sayısıdır. Hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman da yoktur. Öyleyse cismin ezeli olması imkânsızdır. Buna göre cismin (sonradan) yaratılmışlığı mantıki bir zorunluluktur.

İbn Rüşd bu konuda varlıkları filozofların yaptığı gibi ikiye ayırır. Ezeli olan Tanrı ve hâdis olan maddedir. Bir adım daha ileri giderek bu ikili ayrıma âlemi de ekler. Âlem de ezelidir fakat Tanrı tarafından yaratıldığı için nedenli ezelidir. Tanrı ise yaratıcı olmadığı için nedensiz ezelidir. Filozofların yaptığı gibi zati bir öncelik olmayıp, mahiyetsel önceliktir. Çünkü filozofların gördüğü gibi görmek nedensizle nedenli arasında benzetim yapmaktır. Oysaki Tanrı, hiçbir şeye benzemez.

Gazali ise batı düşüncesinde "gapcreationism" diye adlandırılan zamansal yaratma yanlısıdır. Varlığa yaklaşımı ise mümkün, zorunlu ve mümküni şeklidir. Gazali filozofları ezeli yaratmayı savundukları dolayısıyla

dehriilik (materyalist) ile suçlamıştır. Fakat filozofların böyle bir eğilimi olmayıp yaratmayı el-İbdâ şeklinde isimlendirmişlerdir. Onların anlayışı failin fiilinin failden ayrılmaması ilkesine dayanmaktadır. Yine onların böyle düşüncülerinin bir sebebi de Tanrı'da bilmenin yaratma demek olduğunu savunmalarından kaynaklanmaktadır. Gazali'ye göre Tanrı yoktan (exnihilo) yaratmıştır. Yaratmak için ise irade sıfatını kullanmıştır. Filozoflar ise bilgiyi ön plana çıkarmışlardır. Onlara göre Tanrı'nın bilmesi yaratması demektir. Fail ve fiili birbirinden ayırmak bil-kuvve olma durumunu ortaya çıkarır. Bil-kuvve halinden fiil haline geçmek ise bir eksiklik ve doğal olarak "neden o anda harekete geçmiştir?" sorusunu ortaya çıkarır. İkinci olarak, filozoflara göre irade iki şey arasında seçim yapmayı gerektirdiği için Tanrı açısından problemlidir. İbnRüşd ise bu noktada bilmenin yaratma olmadığını öne sürer. Tanrı iki zıt şeyi bilen bir varlık olduğu için aynı anda iki zıt şeyi yaptığını söylemenin saçma olduğunu savunmuştur ve bu konuda sessiz kalmıştır.

Gazali Tanrı'nın iradesini ve kudretini öne çıkararak mümkün olmayan şeyin bile Tanrı tarafından mümkün olduğunu savunmuştur. Tanrı'nın fiilleri ile yaratılanların fiillerini birbirinden ayırmıştır. Bu ayırmadan sonra ise Gazali yaratılan varlıkların fiillerini beş grupta toplar:

1. Kendisinden fiil çıkmış fakat fiilin kaynağında şuur bulunmayanlar. Bunlara Gazali düşen bir cismi örnek verir.
2. Şuursuz olarak çeşitli fiilleri yapanlardan biri de nebâti ruhtur. Malmundur ki bitkiler çeşitli hareketler yaparlar.
3. Akıl olmaksızın, şuurulu fiil işleyenlere hayvanî ruh denir.
4. Akıllı olmanın yanı sıra, fiili işleyip işlememekte iradesi bulunana insanî ruh denir.
5. Akıl sahibi olup fiillerinde çeşitlilik olmayan, tek yol üzere fiiller yapan da felekî ruh denir.

İbn Rüşd ise bu durumun hikmete ters olduğunu savunmuştur. Tanrı'nın saçma olan bir dünyaya müdahalesinin onu Tanrı olmaktan çıkaracağını, bir şeyin olabilmesi için yaratılmadan önce bile mümkün olması gerektiğini savunur. İbn Rüşd'ün de içinde bulunduğu İslam filozoflarının ve Gazali'nin kullandıkları argümanlar farklı olsa da, ortak noktaları, Allah'ın âlemden, dolayısıyla yarattıklarından farklı, aşkın bir varlık olduğudur.

Kitaptaki genel eğilim iki düşünüre de eşit söz hakkı vermesidir. Her iki düşünürün de argümanları görmezden gelinmemiş ve yeri geldikçe bu argümanlara atıf yapılmıştır. Genel olarak birincil kaynaklar kullanılmış, gerekli görüldüğünde ise ikincil kaynaklara başvurulmuştur.

Sonuç olarak söylersek kitabın titiz bir çalışmanın ürünü olduğu ortadadır. Bu konuda araştırma yapmak isteyenler için temel bir kaynak ve bu konuda bilgi sahibi olmak isteyenler için ise aydınlatıcı bir kitaptır.

**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**YAYIN İLKELERİ**

1. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 50-200 kelime civarında Türkçe-İngilizce özet; 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
7. Dergiye ulaşan makaleler, ön incelemesi yapıldıktan sonra belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Raporların biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde yazıların yayımı yayın kurulunun takdirine bağlıdır. Yazılar, varsa raporlarda belirtilen düzeltmeler, yazarı tarafından yapıldıktan ve Yayın Kurulu tarafından kontrol edildikten sonra yayımlanır.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilecek yazılar *ilahiatergi@inonu.edu.tr* veya *ifd@inonu.edu.tr* e-mail adreslerinden birine gönderilebilir.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

## İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELEİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Yazım Ölçüleri şu şekilde olmalıdır.

Kağıt Boyutu	Dikey A4
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Sol Kenar Boşluk	4.5 cm
Alt Kenar Boşluk	6 cm
Sağ Kenar Boşluk	4 cm
Üst Ve Alt Bilgi	Üst Bilgi: 3 cm, Alt Bilgi: 6 cm
Yazı Tipi (Başlık Ve Özet)	Cambria
Yazı Tipi (Metin)	Palatino Linotype
Yazı Tipi Stili (Başlık)	Kalın
Yazı Tipi Stili (Metin)	Normal
Yazı Tipi (Üst Ve Alt Bilgi)	İtalik
Boyutu (Başlık)	14 punto
Boyutu (Özet)	8 punto
Boyutu (Dipnot Metni)	8,5 punto
Boyutu (Yazar Adı Ve Normal Metin)	10 punto
Satır Aralığı	Tek

3. Makale ve yazılarda Chicago ve APA dipnot gösterme sistemlerinden bir kullanılabilir.
4. APA dipnot gösterme sistemini kullanan yazarlar, referansların tam bilgilerini (yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayın evi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago dipnot gösterme sisteminde aynı şekilde makalenin sonunda kaynaklar gösterilmelidir. Yazılar bu sisteme göre yazıldığı takdirde aşağıdaki kaynak gösterme yöntemi takip edilmelidir:
  - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise (çev. veya trc.), çevirenin adı., tahkikli (thk.), sadeleştirme (sad:), edisyon (ed: veya haz:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; IV), sayfası (s.), sayfalar arası (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr.22a)
  - b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.)
  - c. İkinci kez gösterilen aynı kaynaklar, yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı veya kısaltma (örnek: a.g.e.), cilt ve sayfa numarası belirtilmelidir.
  - d. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (a.g.e.), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö. veya v.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).