



**T.C.**

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM  
ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ  
SÜTÇÜ İMAM  
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

**YIL / YEAR: 15 SAYI / NUMBER: 29  
OCAK-HAZİRAN / JANUARY-JUNE /2017**

**ISSN-1304-4524**

**T.C.**  
**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**KSÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher**

Prof. Dr. Durmuş DEVECİ (Rektör)

**Baş Editör**

Prof. Dr. Zekeriya PAK

**Editörler Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. M. Akif ÖZDOĞAN / Prof. Dr. Nuri KAHVECİ  
Prof. Dr. H. Ezber BODUR / Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI  
Doç. Dr. Şaban ÖZ / Doç. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ

**Sayfa Düzeni**

Arş. Gör. İrfan KARA

**Baskı ve Cilt:**

**KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş**

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa olmak üzere Haziran ve Aralık aylarında yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.

**Yazışma adresi:** KSÜ İlahiyat Fakültesi Kahramanmaraş

**Tel:** 0 344 300 27 01 **Faks:** 0344 300 27 02

**e-mail:** [ilahiyatdergi@ksu.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@ksu.edu.tr)

Kahramanmaraş – 2017

**KSÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ 29. SAYI**

**Bu Sayıdaki Makalelere Onay Veren Hakemler / The Referees Who  
Approved Articles of This Issue**

Prof. Dr. Abdülhamit SİNANOĞLU

*Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof. Dr. Abdülkadir EVGİN

*Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof. Dr. Hasan KESKİN

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

*İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ

*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi*

Prof. Dr. Muhammed Hanefi PALABIYIK

*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof. Dr. Nuri KAHVECİ

*Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ

*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ

*Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Bekir TATLI

*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ

*İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Halil ALDEMİR

*Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. İbrahim IŞITAN

*Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Mehmet Demirci

*Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Mevlüt ERTEN  
*Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi*

Doç. Dr. Ömer ASLAN  
*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Recep ARDOĞAN  
*Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Şaban ÖZ  
*Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ  
*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ABAY  
*Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZ  
*Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yrd. Doç. Dr. Ayşe F. EROĞLU  
*Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yrd. Doç. Dr. Fahri HOŞAB  
*Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yrd. Doç. Dr. Fatih TİYEK  
*Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yrd. Doç. Dr. Mustafa GENÇ  
*Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yrd. Doç. Dr. Necmettin ŞEKER  
*Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yrd. Doç. Dr. Reyhan ÇORAK  
*İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

## **Danışma Kurulu / Advisory Board**

- ◆ Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Y. Beyazıt Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Abdülkadir EVGİN (Sütçü İmam Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM (Ankara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ (Cumhuriyet Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Ahmet HAKSEVER (Ankara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Ankara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Mustafa MACİD (Atatürk Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi)
- ◆ Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ (İnönü Üniversitesi)
- ◆ Doç. Dr. Mevlüt ERTEN (Kırıkkale Üniversitesi)
- ◆ Doç. Dr. Halil APAYDIN (Amasya Üniversitesi)

## YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa olmak üzere Haziran ve Aralık aylarında yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir.
3. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına ait olup, yayımlanan yazılar yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.
4. Gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekir.
5. Yayımlanması istenen yazılar, dergipark sistemi üzerinden dergimize gönderilmelidir. Makale gönderi rehberindeki açıklamalara rağmen sorun yaşayanlar dergimizin e-mail adresine “ilahiyyatdergi@ksu.edu.tr” sorunlarını iletebilirler.
6. Yazının ortalama 50 kelimelik Türkçe ve İngilizce özeti metinden önce verilip, makalenin sonuna “Kaynakça” eklenmelidir.
7. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
  - a. A4 boyutunun kenar boşlukları üst ve alt 4,75 cm, sağ ve sol 4 cm olmalıdır
  - b. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Style* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
  - c. Dipnotlarda CHICAGO alıntı sistemi kullanılmalıdır.
8. Makaleler alanında uzman üç hakeme gönderilmektedir. Makalenin yayımlanması için en az iki hakemin olumlu raporu gerekir.
9. Makalelerin yayımlanmasındaki nihai karar Dergi Yayın Kurulu tarafından verilir.

***KSÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ***

**Dizinlenme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services**

- 1) İsam İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı  
The Center for Islamic Studies (ISAM-Turkey) Articles on  
Theology Database  
<http://www.isam.org.tr/>
- 2) Sosyal Bilimler Atıf Dizini (SOBİAD)  
<http://atif.sobiad.com>

## İÇİNDEKİLER

**Halife Sözcüğü Bağlamında Kur'ân'da Hilâfet-Muhâlefet Münasebeti/** Connection Khilafa and Mukhalafa in the Qur'ân in the Context of Khalifa

*Doç. Dr. Ömer ASLAN*.....1-26

**Osmanlı Dönemi Kudüs'ünde Mimari Çalışmaları/** Architectural Studies in Jerusalem during the Ottoman Period

*Yrd. Doç. Dr. Feyza Betül KÖSE*..... 27-47

**Ahmed Zerrûk'un "Usûlü't-Tarîk" İsimli Eseri ve Zerrûkiyye Tarîkatının Esasları/** Ahmad Zarrouk's "Usulü't-Tarik" is Named Work and Some Principles of Zarroukiyya Order

*Yrd. Doç. Dr. Hamide ULUPINAR*.....49-75

**İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'an Meallerine İlişkin Algıları Üzerine Bir Araştırma/** A Research On The Perceptions Of Teachers Of IHL Occupational Lessons About Qur'an Translations

*Yrd. Doç. Dr. Fatih TİYEK*..... 77-104

**Cafer es-Sâdık'ın Hadis İlmindeki Yeri ve Sünnî Hadis Kaynaklarındaki Rivayetleri/**The Place Of Imam Ja'far In The Hadith And The Narratives Of The Sources Of Sunni Hadith

*Yrd. Doç. Dr. Necmettin ŞEKER*.....105-128

**Mustafa Sabri Efendi'nin İnsan İradesine Bakışı/** Mustafa Sabri and His View to Will-Power of Human

*Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN*.....129-159

**İslâm Ceza Hukukunda Akıl Hastalarının Cana Karşı İşledikleri Suçlarda Cezai Sorumlulukları/** Criminal Responsibility Of Mental Patients In Crimes Against Human Life According To The Islamic Penal Law

*Dr. Üzeyir KÖSE*.....161-192



**Münziri'nin (v. 656/1258) Hadis Aldığı Kadın Hocaları Hakkında Bir Değerlendirme (et-Tekmile Özelinde)/** An evaluation of Female Hadith Scholars (Muhaddithât) that Münziri (v. 656/1258) received from Hadith (example of et-Tekmile)

*Arş. Gör. Rabia KURT*.....193-225

**Sırrî Rahile Hanım Divanı'nda Dinî Kişilikler/** Religious Personalities in Divan of Sırrî Rahile Hanım

*Arş. Gör. Ayşe Merve HOŞAB*.....227-263

**Rahman Suresinde Tekrar Eden Ayetlerin Amacı Ve Bağlam İlişkisi/** Repetition Of The Verse And Context In The Rahman Surah

*Deniz DOĞAN*.....265-283

**Yusuf Suresi Bağlamında Müfessirlerin İffete Yaklaşımları/** Approaches of the Interpreters towards chastity in the context of Surah Joseph

*Ayşe ATEŞ*.....285-320

#### **Kitap Tanıtımı**

**Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri/** Editörler: Sameera Ahmed, Mona M. Amer; Çeviren: Dr. Vahap Yorgun

*Arş. Gör. Sezai KORKMAZ*.....321-327



**Halife Sözcüğü Bağlamında Kur'ân'da Hilâfet – Muhâlefet  
Münasebeti**

Doç. Dr. Ömer ASLAN\*

**Özet**

Hilâfet ile muhâlefet kavramlarının hem etimolojik hem de semantik açıdan halife kavramıyla bir yakınlıkları söz konusudur. Ancak öyle olmakla birlikte bunlar kavram olarak birtakım farklılıklar göstermektedirler. Hilâfet, bir yönetim ve idare etme biçimini ifade ederken muhâlefet de bir karşı koyuş, itiraz ve reddetme anlamlarına gelmektedir. Hilâfet müessesesinin halifenin icra alanını oluşturması, muhâlefetin tamamen bunların dışında kaldığını göstermemelidir. Her ne kadar zihnen hilâfetin pozitif, muhâlefetin de negatif bir çağrışım yapması söz konusu olsa da durum her zaman böyle değildir. Amaç ve hedefine uygun hareket edilmediği takdirde hilâfette, negatif sonuçlar ve olumsuz gelişmeler olabileceği gibi, ilahi ilkelere muvafık olarak icra edilen bir muhâlefet de pozitif ve olumlu gelişmelerin doğmasına sebep olacaktır. Dolayısıyla bunların herhangi bir değer kazanması kendilerinden çok halifenin tutum ve davranışlarına bağlıdır. Buna göre halifenin, hilâfetin gereklerini yerine getirmesi durumunda kendisine yapılan bir muhâlefet negatif değerler taşırken, gerekenleri yerine getirmemesi durumunda yapılan bir muhâlefet ise pozitif ve yapıcı bir hüviyet kazanmaktadır.

**Anahtar Kavramlar:** Kur'ân, Halife, Hilâfet, Muhâlefet, Münasebet

---

\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri.

## **Connection Khilafa and Mukhalafa in the Qurân in the Context of Khalifa**

### **Abstract**

There is closeness between the term of 'khilafa and mukhalafa' and the term 'khalifa' both in etymological and semantic view. However, they are all different in their conceptual meaning. While the word 'khilafa' means a kind of governing, execution and application, 'mukhalafa' means resistance, opposition (objection) and disapproval. That the institution of khilafa constitutes the khalifa's execution field doesn't mean that mukhalafa is all apart from them. In spite of the fact that khilafa seems as all positive and mukhalafa seems as all negative, the reality is not so everytime. When he doesn't behave in accordance with its main goal, there may become negative outcomes and bad cases in khilafa, and the mukhalafa which is made in accordance with celestial principles would lead to positive and good cases. So, their value comes from the behaviour and approachment of khalifa. In that case, when the khalifa fulfills the necessities of khilafa, the mukhalafa opposite to him is a negative approach. But when the khalifa doesn't fulfil what the khilafa needs, the mukhalafa (opposition, objection) gains a positive and creative kind.

**Keyword:** Qurân, Khalifa, Khilafa, Mukhalafa (Opposition), Connection

### **GİRİŞ**

Bazı varsayımlar olsa da tarih itibariyle dünya ve içindekilerinin ne zaman yaratıldığı hususunda net bilgiler vermek mümkün değildir. Ancak Kur'an'dan hareketle insanın, bunların sonuncusu olduğu söylenebilir. Olayın jeolojik, biyolojik ve antropolojik boyutu konumuz dışında kalacağından meselenin zamansal tartışmasını bir kenara bırakıp teolojik yönden insanın, yaratılmışların en güzeli olarak (ahsen-i takvim / eşref-i mahlûk) yaratıldığını, onlara halife

yapıldığını ve yaratılan her şeyin onun için yaratıldığını ifade etmemiz mümkündür.<sup>1</sup>

Tarihsel süreçte insanoğlu kesintisiz bir var oluş mücadelesi içerisinde olmuştur. Biyolojik olarak varlığını devam ettirmenin yanında bir taraftan taht kavgaları, iktidar ve hâkim olma, bir diğerine üstün gelme gibi yönetime sahip olma faaliyetlerini sürdürürken bir başka taraftan da bunlara karşı koyup muhâlefet etme hareketleri içerisinde olmuştur. İnsanlık tarihi var oldukça aynı durumun bundan sonra da devam edeceğinde kuşku yoktur. İlk planda böylesi bir mücadelede iktidar ya da muhâlefetten hangisinin daha haklı ve daha doğru bir duruş sergilediğini ifade etmek mümkün değildir. Böyle olmakla birlikte bunun teolojik bir görünüm arz etmesi durumunda aynı şeyleri söylemenin ölçütü merak konusudur. Haklarında birbirinden farklı pek çok şey söylenmiş olsa da meşruiyet zemininde hilâfetle muhâlefetin kriterleri ve sınırları var mıdır? Daha çok dinsel bir kavram olması hasebiyle tarihi süreçte hilâfet, her ne kadar İslam'ın bir emriymiş gibi görülmüş olsa da bu duruma başka açılardan bakmak mümkün müdür? İlk planda negatif bir olgu görünümü veren muhâlefetin mahiyeti ve hilâfetle arasındaki münasebetin mahiyeti nedir?

Kur'an, Allah'ın insanı yeryüzünde halife olarak yarattığından bahsetmektedir. Bu da onun halife kimliği taşıdığını ve bu kimliğine uygun misyona sahip olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Hal böyle olunca halife ve buna bağlı olarak da hilâfet ve muhâlefet kavramlarının etimolojik ve semantik analizlerinden hareketle konunun temellendirilmesi düşünülmektedir. Sözcük yönünden aynı kökten gelmeleri nedeniyle "halife", "hilâfet" ve "muhâlefet" kelimeleri arasında etimolojik bir münasebetin olduğunu söylemek mümkündür. Kök ya da kalıp yönünden mevcut olan bu münasebetin kavram olarak da bir yakınlığının olup olmadığı ya da varsa bunun ne dü-

---

<sup>1</sup> Bk. el-Bakara 2/29; el-İsrâ' 17/70.

zeyde olduğu merak konusudur. Ayrıca birbirinin zıttı gibi görünen hilâfetle muhâlefet kavramlarının, aralarındaki etkileşim yönünden birbirinin mütemmimi oldukları şeklindeki bir yaklaşımın nedenli uygun olup olmadığı da makalemizin hedefleri arasında yer alacaktır. İlgili kavramların çok geniş bir anlam yelpazesine sahip oldukları ve alanla ilgili pek çok çalışmanın mevcudiyeti bilinmektedir. Biz bunların kurumsal, siyasi, kültürel ve tarihi yönlerini dışarda bırakıp, ilgili âyet bağlamında kavramların yalın halde birbirleriyle olan münasebetlerini ele almak istiyoruz.

Sözcüklerin anlam kazanmasında siyasî, sosyal, ekonomik, tarihî ve kültürel gelişimlerin rolü büyüktür.<sup>2</sup> Amaç elbette ki sözcükler ve kavramlar olmayıp sözcüklerin dili ve kavramların içerikleriyle asıl mesaja ulaşabilmek olmalıdır. Bu yönüyle halife, hilâfet ve muhâlefet kavramlarının nitelik, anlam ve içerikleri subjektif bir görünüm arz etmektedir. Benzer yönleri olmakla birlikte aynı kavramlar, terminolojide farklı hüviyete sahip olabilmektedirler. Böylece bilimsel sahada temsil ettikleri alan itibarıyla onların yeni ya da farklı bir anlam kazanıp kazanmadıkları merak konusudur. Makalemizde aslolan da ilgili âyetteki<sup>3</sup> halife kavramını baz alarak hilâfetle (halife-like) muhâlefet arasındaki iletişimin mahiyetini analiz etmektir. Bu noktadan hareketle makalemizde öncelikle ilgili kavramların hüviyetlerini tespit etmemizin gerektiğini düşünmekteyiz.

### **1. HALİFE**

Sözcük yönünden half kökünden türetilmiş olup arkada olmak, birinin arkasından gelmek ve yerine geçmek anlamlarına gelen halife kelimesi;<sup>4</sup> birinin yerine geçerek onun adına iş yapan kişi ola-

---

<sup>2</sup> Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhâlefet*, çev: Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 44.

<sup>3</sup> İlgili âyet-i kerime için bk. el-Bakara 2/30.

<sup>4</sup> Bk. el-Allâme er-Râğib el-İsfahânî, "hlf", *el-Müfredât-ü Elfâzi'l-Kur'an* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412-1992), 293; el-İmam Mecduddin Ebi's-Seadet el-Mübarek b. Muhammed el-Cezeri İbnu'l-Esir, "hlf", *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, thk: Mahmûd Muhammed et-Tannâhi-Tahir Ahmed ez-Zâvi (Riyad: 1383-1963). 2: 66;

rak açıklanmaktadır.<sup>5</sup> Biri siyasette diğeri de tasavvufta olmak üzere halife teriminin başlıca iki alanda kullanıldığı ifade edilmekte olup<sup>6</sup> dini literatürde devlet başkanı, ve en yüksek yönetici anlamında kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Bu da halifenin dinsel içerikli bir kavram olduğunu göstermektedir.

Halife kavramı Kur'ân-ı Kerim'de doğrudan iki yerde geçmektedir. Bunlar, "Hani, Rabbin meleklere, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti. Onlar, 'Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.' demişler. Allah da 'Ben sizin bilmediğinizi bilirim' demişti."<sup>8</sup> mealindeki âyetle "Ona dedik ki: Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır."<sup>9</sup> şeklindeki âyetlerdir. Halife kelimesi âyet-i kerimelerde her ne kadar tekil kalıpta gelmiş olsa da o, insan soyunu temsil ettiği için tüm insanlara delalet etmektedir.<sup>10</sup> Halifenin malik (mülk sahibi) olmayıp bir otorite tarafından verilen görevleri, onun yerine kullanan kişi olduğu ifade edilmektedir. Bu duruma göre halife (insan), Allah'ın temsilcisi (Allah adına iş gören anlamında) olup, kendisine Allah tarafından veri-

el-İmâm el-Allâme Ebi'l-Fadl Camalüddin Muhammed b. Mükrem İbn Manzûr el-Afrîkî el-Mısri, "hlf", *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1410-1990), 9: 83.

<sup>5</sup> Bk., İbnu'l-Esir, "hlf", *en-Nihâye*, 2: 66-67; İbn Manzûr, "hlf", *Lisanu'l-Arab*, 9: 83; Süleyman Uludağ, "Halife", *DİA*, 15: 299.

<sup>6</sup> Süleyman Uludağ, "Halife", *DİA*, 15: 299.

<sup>7</sup> İbrahim Paçacı, "Halife", *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Erce Matbaası, 2006), 226.

<sup>8</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>9</sup> Sâd 38/26.

<sup>10</sup> Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fi Vucûhi't-Te'vil* (Beyrut: Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1: 128; Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 1: 395.

lenler dışında hiçbir güce sahip değildir.<sup>11</sup> Bu nedenle yapacağı işi kendi adına değil, Allah (cc) adına yapmak zorundadır.<sup>12</sup>

Halife kelimesinin hulefâ şeklindeki çoğul kalıbı Kur'an'da dört yerde geçerken<sup>13</sup> halâif şeklindeki çoğul kullanımı ise üç âyette yer almaktadır.<sup>14</sup> İslam bilginleri bu âyetlerde geçen halife sözcüğünden insanın Allah'ın halifesi olup olmadığı ya da hangi anlamda olduğu hususunda farklı görüşlere sahiptirler. Bunlardan bir kısmı, insan kendinden daha önce yeryüzünün hâkimi olan cinlerden sonra yaratıldığı için, sonradan gelen anlamında Hz. Âdem soyuna halife denildiği görüşüne sahipken, bir kısmı da insanoğlu yeryüzüne hükmettiği için onun, idareci anlamında Allah'ın halifesi olduğu görüşüne sahiptirler.<sup>15</sup> İkinci görüşte olanlara göre, “Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver” mealindeki âyet, idareci anlamında insanın Allah'ın halifesi olduğuna işaret etmektedir. Birinci görüşte olanlar, halifenin yine idareci anlamını taşımakla birlikte, Allah'ın halifesi tabirinin doğru olmayacağını düşünmektedirler. Bunlara göre insan, Allah'ın halifesi değil, Allah Rasûlünün halifesidir. Allah'ın halifesinden murat, Âdem (as) ve yeryüzünü imarla görevli bütün peygamberlerdir.<sup>16</sup> Bu görüşlerden hangisi olursa olsun netice itibariyle halife kavramının zamanla bir hükmetme ve dolayısıyla idare edip yönetme anlamı taşıdığı ortaya çıkmaktadır.<sup>17</sup>

---

<sup>11</sup> Bk. Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 1: 62.

<sup>12</sup> Bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993), 1:299.

<sup>13</sup> Bk. el-En'âm 6/165; Yûnus 10/14, 73; Fâtır 35/39.

<sup>14</sup> Bk. A'raf 7/69. A'raf 7/74. Neml 27/62.

<sup>15</sup> Krş. Allâme Âlusî el-Bağdadî. *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'an'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesani* (Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1985), 1:220.

<sup>16</sup> Nasıruddîn Said b. Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî eş-Şirâzî, *Envaru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vil* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamiyye, ts.), 1:135; Ebu'l-Berekât Abdullah Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1993), 1:44.

<sup>17</sup> Bk. Beydâvî, *Envaru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vil*, 1:135; Âlusî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'an'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesani*, 1:220.



Kur'ân'da yer alan halife kelimesi ve türevleri üzerinde birbirinden farklı yorum ve görüşler ileri sürülmekle birlikte, her şeyden önce bu kavram Hz. Âdem ve onun soyundan gelen tüm insanları ifade etmektedir.<sup>18</sup> Kavramın diğer kullanımları ise ancak insana bağlı olarak bir anlam ve değer kazanabilmektedir. Sonradan gelen, birinin yerine geçen, yönetici ve idareci gibi anlamlarıyla halife kavramı, insana verilen ilahi bir vasıftır. Aslolan onun insan olması ancak bu vasıfları da kullanmasıdır. Hal böyle olunca biz de halife kavramından (sıfatından) önce onun bir insan olduğunu, ancak verilen bu sığata da layık olması gerektiğini düşünöyoruz. Bu noktadan hareketle halife kavramı, ilk olarak Allah'ın halifesi anlamında tüm insanları kuşatırken, sonraları idareci anlamında Hz. Peygamber'den sonra gelen ve onun adına idareci olan veya olması gereken yönetici vasfındaki kişi ya da kişileri temsil etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Böyle olmakla birlikte halifede aslolan devlet reisi anlamında illa da bir idareci olmak değil, Allah ve Rasulünün emane-tine her durumda sahip çıkmaktır. Hal böyle olunca halifenin, kendi görev alanını temsil anlamına gelen hilâfet kavramıyla doğrudan bir ilgisinin olduğu ortaya çıkmaktadır.

## 2. HİLÂFET

Sözcük olarak halife kelimesi ile aynı kökten gelen hilâfet kavramı lügat yönünden birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, vekalet ve temsil etmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>19</sup> Hilâfet kelimesinin kavram olarak da Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade ettiği bildirilmek-

<sup>18</sup> Bk. Beydâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, 1:134; Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî*, 1:44; Âlusî, *Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ân'l-Azîm ve's-Seb'îl-Mesânî*, 1:220; Muhammed Emîn Muhammed Muhtâr eş-Şankıtî, *Edvâu'l-Beyan fi İzahî'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (yy.,1983), 1: 120. Ayrıca bk., İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 267-276.

<sup>19</sup> Süleyman Uludağ, "Halife", *DİA*, 15: 299; Paçacı, "Hilâfet", *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Erce Matbaası, 2006), 258.

tedir.<sup>20</sup> Buna göre özel anlamda hilâfetin, dinî ilkelerin icra edildiği bir yönetim biçimi anlamına geldiğini ifade etmemiz mümkündür.

Meselenin siyasal analizini bir kenara koymakla birlikte,<sup>21</sup> İslam tarihinde devlet başkanlığı olarak bilinen hilâfet kelimesi,<sup>22</sup> bir sözcük ya da kavram olarak doğrudan Kur'an-ı Kerim'de bulunmamaktadır. Ancak halife başlığı altında yer verdiğimiz âyetlerden hareketle hilâfetin de konu edinildiğini söylemek mümkündür. Zira halifenin temsil ettiği makama hilâfet makamı denilmektedir. “Düşünün ki O sizi, Nuh kavminden sonra (onların yerine) hakimler kıldı.”<sup>23</sup> Bu âyette, hakimler anlamı verilen “hulefâ” kelimesi, bazı tefsirlerde hilâfet şeklinde de yorumlanmıştır.<sup>24</sup> Dolayısıyla doğrudan olmasa da halife kavramından hareketle Kur'an'ın hilâfete işaret ettiğini söylemek mümkündür. Buna göre halifenin temsil ettiği yönetim biçimine ya da yönetim erk ve şekline hilâfet denilmektedir.<sup>25</sup>

Hilâfetin, halifeliğin icra edildiği bir makam, mevki ve merci olması hasebiyle onun halife ile iç içe olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki halife, belli başlı birtakım görevleri icra etmekle yükümlü kişiyi temsil ederken, hilâfet de bunun bir kurum ya da bir yönetim biçimini ifade etmektedir. Bu yönüyle halifenin, risalet görevi hariç Hz. Peygamber'in yerine geçerek onun dünyevi otoritesini temsil etmesi, dünya işlerini düzene sokma adına Allah'ın yer yüzündeki hakimiyetini ortaya koymaya çalışma işlemi hilâfet olarak tanımlanabilir.<sup>26</sup>

---

<sup>20</sup> Casim Avcı, “Hilâfet”, *DİA*, 17: 539; Paçacı, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Erce Matbaası, 2006), 258.

<sup>21</sup> Halife ve Hilâfet kavramlarının siyasal analizi için bk., Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 267-276.

<sup>22</sup> Casim Avcı, “Hilâfet”, *DİA*, 17: 539.

<sup>23</sup> el-A'râf, 7/69. Ayrıca ilgili âyetler için bk. el-A'râf, 7/74; el-En'âm, 6/165; Yûnus, 10/14, 73; en-Neml, 27/62; el-Fâtır, 35/39; Sâd, 38/26.

<sup>24</sup> Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8: 205.

<sup>25</sup> Krş. Casim Avcı, “Hilâfet”, *DİA*, 17: 539.

<sup>26</sup> Bk., Avcı, “Hilâfet”, *DİA*, 17: 539.

Verilen bilgilerden hareketle bu makalede halîfe, genelde Allah'ın ilkelerini uygulaması gereken bir insan, özelde de dinsel içerikli bir yönetici; hilâfet de genelde yönetim ve iktidar, özelde ise ilahi ilkelerin temsil edildiği bir makam ya da kurum olarak algılanacaktır. Böyle bir kurumda temel ilke, halifenin hilâfet müessesesinin ilkelerine uygun hareket etmesidir. Buna göre dinsel bir içeriğe sahip olmaları hasebiyle ilk bakışta her ikisi de pozitif olgular olarak görünmekle birlikte, insan unsurunun araya girmesiyle halîfe, hilâfetin gereklerini yerine getirmekten imtina etmekte, hatta bazen de istenilenin tersini yapabilmektedir. Böylesi muhtemel durumlarda, halife ile hilâfet arasında adeta bir içsel muhâlefetin oluşabileceğini söylemek mümkündür. Hal böyle olunca, halife ile hilâfet arasındaki bu etkileşimin doğal sonucu olarak ortaya bir muhâlefet olgusunun çıktığı müşahede edilmektedir.

### 3. MUHÂLEFET

Muhâlefet kelimesi, muvafakatın yani uzlaşım anlaşmanın terki anlamına gelip<sup>27</sup> halife ve hilâfet kelimeleriyle aynı kökten türemiştir. Muhâlefet, muvafakatın zıttı olarak<sup>28</sup> aykırı davranmak, karşı çıkmak ve yüz çevirmek gibi anlamlar taşımaktadır.<sup>29</sup> Muhâlefet sözcüğü, Dilimizde; “bir tutum, davranış ve görüşe karşı olma durumu, aykırılık” ya da “karşı görüş ve tutumda olan kimseler topluluğu” olarak tanımlanmaktadır.<sup>30</sup> Muhâlefet kelimesi, Arap dilinde

<sup>27</sup> Ebu'l-Bekâ Eyyüb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî, *Külliyyât-u Ebi'l-Bekâ*, yy. ts. 176. (Not: Halife ve hilâfet kavramlarının gerideki anlamları için de Ebu'l-Bekâ'nın bu eserinde aynı sayfaya bakılabilir.)

<sup>28</sup> Luvis Ma'lûf el-Yesûî'nin, *el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm* (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986), 193.

<sup>29</sup> Krş., Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, thk: Abdu'l-Celîl Abduh Şelebî (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, tsz.), 3:73; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî el-Basrî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, ta'lik es-Seyyid b. Abdu'l-Maksûd b. Abdu'r-Rahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4: 129; İbn Âşûr, 12: 143, 18: 311. Ayrıca bk. İsmail Karagöz, “Muhâlefet”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Erce Matbaası, 2006), 458.

<sup>30</sup> TDK *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 2005), 1414. Benzer anlamlar için bk. Râgıb, *Müfredât*, 294.

mu'arada (muaraza),<sup>31</sup> Latince'de ise, opposition (karşı koyuş) kavramıyla karşılanmaktadır.<sup>32</sup>

Muhâlefet kavramında karşı taraf için bir olumsuzluğun mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Semantik yönden kabul etmeme, beğenmeme, karşı koyma, benimsememe, reddetme ve inkâr etme anlamlarını içeren muhâlefet kelimesi genel olarak; din, inanç, düşünce, zihniyet anlayış ve eylem açısından muhatabın tutum ve davranışlarına karşı gösterilen tüm olumsuz tepkileri ihtiva etmektedir. Bu noktadan hareketle muhâlefet kavramını; din, inanç, düşünce, anlayış ve zihniyet açısından karşı tarafın tutum ve davranışlarına karşı gösterilen olumsuz fikrî ya da amelî tepkiler şeklinde tanımlayabiliriz. Bununla birlikte tanımında yer alan “karşı tarafa gösterilen olumsuz tepkiler” vasfı, muhâlefetin de her zaman olumsuz bir tutum ve davranış olduğunu göstermemelidir. Buradaki olumsuzluk karşı tarafla aynı kanaat ve görüşün kabul edilmemesi anlamında algılanmalıdır.

Muhâlefet kelimesinin doğrudan Kur'an-ı Kerim'de yer aldığı ancak aynı kip ve kalıpta fiil olarak iki yerde geçtiği görülmektedir. Bu fiil kiplerinde de ilgili anlamları görmek mümkündür: “(Şuayb, kavmine şöyle dedi:) Size yasak ettiğim şeylerin aksini yaparak size aykırı davranmak/muhâlefet etmek istemiyorum.”<sup>33</sup> Bu âyette Şuayb (as)'ın sözünde yer alan muhâlefet (uhâlifu) sözcüğü, “aykırı davranmak, tersini yapmak ve inkâr etmek” anlamlarında

---

<sup>31</sup> Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhâlefet*, 41-50. İlgili kelimenin benzer anlamları için bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1993), 658. Muhâlefetin, mu'arada şeklinde tefsiri için bk. Fahreddin Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 24: 36.

<sup>32</sup> Rıza Arslan, “Parlamentar Yönetim Sisteminde Gölge Kabineli Muhâlefet”, *GÜİİBF* 11, sy. 2 (2009), 5. Muhâlefet kelimesinin fiil kipiyle alakalı Kur'an'daki Fransızca çevrisi için bk. Muhammed Hamidullah, *Le Saint Coran (Traduction et Commentaire)* (Maryland: Amana Corporotain, 1989), 359.

<sup>33</sup> Hûd, 11/88.

kullanılmıştır.<sup>34</sup> Bir diğer âyet ise şöyledir: “Bu sebeple, O’nun emrine aykırı davrananlar/muhâlefet edenler, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar.”<sup>35</sup> Bu âyette yer alan muhâlefet fiili (yuhâlifüne) de Allah’ın emirlerine karşı gelmek, saptırmak ve aykırı davranmak anlamındadır.<sup>36</sup> Kelimenin ifâ’l kalıbındaki kullanımları da “olması gereken bir şeyi tek taraflı olarak iptal etmek, zıttını yapmak ve verilen sözden caymak” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>37</sup>

Muhâlefet, muhalif kişinin tutum ve tavrına göre mahiyet kazanmaktadır. Muhâlefet tek başına ne inkâr ne küfür, ne şirk ve ne de nifaktır. Karşı taraf ya da öteki için nesnel anlamda bir olumsuzluk görüntüsü arz eden muhâlefet, öznel yönden muhataba karşı gösterilen bir varlık mücadelesi olarak da algılanabilir. Buna göre o, her insanın doğuştan getirdiği özgür iradeye bağlı olarak,<sup>38</sup> saf ve saydam şekliyle bir hukuk terimidir. Nitekim muhâlefetin, siyasî otoritenin davranışlarını tartışma ve değerlendirmede sosyal bir hak olarak değerlendirildiğini müşahade etmekteyiz.<sup>39</sup> Hukukî zeminin dışına taşan yapısıyla muhâlefet illegal bir görünüm sergilerken,

<sup>34</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İrâbuhu*, 3: 73; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 12: 143-145.

<sup>35</sup> en-Nûr, 24/63.

<sup>36</sup> Mâverdi, *en-Nûket ve’l-Uyûn*, 4:126; Zemahşeri, *Keşşâf*, 3:253; Neseî, *Medârik*, 3:815; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4:3543; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 18: 311; Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı Meal Tefsir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 2: 724; Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Anlamı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 324; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur’ân* (Ankara: Anakara Okulu Yayınları, 2004), 358; Yusuf Işıcık, *Kur’an Meâli* (Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2010), 273 vd.

<sup>37</sup> İbn Faris, Ebu’l-Huseyn Ahmed, “Hlf”, *Mu’cemu Mekâyîsu’l-Lüğa*, thk: Abdu’s-Selâm Muhammed Hârûn, (Beyrût: Dâru’l-Ceyl, 1411/1991), 2: 212; Muhibbu’d-Dîn Ebû Feyz es-Seyyid Muhammed Murtażâ el-Huseynî el-Vâsiti ez-Zebîdî el-Hanefî, *Tâcu’l-Arûs min CevAhiri’l-Kâmûs* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1414/1994), 12: 197. İlgili bazı âyetler için bk. Â-i İmrân, 3/9; İbrahim, 14/22; Tâhâ, 20/87.

<sup>38</sup> Thomas Pain, *İnsan Hakları*, çev. Mehmet Osman Dostel (İstanbul: yy., 1998), 122-125; Yunus Vehbi Yavuz, *İslam’da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü* (İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı ts.), 11-19.

<sup>39</sup> Bk. Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhâlefet*, 77; Recep Erdoğan, “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhâlefet”, *CÜİFD* 8, sy. 2: 172.

kurulu otorite ya da herhangi bir olguya karşı, söz çerçevesinde kalıp eyleme dönüşmeden, anayasal düzenin alanı ve himayesinde oluşan muhâlefet, yasal muhâlefet olarak değerlendirilmektedir.<sup>40</sup> Bu da ortaya konuş şekillerine göre muhâlefetin meşru ya da gayrimeşru vasıflar taşıyabileceğini ortaya koymaktadır.

Her varlık, bir diğeriyle olumlu ya da olumsuz bir münasebet kurmak durumundadır. “Her şey zıttıyla kaimdir” ilkesinden hareketle, müspet ve menfi değerler birbirlerinin varlık sebebi olarak görülmektedir.<sup>41</sup> Böylece her olumlu iş ya da hareketin önünde bir olumsuzluk, her muvafakatın karşısında da bir muhâlefet söz konusudur. Bu yüzden meşruiyeti tanınsa da tanınmasa da muhâlefet, her toplumda var olan bir olgudur.<sup>42</sup> Zira her arzu edilenin gerçekleşmesi, her beklentinin karşılanması ya da bir yönetim sisteminin yönettiklerinin hepsini hoşnut etmesi mümkün değildir. Failine göre mahiyet arz eden muhâlefeti, sadece belli alanlara hasretmek doğru değildir. Nitekim muhâlefet, birinin diğeriye karşı olan tutum ve davranışları olarak her anlayış ve görüşe eşit mesafede yer almak demektir. Bu nedenle sadece hak ve hukuka karşı muhâlefet değil, yerine göre hak ve hukukun da muhâlefeti söz konusudur. Bu noktadan hareketle muhâlefetin faili ve kullanıldığı alana göre meşru-gayrimeşru, yapıcı-yıkıcı, olumlu-olumsuz, fikrî-amelî, doğrudan ya da dolaylı, hatta ilahî ve beşerî türlerinin olabileceği anlaşılmaktadır.<sup>43</sup>

Netice itibariyle halife, hilâfet ve muhâlefet üçgeninde halife, bizzat insanoğlunu ve buna bağlı olarak onun Allah'a kulluk boyu-

---

<sup>40</sup> Leslie Lipson, *Politika Biliminin Temel Sorunları*, trc. T. Karamustafaoğlu (Ankara: yy., 1973), 319; Recep Erdoğan, “Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhâlefet”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 173.

<sup>41</sup> Krş. Samuel Smiles, *Kendine Yardım*, çev. Zafer Meşe (İstanbul: Hayat Yayınları, 1998), 31.

<sup>42</sup> Nevin Abdulhâlik Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhâlefet*, 16.

<sup>43</sup> Ömer Aslan, *Kur'an'a Göre İlahî Mesaja Muhâlefet* (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2012), 22.

tunu temsil ederken; hilâfet, halifenin (insanın) yönetim ve icra boyutunu; muhâlefet ise bunlar arasındaki olumlu ve olumsuz sapmaları oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında hilâfetle muhâlefetin her zaman birbirini iten zıt kavramlar olmayıp bazen de destekleyen konumunda oldukları müşahede edilmektedir. Hadisenin bu boyutu, tamamen halifenin (insanın) iradesine bağlıdır. Halife, bazen hilâfetle bazen muhâlefetle bazen de her ikisiyle birlikte hareket edebilmektedir. Bu noktalardan hareketle makalemiz dahilinde tanımlarını ortaya koyduğumuz kavramların halife bağlamındaki münasebetlerine geçebiliriz.

#### **4. HİLÂFET – MUHÂLEFET MÜNASEBETİ**

Hilâfet ile muhâlefet kavramlarının doğrudan Kur'an'da yer almadıkları, ancak her ikisinin de Kur'an'da yer alan halife sözcüğüyle aynı kökten geldikleri görülmektedir. Her şeyden önce hilâfet ile muhâlefet kavramlarının birbirinden tamamen farklı içeriklere sahip olduklarını ifade etmek gerekmektedir. Ancak böyle olmakla birlikte, etimolojik açıdan aralarında mevcut olan yakınlık göz önüne alındığında, semantik yönden de aralarında bazı tezahürlerin olabileceği düşünülmektedir. İlk bakışta hilâfet ile muhâlefet, bir diğerine, ya da ötekine göre zıt eksenli, yani yüz yüze, yan yana omuz omuza değil de arka arkaya, sırt sırta olmayı, zıt yönlere yönelmeyi ve ayrılığı ifade etmektedir. Anlam yönünden böyle olmakla birlikte pratikte bunların birbirlerini zaman zaman destekleme (birleşme) veya tehdit etme (karşı koyma, itme) durumları da söz konusudur. Yani muhâlefet, bazen halife tarafında yer alıp karşı tarafı hedef alırken, bazen de karşı tarafta yer alıp halifeliği (hilâfeti) tehdit edebilmektedir. Muhâlefet olgusu böylece insan hayatına girip bazen vahye muhâlefet (yani vahyi reddetme), bazen de vahyi muhâlefet (yani batılı reddetme) şeklinde tezahür ederek devam etmiştir.

Birinden sonra gelen ve ona vekalet eden anlamındaki halife kelimesi,<sup>44</sup> İslamî literatürde; yeryüzünde Hak adına hakkı, adaleti tesis edecek ve her hususta Allah'ın rızasını gözetecek olan Âdem ve onun zürriyeti olan insan oğludur. Bu misyonuyla insanın yapmış olduğu her hareketin doğal sonucunda ya hilâfet ya da bir muhâlefet söz konusudur. Yaratılış amacına (hilâfet ve halife misyonuna) uygun hareket etmesi, onun şer odaklarına karşı muhâlefetini gösterirken, aksi bir durum ise Allah'a, O'nun emir ve yasaklarına muhâlefetini ortaya koymaktadır. Buna göre kök itibariyle halife sözcüğüyle birleşen muhâlefet kavramının halifeyi temsil eden insan olgusuyla da doğrudan bir alakasının olduğu görülmektedir. İnsanın, kendinden önce kâinat sahnesinde mevcut olan melek, cin ve diğer varlıklara halife olarak tayin edilmesiyle zımnen başlayan muhâlefet hareketi, Âdem ile Havva'nın cennetten çıkarılmalarına sebep olan tutum ve davranışlarıyla<sup>45</sup> farklı bir boyut kazanmış ve Kabil ile Habil mücadelesiyle<sup>46</sup> devam etmiştir.

Doğrudan makalemiz dahilinde ele alınmasa da sonradan olma, peşinden gelme, birinin ya da bir şeyin yerine geçme anlamlarıyla da bu kavramlar arasında bir müşterekliğin olabileceğini ifade etmek istiyoruz. Nitekim halifenin, kendinden önce mevcut olan varlıklardan sonra gelen bir varlığı; hilâfetin, daha önce mevcut olan bir hayat tarzından sonraki yeni bir yaşam biçiminin ikame edilmesini ve muhâlefetin de kendinden önceki inanç, düşünce ve anlayışa bir tepki hareketini ifade etmesi, bunlardan her birinin kendilerinden önceki herhangi bir şeyin yerine geçen bir olgu olduklarına işaret etmektedir. Böylece sonradan gelme, birinin ya da bir şeyin yerine geçme içerikleriyle bunlarda her zaman bir yenilenme vasfının bulunduğu müşahede edilmektedir. Böylece halife kimliğiyle insa-

---

<sup>44</sup> Zemahşeri, Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavamizi't-Tenzil ve Uyüni'l-Ekavil fi Vucühi't-Te'vil, 1:128.

<sup>45</sup> el-A'râf 7/19, 22; el-Bakara 2/35.

<sup>46</sup> el-Mâide 5/28-30.



nın, mevcutla yetinmeyip bir önceki duruma yeni bir şeyler katabilme gayret ve çabası içerisinde olması gerekmektedir.

İnsanın, halife kimliği çerçevesinde sahip olduğu bu hilâfet ve muhâlefet özelliklerini, cüz-i iradesine bağlı olarak istediği zaman, dilediği yer ve yönde (pozitif-negatif / hayır-şer yönünde) kullanabilmesi söz konusudur. Bu durumu insanın halife olarak tayin edildiği âyet ve bağlamından çıkarmamız mümkündür. “Hani, Rabbin meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, demişti...” mealindeki ilgili âyetin bu kısmı, insanın halife sıfatıyla ilahi ölçülere göre hareket edebilecek bir varlık olduğunu ortaya koyarken, Meleklerin; “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın?”<sup>47</sup> kısmı da aynı varlığın (insanın), ilahi emirlere bazen karşı koyup muhâlefet edebileceğine işaret etmektedir. Nitekim, “Dedik ki: ‘Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz,’ derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırды. Onları içinde buldukları konumdan çıkardı. Bunun üzerine Biz de, ‘birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır’ dedik.”<sup>48</sup> Mealindeki bu âyette de insanın (halifenin) şahsında Âdem ile Havva’nın İlahi emre muhâlefet ettikleri açıktır. Bu durum, bir insan olarak halifenin zaman zaman hem hilâfet hem de muhâlefet edebilecek bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Bahsi geçen âyette meleklerin, yaratılacak olan varlığın adının halife olduğunu duyduklarında, bu varlığın bazı güçlerle donatılacağını anladıkları, ancak böyle birinin, evrenin zorunlu kanunlarla yönetilen düzenine nasıl uyum sağlayacağını anlayamadıkları ifade edilmektedir.<sup>49</sup> Kendisine birtakım güçleri kullanabilme özelliği verilen bu varlık / halife; hilâfet (yönetme) ve muhâlefet (karşı koy-

---

<sup>47</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>48</sup> el-Bakara 2/37-38.

<sup>49</sup> Bk. Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1:62.

ma) gibi iradî özellikleriyle, özellikle de muhâlefet yönüyle meleklerden ayrılmaktadır. Zira halifede muhâlefetin olmaması demek onun adeta melekleşmesi demektir. Bunun için halifenin, muhâlefet etmesi kaçınılmazdır.<sup>50</sup> Zira o (halife), evrensel bazda aynı zamanda bir muhâlefetin de temsilcisidir. İnsan, önceki varlıklara muhâlefet ederek yeryüzünün idaresini kendi eline almış olup onu ıslah etmekle görevlendirilmiştir. Her ne kadar Âdem'in evlatlarından bazıları yeryüzünde fesat çıkarmış ve çıkarıyor olsalar da bu durum, onun yeryüzünün ıslahına yönelik halife tayin edilmesi hususunda Allah'ın maksadının önüne geçemez.<sup>51</sup> Nitekim, "Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği (nimetler) hususunda sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur."<sup>52</sup> Mealindeki âyette bu içeriği görmemiz mümkündür. Şu farkla ki, hilâfet misyonunun icra edilmesindeki yaklaşımlar, derece bakımından insanları birbirinden ayırmaktadır. Bu misyonu hakkıyla yerine getirme gayretinde olanlar olduğu gibi, ters istikamette bulunanlar da vardır. Bu da hilâfet görevinde herkesin aynı dereceye sahip olmadığını göstermektedir.

Halife sözcüğü bağlamında hilâfet-muhâlefet münasebetini, insan ve onun doğuştan getirmiş olduğu özgür iradesine benzetmemiz mümkündür. "Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırma kurtuluşa ermiştir. Onu kötülüklere gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır."<sup>53</sup> Bu âyetlerde insanoğluna hem kötülük hem iyilik ve hem de bunları yapıp yapmama duygu ve yetilerinin verildiği ifade edilmektedir.

---

<sup>50</sup> Halife (Hilâfet) kavramıyla ilgili bilgi için bk. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 279-288.

<sup>51</sup>Kadi'l-Kudât Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed Kadı Abdulcebbâr, *Müşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muahmmmed Zarzûri (Kahire: yy., 1966), 79: Naklen, Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 280.

<sup>52</sup> el-En'am 6/165.

<sup>53</sup> eş-Şems 91/7-10.

Çok net çizgilerle ayırmak mümkün olmasa da burada, insanın (halifenin) vahye yakın olduğu ölçüde hilâfet makamına, vahiyden uzaklaştığı ölçüde de muhâlefete yaklaştığı ifade edilebilir. Böyle olmakla birlikte Kur'an, ilahi emre muhâlefet eden insanın (halifenin), muhâlefet tavrını, muhâlefete muhâlefet ederek (aksi yönde kullanarak) yeniden asli hüviyetine dönebileceğine işaret etmektedir. "Derken, Âdem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabb'ine yalvardı. O da) bunun üzerine tövbesini kabul etti. Şüphesiz O, tövbeleri çok kabul edendir, çok bağışlayandır."<sup>54</sup> Bu âyet-i kerimede Âdem'in (as), ilahi emre muhâlefetinden pişmanlık duyup tövbe ettiği, yani ilk muhâlefetine (Allah'ın nehyettiği işi yapmış olmasına) muhâlefet ettiği görülmektedir. Yani bir önceki âyette ilahi emre muhâlefetin sonucundan hareketle bu âyet, asıl muhâlefetin halife kimliğine uygun olması gerektiğine işaret etmektedir. Her ne kadar bir halife olarak insan hilâfet ve muhâlefet vasıflarına haiz olsa da Kur'an'a göre o, bu özelliklerini vahye muvafık olarak gerçekleştirmek durumundadır.<sup>55</sup> Âdem'in, emre karşı gelerek kendine ve nefesine zulmetmesini vahye muhâlefet olarak, daha sonra yine onun, Rabbinden birtakım ilhamlar (vahiyler) alıp tövbe etmesini de vahyî muhâlefet olarak değerlendirebiliriz.

İnsanın doğasında hem bir hilâfet (yönetme, iktidar) hem de bir muhâlefet ve karşı koyma duygusu vardır. Kavram olarak birbirinden farklı olan bu kavramların bazı müşterek yönleri ve zaman zaman da aynı amaca yönelik hareket etmelerinin mümkün olduğu görülmektedir. Vahyî muhâlefet kapsamında İslam Dini, bütün şeytanî ve şer güçlere karşı muhâlefet eden bir anlayışa sahip olmalıdır. Nitekim bu anlayışın icra edilebilmesi ve hayata tatbik edilebilmesi için, Âdem'e hilâfet görevi verilmiş ve kendisine de halife adı verilmiştir. Bu yönüyle Âdem ve onun şahsında tüm insanlar Al-

---

<sup>54</sup> el-Bakara 2/37.

<sup>55</sup> Bk.el-Bakara 2/21.

lah'ın halifesi, dolayısıyla da bütün şeytanî ve şer güçlerin de muhalifleri olmalıdırlar. Taberî (ö. 310/922), “yeryüzünde bir halife yaratacağım,” âyetini; mahlukatım arasından benim yerime hüküm verecek bir halife yaratacağım ve bunun Hz. Âdem ve yaratıklar arasında adaletle hükmeden ve Allah'a itaat edenler olduğu, itaat etmeyenlerin ise hilâfete uygun hareket edemeyecekleri şeklinde değerlendirmiştir.<sup>56</sup> Nitekim tefsir kaynaklarında halifenin görevinin, temsil ettiği otoritenin isteklerini yerine getirmek olduğu ve kendi isteklerine göre hareket edemeyeceği şeklinde mülahazalar da yer almaktadır. Zemahşerî (ö. 538 / 1143), Âdem'e Allah'ın halifesi, denilebileceğini ifade edenler arasında yer almaktadır.<sup>57</sup> Hal böyle olunca, Allah'ın halifesi konumunda olan bir varlığın, Allah'a muhâlefet etmesi yerine, halife vasfıyla şer güçlere muhalefet etmek durumundadır.

Bugün daha çok siyasî bir kavram olarak karşımıza çıkan, idareci, yönetici, birinin ardından, peşinden ve sonradan gelen anlamlarını içeren halife kavramında;<sup>58</sup> insanın, Allah'ın halifesi olması ve O'nun mülkünde hakkı hâkim kılmakla görevli olması<sup>59</sup> hasebiyle dolaylı da olsa bir muhâlefet anlamı mevcuttur. Allah'ın halifesi demek,<sup>60</sup> şeytanın ya da her türlü şer odağının karşısında olmak ve onlara muhâlefet etmek demektir. Buna göre insan, şeytana ve nefesine muhâlefet eden ya da etmesi gereken bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim hilâfet görevinde o, kendi adına değil, Allah adına hakkı batıla karşı hâkim kılmakla görevlidir.<sup>61</sup> Aksi bir tutum, yani kendi adına iş görme durumu hilâfet değil, isyan ola-

<sup>56</sup> Bk. Taberî, *Camiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 1:162-165.

<sup>57</sup> Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavamizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fi Vucûhi't-Te'vil*, 1:124; 2:84; 3:60; 4:89.

<sup>58</sup> Geniş bilgi için bk. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 278-288.

<sup>59</sup> Bk. en-Neml, 27/62. Kadı Abdülcebbâr, *Müteşabihu'l-Kur'an*, 79; Ebü'l-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân li Ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: yy., 1958), 1:144; Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, 130.

<sup>60</sup> Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavamizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fi Vucûhi't-Te'vil*, 1:128.

<sup>61</sup> Bk. Sâd 38/26.

caktır.<sup>62</sup> Bu nedenledir ki Allah'ın halifesi olması yönüyle insan, şeytan ve şer odaklarına karşı muhâlefet rolü üstlenirken; aksi yön-deki bir tavır ise hakka karşı muhâlefet olup isyan kavramıyla karşı-lık bulmaktadır.

Bazı müfessirlerin, yeryüzünde iyilik ve güzelliğin barış ve esenliğin, imar ve iskan faaliyetlerinin yapılmasının başta peygamberler olmak üzere tüm insanlığın ortak bir vazifesi olduğu kanaatini taşıdıkları ifade edilmektedir.<sup>63</sup> Bu nedenle ilk insan Âdem (as) da Allah'ın halifesi olarak şeytana muhâlefet etmiş; nesliyle birlikte, yeryüzünde fitne çıkaran cinlerin yerine geçmiştir.<sup>64</sup> Bir öncekinin vekili anlamında halife, Âdem'e nisbet edildiğinde insan, Allah'ın emir ve yasaklarının kendisine emanet edildiği kişi demektir. Bu göreviyle o, bir taraftan şeytana muhâlefet etmekle görevlendirilmiş iken diğer taraftan da hilâfeti tesis etmekle yükümlü kılınmıştır. Bu duruma göre hilâfet, siyasal anlam içeriğiyle sadece bir yönetim biçimi olmayıp geniş anlamıyla hak ve adaletin tesis edilmesi demektir.

Muhâlefet kavramı zamanla her karşı konulan hareket için kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Ama aslında hilâfet daire-sindeki muhâlefet, tüm nefsanî ve şeytanî dürtülere karşı koyup sadece Allah'a kul olmayı gerektiren bir içeriğe sahiptir. Ancak bu-nun her zaman böyle olmadığı, hilâfet ya da yerine göre muhâlefet konumunda olması gereken halifenin zaman zaman bu misyonun-dan uzaklaştığı görülmektedir. Halbuki halifelikte aslolan, hilâfetin de muhâlefetin de ilahî ilkelere bağlı kalmasıdır. İslam tarihi sayfalarındaki şu tarihi hadisede bu iki unsuru birlikte müşahede etmek mümkündür: Hilâfet yıllarında Hz. Ömer bir gün hutbe irad eder-ken; "Ey insanlar! 'Benim yanlış bir iş yaptığımı görürseniz ne yaparsınız?' diye sorunca onlar da "seni kılıcımızla düzeltiriz," demiş-

---

<sup>62</sup> Mevduđi, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1:62.

<sup>63</sup> Bk., Çalışkan, 279.

<sup>64</sup> Bk. Taberî, *Tefsîr*, 1:199-201; Zemahşerî, Keşşâf, 1:124.

lerdir.”<sup>65</sup> Bu hadisede halife, bir taraftan hakkı icra edip hilâfeti uygulamaya çalışırken, diğer taraftan da olabilecek bir yanlışlığa karşı meşru muhâlefeti teşvik etmektedir. Bu durum her iki kavramın aynı anda bir arada bulunup birbirine destek vermesi yönünde icra edilmeleri gerektiğine işaret etmektedir.

Her ne kadar farklı kulvarlarda yer alıyor gibi görülseler de halife bağlamında hilâfetin de muhâlefetin de şerre karşı bir hayır mücadelesi olduğunu ya da olması gerektiğini söylememiz mümkündür. Verilen bilgilerden hareketle her hilâfetin bir muhâlefet, her muhâlefetin de bir hilâfet yönünün olduğu görülmektedir. Kur'an, hilâfetin de muhâlefetin de insanların hayrına yönelik olmasını istemektedir. Adı hilâfet de olsa yapılanların vahye muvafık olmaması durumunda hilâfet kurumu zarar göreceğinden bu kimliğin yeniden tesis edilebilmesi için olumlu bir muhâlefetin devreye girmesi gerekmektedir. Bu zaviyeden bakılınca muhâlefetin, bir hilâfete ulaşma mücadelesi yönünde yapıcı bir format kazanacağı görülmektedir. Bunun için muhâlefet salt olumsuz bir karşı koyuş olarak algılanmamalıdır. İnsanın halife misyonu çerçevesinde bir hilâfet görevinin yanında, hilâfet kriterlerinin vahye muvafık olmadığı durumlarda bir de muhâlefet görevi bulunmaktadır. Ancak bu muhâlefetin yıkıcı değil, yapıcı bir muhâlefet olduğu da unutulmamalıdır.

## **SONUÇ**

Aynı kökten türemelerine rağmen halife, hilâfet ve muhâlefet kavramları arasında bazı farkların olduğu müşahede edilmektedir. Bu durum halife ile hilâfet arasında bazı nüanslarla kendini gösterirken hilâfetle muhâlefet arasında çok daha belirgindir. Her iki kavramın da kaynak itibarıyla halife kavramından yola çıkarak oluştuğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki hilâfet, halifenin bir

---

<sup>65</sup> Ahmed Nedvi, *Asr-ı Saadet*, trc. Ali Genceli (İstanbul: 1967), 1:257.

uzantısı, doğal sonucu ve pozitif kanadı görüntüsü verirken, muhâlefet sanki halîfeliğin karşıtı ve negatif uzantısı gibi görülmektedir. Daha somut bir ifadeyle, hepsi de sosyal hayatın dinamikleri olmakla birlikte bu ortamda halife, bazen hilâfetle daha yakın gibi görünürken, sanki muhâlefet bu birlikteliğin dışındaymış gibi yanlış bir algı oluşabilmektedir. Halbuki toplum dinamikleri olarak bunların hepsinin ayrı ayrı görevleri vardır. Hepsinin kendine göre artıları ve eksileri olmakla birlikte aslolan bu dinamiklerin muhafaza edilmesi yani toplum yararına göre hareket edilmesidir. Nitekim muhâlefetteki karşı duruş, her zaman birlikteliğin bozulması yönünde değil, bazen de halife ile hilâfet arasındaki birliğe ters düşen ve bozulmalara neden olan hususların yanlış olduğunu hatırlatmaya yöneliktir. Hal böyle olunca, hilâfet makamında olan halifenin her zaman pozitif değerler, muhâlefetin de negatif değerler taşıdığını söylemek mümkün değildir. Muhâlefet, sübjektif bir kavram olup kullanıcısına göre olumlu-olumsuz, ya da yapıcı-yıkıcı nitelikler kazanabilmektedir. Aynı durumu diğer kavramlarımız için söylemek de mümkündür.

Muhâlefeti sadece yönetim veya herhangi bir olguya karşıt olma durumu olarak görüp onu bir olumsuzlukla nitelemenin yanlış olduğunu ifade etmek gerekir. Var oluş itibariyle bunların her ikisi de eşit mesabededir. İkisi de bir olay peşinde koşmaktadır. Bunlar arasındaki asıl keyfiyet, peşinden koştukları olay ya da olgunun pozitif ya da negatifliği ile doğru orantılıdır. Hilâfetin (halifenin) yönetim rolünde olması, onun doğru işler yaptığı anlamına gelmeyeceği gibi, muhâlefetin de karşı olma durumu, onun her zaman yanlış bir hareket olduğu anlamına gelmemelidir.

Halife kimliğiyle insanın her ne kadar Allah (cc) adına iş yapması gereken bir varlık olduğu ifade edilmiş olsa da bunun, meleklerden çok farklı bir yaratık olduğu hem Kur'ân bütünlüğü içerisinde hem de ilgili âyette açık bir şekilde görülmektedir. Meleklerin, Yüce Allah'a, "orada (yeryüzünde) bozgunculuk yapacak ve kan dö-

kecek birini mi yaratacaksın?” şeklindeki sualleri, halife adını taşıyacak olan bu varlığın bazen asli görevine karşı koyup muhâlefet edebilecek bir donanıma da sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu durum halifenin, hilâfetle birlikte bir de muhâlefet vasfının olduğunu göstermektedir. Hilâfetin de muhâlefetin de doğrudan Allah'ın insana vermiş olduğu halife kimliğine bağlı olduğunu, yani ondan zuhur ettiğini söylememiz mümkündür. İnsan cüz-i iradesine bağlı olarak her ikisini de kullanabilecek ilahi bir güç ve kudrete sahiptir. Ancak insan bu ilahi yetiyi (halifelik vasfını) her zaman vahyin ilkeleri doğrultusunda değil, zaman zaman da nefsanî ve şeytanî dürtüler istikametinde kullanmaktadır. Böyle olsa da o, diğer varlıklar arasındaki halife kimliğini her zaman taşımaya devam edecektir. Ancak böylesi bir durumda o, yaratılış esprisine muvafakat değil muhâlefet eden yönünü ortaya koymuş olacaktır.

Netice itibarıyla hilâfet ve muhâlefet kavramlarının hem etimolojik hem de semantik yönden halife kavramıyla çok yakın bağlarının olduğu müşahede edilmektedir. Ancak böyle olmakla birlikte onlar kavram olarak birbirinden tamamen ayrılmaktadırlar. Yalın anlamıyla hilâfet, herhangi bir şeyin yönetim, icra, yapma ve uygulama biçimini ifade ederken muhâlefet de bir karşı koyuş, itiraz ve reddetmeyi bildirmektedir. Bunların her ikisini buluşturup birleştiren halife kavramıdır. Hilâfet müessesesinin halifenin icra alanını oluşturması, muhâlefetin bunların dışında kaldığını göstermemelidir. Her ne kadar zahiren hilâfet pozitif, muhâlefet de negatif bir görüntü veriyor gibi gözüküyor olsa da bunlar her zaman aynı sonucu vermektedir. Amacına uygun hareket edilmediği takdirde hilâfette, negatif sonuçlar ve olumsuz gelişmeler olabileceği gibi, ilahi ilkelere muvafık olarak icra edilen bir muhâlefet de pozitif, yapıcı ve olumlu gelişmelerin doğmasına sebep olacaktır.

Verilen bilgilerden hareketle ilgili kavramların herhangi bir değer kazanmasının, halifenin tutum ve davranışlarına bağlı olduğu görülmektedir. Buna göre halifenin, hilâfetin gereklerini yerine ge-



tirmesi durumunda kendisine yapılan bir muhâlefet negatif değerler taşıırken, gerekenlerin yerine getirilmemesi durumunda yapılan bir muhâlefet ise pozitif, yapıcı ve olumlu bir hüviyet kazanmaktadır. Özetle ifade edecek olursak, insanın fitrat ve doğasında var olan özelliklerin, ona ad ve sıfat olarak verilen halife kavramında da mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre hayır ve şerrin insan iradesi karşısındaki konumu ne ise, hilâfetle muhâlefetin halife kavramı karşısındaki konumları da odur. Hilâfet de muhâlefet de halifenin faaliyetlerine göre şekillenmektedir. Ancak, Kur'an'a göre hilâfetin de muhâlefetin de halîfeye yüklenen misyon çerçevesinde şekillenmesi gerekmektedir. Halîfeye yüklenen misyon ise hak ve adaleti tesis etmektir.

#### **KAYNAKÇA**

- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Âlusî, Allame el-Bağdadî. *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'an'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesanî*. 30 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1985.
- Arslan, Rıza. "Parlamentar Yönetim Sisteminde Gölge Kabineli Muhâlefet", Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, 11/2, (2009): 1-16.
- Aslan, Ömer. *Kur'an'a Göre İlahî Mesaja Muhâlefet*. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2012.
- Avcı, Casim. "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 21 Cilt. İstanbul: y.y., 2008.
- Beydavî, Nasıruddin Said b. Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî. *Envaru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vil*. 5 Cilt. Beyrut: el-

- Mektebetu'l-İslamiyye, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabu't-Ta'rifât*. thk: Abdu'l-Mun'im el-Hafî. Kahire: Dâru'r-Reşâd, ts.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Devellioğlu Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1993.
- Dumlu, Ömer-Elmalı. Hüseyin. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Erdoğan, Recep. "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhâlefet", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 2 (2004): 171-189.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî. *Külliyât-u Ebi'l-Bekâ*. yy. ts.
- Hamidullah, Muhammed. *Le Saint Coran (Traduction et Commentaire)*. Maryland: Amana Corporotain, 1989.
- İşıcık, Yusuf. *Kur'an Meâlî*, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2010.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu Mekâyîsu'l-Luğa*. thk: Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1411/1991.
- İbn Manzûr, el-İmâm el-Allâme Ebi'l-Fadl Camalüddîn Muhammed b. Mükrem el-Afrikî el-Mısri. "hlf"., *Lisanu'l-Arab*. 9: 82-87. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1410/1990.
- İbnu'l-Cevzî, Cemaluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Nüzhetü'l-A'yün fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- İbnu'l-Esîr, el-İmam Mecduddîn Ebi's-Seadet el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. thk:

- Mahmûd Muhammed et-Tannâhî-Tahir Ahmed ez-Zâvî. 5 Cilt. Riyad: yy., 1383-1963.
- İsfahânî, el-Hüseyn b. Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Rağîb. *Müfredât ft Garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: yy., 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İhtilaflar Bilimi*, sad. Ali Yardım, yy., ts.
- Kadı Abdulcebbâr, Kadi'l-Kudât Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed. *Müteşabihu'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muahmmmed Zarzûrî. Kahire: yy., 1966.
- Karagöz, İsmail, "Muhâlefet" md., *Dini Kavramlar Sözlüğü*. 458-459. Ankara: Erce Matbaası, 2006.
- Lipson, Leslie. *Politika Biliminin Temel Sorunları*. trc. T. Karamustafaoğlu. Ankara: yy., 1973.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. ta'lik. es-Seyyid b. Abdu'l-Maksûd b. Abdu'r-Rahîm. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mustafa, Nevin Abdulhâlik. *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhâlefet*. çev: Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Nedvi, Ahmed. *Asr-ı Saadet*. trc. Ali Genceli. İstanbul: yy., 1967.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah Ahmed b. Mahmud. *Tefsîru'n-Nesefî*. 4 Cilt. İstanbul: Eda Neşriyet, 1993.
- Paçacı, İbrahim. "Halife" md., *Dini Kavramlar Sözlüğü*. 226-227. Ankara: Erce Matbaası, 2006.
- Paçacı, İbrahim. "Hilâfet" md., *Dini Kavramlar Sözlüğü*. 258-259. Ankara: Erce Matbaası, 2006.
- Pain, Thomas. *İnsan Hakları*. Çev. Mehmet Osman Dostel. İstanbul: yy., 1998.
- Râğîb, el-Allâme el-İsfahânî. *el-Müfredât-ü Elfâzi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412-1992.
- Râzî, Fahreddîn Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-Kebîr:Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-

- Kütübi'l-İlmiyye, 1411-1990.
- Smiles, Samuel. *Kendine Yardım*. Çev. Zafer Meşe. İstanbul: Hayat Yayınları, 1998.
- Şankıtî, Muhammed Emin Muhammed Muhtar. *Edvâu'l-Beyan fi İzahî'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Byy.: yy.,1983.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Camîu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tabersî, Ebu'l-Fadl b. El-Hasan. *Mecmeu'l-Beyân li Ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Şurûku'd-Devliyye, 1958.
- TDK Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Uludağ, Süleyman. "Halife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15:299-300. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, ts.
- Yazır, Elmalı. Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 8 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993.
- el-Yesûî, Luvîs Ma'lûf. *el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Zebîdî, Muhibbu'd-Dîn Ebû Feyz es-Seyyid Muhammed Murtazâ el-Huseynî el-Vâsitî el-Hanefî. *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmûs*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk: Abdu'l-Celîl Abduh Şelebî. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Zemahşeri, el-İmam Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavamizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekavîl fi Vucûhi't-Te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

## **Osmanlı Dönemi Kudüs'ünde Mimari Çalışmaları\***

Yrd. Doç. Dr. Feyza Betül KÖSE\*\*

### **Özet**

Osmanlıların, sınırlarına dâhil ettikleri diğer şehirlere nazaran kutsallığına binaen Kudüs'e ayrı bir önem verdikleri yadsınmaz bir gerçektir. Bu önem, pek çok farklı alanda olduğu gibi sanat ve mimaride de kendini göstermektedir. Osmanlılar gerek doğrudan hazineden gerek padişah ailesi başta olmak üzere kurdukları vakıfların bütçelerinden gerekse ve örneği çok az olmakla birlikte düzenlenen destek kampanyalarıyla masraflarını karşılayarak şehir ve civarındaki imâr faaliyetlerini gerçekleştirmişlerdir.

Osmanlıların Kudüs'teki imar faaliyetlerini tamir ve inşâ çalışmaları şeklinde iki ayrı kategoride değerlendirmek mümkündür. Devlet-i Aliyye bir taraftan mevcut yapıları tamir ve yenileme çalışmalarını sürdürürken bir taraftan da ihtiyaç görülen yeni yapıları inşâ etmekten geri durmamıştır. Biz de Osmanlı mimarisini, tamirden geçirilerek yenilenen ve inşâ edilen eserler üzerinden iki başlık altında incelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kudüs, Osmanlı Devleti, Mescid-i Aksa, Kanuni Sultan Süleyman, Mimari.

### **Architectural Studies in Jerusalem during the Ottoman Period**

#### **Abstract**

It is an undeniable truth that the Ottomans attach a special importance to Jerusalem, in regard to the sanctity of its in comparison with the other cities it has included. This importance is reflected in art and architecture just as in many different areas. The Ot-

---

\* Bu makale, "Osmanlı Yönetiminde Kudüs" (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Erzurum-2003) isimli yüksek lisans tezimizin ilgili bölümlerinin düzeltmeler yapılarak genişletilmiş halidir.

\*\* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, feyzabetulkose@ksu.edu.tr.

tomans realized their zoning activities in the city by meeting their expenses either directly state's budget or from the foundation especially founded by the family of the sultans and with very few examples, with support campaigns organized.

It is possible to evaluate the zoning activities of the Ottomans in Jerusalem in two different categories as repair and construction works. While the Ottomans continued their work on repairing and refurbishing existing structures from one side, they did not stop from constructing the new structures, needed from one side either. We will try to examine the Ottoman architecture under two headings through the works that have been rebuilt and built through.

**Keywords:** al-Quds, Ottoman State, al-Masjid al-Aksa, Süleyman the Magnificent, architecture.

Üç ilâhî dinin en önemli kutsal mekânlarına ev sahipliği şehir Kudüs, bu özelliğiyle dünyada tektir. Şehrin bu özelliği özellikle surlarla çevrili Eski Şehir'de kendisini açıkça göstermektedir. Yahudiler için büyük öneme sahip Ağlama Duvarı, Hıristiyanların Kamâme Kilisesi, Müslümanların Ka'be ve Mescid-i Nebevî'den sonra en önemli dinî mekân addettikleri Mescid-i Aksâ ve bu arada Kubbetü's-Sahra hep bu bölgede yer almaktadır. Uzak geçmişten günümüze bu bakımdan üç dinin mensuplarının ilgisini daima üzerine çeken Kudüs'e Osmanlılar da yoğun alaka göstermişler, eğitim kurumları, alt yapı çalışmaları, sosyal hizmetler, sanat eserleri, mimari çalışmalar gibi türlü alanlarda şehirde önemli faaliyetlere imza atmışlardır ki bunun hali hazırda büyük oranda görülmeye devam eden yansıması sanat ve mimari alanındaki çalışmalardır.

Bu faaliyetlerin Osmanlı'nın bölgedeki egemenliğinin ilk yıllarına kadar gittiğini görmekteyiz. Yavuz Sultan Selim'in Kudüs'ü 1517 yılında Osmanlı topraklarına katmasından kısa bir süre sonra vefatı üzerine 1520'de tahta geçen Kanuni Sultan Süleyman şehirde

esaslı bir tamir süreci başlatmış,<sup>1</sup> bu çalışmalar, kent çevresindeki surlar, Kubbetü's-Sahra, Mescid-i Aksâ, su kaynakları, çeşmeler, sebiller gibi eserleri kapsamıştır.<sup>2</sup>

### Surların Yeniden İnşası

Bilâdu's-Şâm'daki bir şehri tam çevreleyen surların en kadimi olan<sup>3</sup> ve Kudüs'te Eski Şehir'in etrafını çevreleyen surların tarihi Yebüsîler ve Kenânîler dönemlerine uzanmaktadır.<sup>4</sup> el-Muazzam İsâ Eyyübî tarafından 1219 tarihinde yıkılmalarından itibaren Kudüs, üç yüz yıldan daha fazla bir süre surlardan yoksun kalmıştır.<sup>5</sup>

Kanuni Sultan Süleyman döneminde mukaddes yerleri muhafaza etmek,<sup>6</sup> şehri yabancı istilacılardan ve bedevilerden korumak için<sup>7</sup> Eski Şehir olarak adlandırılan 868 dönümlük alanın etrafındaki bu surlar,<sup>8</sup> Bizans ve Haçlılar döneminden kalan temeller üzerinde<sup>9</sup> yeniden inşâ edilmiştir.<sup>10</sup>

Surlar yerden yaklaşık olarak 12 m yükseklikte ve 3.218 m uzunlukta<sup>11</sup> ve dörtgen biçimindedir.<sup>12</sup> Tamirler sonrasında surların yüksekliği bazı noktalarda 40; bazılarında 50 ayağa ulaşmıştır.<sup>13</sup>

<sup>1</sup> Yetkin, Suut Kemal, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, Cem Yay., İstanbul 1984, 24.

<sup>2</sup> Aslanapa, Oktay, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İnkılap Yay., İstanbul 1986, 272.

<sup>3</sup> Ğüşe, Muhammed Hâşim, "el-Kuds fi'd-Damir", *Muhadaratun fi Müntedi'l-Fikri'l-Arabî*, Dâiratu li'l-Buhûsi ve't-Tevsîki ve'l-İ'lâm, Amman 2009, 8.

<sup>4</sup> Necm, Raif Yusuf, *Künûzu'l-Kuds*, 1983, 342.

<sup>5</sup> Asali, Kamil Jamil, "Jerusalem Under the Ottoman, 1516-1831 AD", *Jerusalem in History*, ed: Kamil Jamil Asali, Scorpion Publishing, England 1989, 201.

<sup>6</sup> Karaman, Müslüman, Lütfullah, "Filistin", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 92.

<sup>7</sup> Asali, "J.U. the Ottoman", 201.

<sup>8</sup> Karaman, 92.

<sup>9</sup> Gray, John, *a History of Jerusalem*, The Trinity Press, London 1969, 261; Dölen, Emre, "Kartpostallarla Geçmişte Kudüs: Kutsal Bir Şehir Olan Kudüs'ün Bütün Tek Tanrılı Dinlerle Çok Yakın Bağları Vardı", *Tarih ve Toplum*, İstanbul, Kasım 1995, XXIV (143), 28.

<sup>10</sup> Dölen, 28; Karaman, 92; Asali, "J.U. the Ottoman", 201; Dan, 224; Singer, Amy, *Kadılar, Kullar ve Kudüslü Köylüler*, çev. Sema Bulutsuz, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, 11.

<sup>11</sup> Asali, "J.U. the Ottoman", 201.

<sup>12</sup> Dölen, 28.

<sup>13</sup> Ebû Aliyye, Abdy'l-Fettâh Hasan, *el-Kuds Dirâsatun Târihiyyetun Havle'l-Mescidi'l-Aksâ ve'l-Kudsi's-Şerîf*, Dâru'l-Merih, Riyad 2000, 113-114.

Yapı, otuz dört kule ve yedi çıkış kapısına sahiptir.<sup>14</sup> Bu kapılar, Bâbu'l-Amûd, Bâbu'l-Halîl, Bâbu'l-Meğâribe, Bâbu'l-Esbât, Bâbu's-Sahire, Bâbu'n-Nebî Dâvûd ve Bâbu Meryem'dir.

Aynı zamanda önemli bir sanat eseri olan<sup>15</sup> Bâbu'l-Amûd, Dımaşk ve Nasr Kapısı olarak da adlandırılır. Kudüs surlarının kapıları içerisinde en meşhur ve girişin en yoğun olduğu kapıdır. Kapı, bir giriş ve kemerden oluşur. Kemerle giriş arasında Osmanlı padişahının ismini, lakabını ve kapının yapılma tarihini belirten kitâbe vardır. Kapının girişini, bakırla kuvvetlendirilmiş ağaçtan yapılma iki kanat örter. Bir havalandırmaya sahip olan kapının yapılış tarzı askerî mimariyi anımsatmaktadır.<sup>16</sup>

Bâbu's-Sâhira'yı Fransızlar Herodos veya Madellin Kapısı olarak adlandırırlar. Kapı bir giriş ve kemerden oluşur. Bu ikisinin arasında yer alan kitâbede Padişah'ın ismi, lakabı ve kapının yapılış tarihi yazılıdır. Bâbu'l-Amûd gibi burayı da bakırla güçlendirilmiş ağaçtan iki kanat kapatır. Yine bir havalandırma odası ile havalandırma sağlanır.<sup>17</sup>

Bâbu'l-Halîl aynı zamanda Yafa Kapısı olarak da isimlendirilir.<sup>18</sup> Bu kapı da giriş ve onun üzerindeki büyük bir kemerden oluşur. İlk iki kapıda olduğu gibi burada da bir kitâbe vardır. Kapı kanatları Bâbu'l-Amûd ve Bâbu's-Sâhira ile aynıdır ve burada da bir havalandırma odası bulunur.<sup>19</sup> 1282/1866 yılında bu kapı, yirmi altı bin dokuz yüz elli kuruş masraf edilerek tamir edilmiştir.<sup>20</sup> Bu kapının iç ve dış tarafında bulunan hendek doldurularak üzerine bina yapılmış ve bu bina askeriye ile belediye arasında paylaşılır.

<sup>14</sup> Asali, "J.U. the Ottoman", 201.

<sup>15</sup> Asali, "J.U. the Ottoman", 201.

<sup>16</sup> Necm, Raif Yusuf, *Künûzu'l-Kuds*, Mecmaü'l-Meleki li-Buhûsi'l-Hadârati'l-İslâmiyye, Amman, 1983, 344; *Mevsûatu'l-Muduni'l-Filistiniyye*, Dâiratu's-Sekâfeti ve Munzametü't-Tahrîr, Dımaşk 1990, 613.

<sup>17</sup> Necm, 347; *M. M. Filistiniyye*, 613-614.

<sup>18</sup> *M. M. Filistiniyye*, 614.

<sup>19</sup> Necm, 355.

<sup>20</sup> BOA, İ.MVL, 24652 [*Vesika ve Fotoğraflarla Osmanlı Devrine Kudüs*, I-II, haz: İlhan Ovalıoğlu vdd., Çamlıca Yay., İst 2009, II, 15].



mıştır.<sup>21</sup>

Sahyûn Kapısı olarak da adlandırılan Bâbu'n-Nebî Dâvûd, 1541 yılında yenilenmiştir.<sup>22</sup> Kapı büyük bir giriş ve sivri taş kemerden oluşur. Bu kısmın biraz üzerinde ise küçük bir burç vardır. Giriş ile kemer arasında Sultan'ın ismi, lakabı ve inşâ tarihinin yazılı olduğu bir kitâbe bulunmaktadır. Girişi bakırla güçlendirilmiş iki ahşap kapı kapatır. Girişten sağa dönülerek surlara çıkılabilir. Yüksekliği, gözetleme için kullanılan taş burç, ok atma ve yağ dökme yerleri askerî açıdan önem arz eder.<sup>23</sup>

1540 yılında yenilenen ve Silvan Kapısı olarak da isimlendirilen Bâbu'l-Meğâribe, Fransızlar tarafından da Kamâme Kapısı olarak adlandırılır. Surların diğer kapılarından büyüklük, hacim ve mimârî özellikler bakımından farklılıklar gösterir.<sup>24</sup> Bu yapı mimârî açıdan basit bir eser olup büyüklük açısından ise diğerlerinden daha küçüktür. Dikdörtgen biçimindeki bir girişten oluşur. Derinliği surlarınki ile aynı olup üzerinde iki tane eşik vardır. Surların dışındaki birinci eşğin üzerinde küçük bir kemer bulunur. Orta büyüklükteki bu kemerlerin ayakları iki tane kare taşa oturur. Eşik ile kemer arasında yine Padişah'ın ismi, lakabı ve inşâ tarihini belirten bir kitâbe vardır.<sup>25</sup> Diğer eşik ise surların içinde olup daha uzun ve büyüktür.<sup>26</sup>

Bâbu'l-Esbât, Kadis Stefanos<sup>27</sup> veya Sitti Meryem Kapısı olarak da bilinir. Doğudan Harem-i Şerif'in kuzeyine düşer. Kapı büyük bir girişten ve sivri kemerden oluşur. Bu ikisinin arasındaki Arapça kitâbede Padişah'ın ismi ve tamir tarihinin yazılı olduğu görülür. Türkçe olan bir diğer kitâbede ise aynı bilgilere ek olarak binanın yapımında emeği geçen Merhum Hacı Hasan Bey'in ismi de

<sup>21</sup> BOA, DH.MKT, 493/81; [Vesikalar, II, 58].

<sup>22</sup> Necm, 356; *M. M. Filistiniyye*, 614.

<sup>23</sup> Necm, 356.

<sup>24</sup> Necm, 359; *M. M. Filistiniyye*, 614.

<sup>25</sup> Ebû Aliyye, 114.

<sup>26</sup> Necm, 359.

<sup>27</sup> *M. M. Filistiniyye*, 614.

geçmektedir. Kapının girişini bronzla güçlendirilmiş ahşap iki kanat örter. Kemerin üzerinde ise küçük bir taş burç vardır. Burası da yine düşmana yağ dökmek ve ok atmak için yapılmıştır.<sup>28</sup>

İlerleyen zamanlarda ihtiyaç hâsıl olduğunda bu kapılara yenisinin eklendiği görülmektedir. Kudüs surlarının dışında ve şehrin batı tarafında bulunan evlerde yaşayan halk, şehre girmek için Bâbu'l-Halil'i kullanmak zorunda olup bu kapıya ise uzun bir mesafe yürüyüşle ulaşılabilmesi nedeniyle 1889 yılında yeni bir kapı yapılmasına karar verilmiş ve inşâ edilen bu kapıya Bâb-ı Cedîd ismi verilmiştir.<sup>29</sup>

Surlarda kapılardan başka çeşitli burçlar ve kuleler de bulunmaktadır. Şehrin surlarını korumak ve güçlendirmek işlevine sahip olan bu burçların en önemlilerinden olan Kibrit burcu surların güneyine düşer ve askerî mimarî özellikleri gösterir. Mimarîsi, kare, dikdörtgen ve silindir biçimindeki unsurlara sahip olması bakımından çeşitlilik gösterir. Dış yüzeyinin ortasındaki kitâbeden anlaşıldığına göre burcun yapılışı 1540 senesine dayanır. Burç, dikdörtgen biçimindeki bir binadan oluşur. Üç katlı olan bina, odalarının genişliği ile öne çıkar. Doğu, Batı ve Güney odalarının her birinde, dışarıdan görülmemesi için kamufle edilen ok atma yerleri vardır. İlk iki katına surların içinden, kuzeydeki küçük bir girişle ulaşılır. Üçüncü katı dikdörtgen biçimindeki açık, geniş bir alandan oluşur.<sup>30</sup>

Nebî Kubbesi, Mihrâbu'n-Nebî diye de isimlendirilir.<sup>31</sup> Eserin mihrâb bölümü, 1538-1539 yılları arasında yapılmış olan birinci kısmı oluşturur ve kubbenin sütunları içinde kalır. Buradaki kitâbede kubbeyi inşâ eden Muhammed Bey, Sâhibi Livâ-i Gazze ve Kuds-i Şerif olarak belirtilir. Binanın ikinci kısmını oluşturan kubbe bölümü ise 1845 yılında II. Abdülmecit döneminde yapılmıştır. Se-

---

<sup>28</sup> Necm, 352.

<sup>29</sup> BOA, İ.ŞD, 5687; [Vesikalar, I, 341]

<sup>30</sup> Necm, 358.

<sup>31</sup> M. M. Filistinîyye, 615.

kiz yuvarlak sütundan ve bunların bağlantısını yapan sekiz sivri kemerden oluşur. İki kitâbeden biri Arapça diğeri ise Türkçedir. Eserin inşâ tarihini ve inşâ eden ustanın adını belirtir.<sup>32</sup>

Bu surların ve üzerindeki burç ve kubbelerin yapım ve onarımı 1536-1540 yılları arasında devam edip önemli maddi harcamalara yol açmış, Filistin'in farklı bölgelerinde, tamir finansmanını karşılamak üzere kampanyalar organize edilmiştir.<sup>33</sup>

Bâbu'n-Nebî Dâvud ile Bâbu Halil arasındaki surların dışında yer alan<sup>34</sup> Kudüs Kalesi'nin ana giriş kapısının yanında bulunan bir yazı, surların onarımından birkaç yıl önce, 1531 yılında Kale'nin de restore edildiğini göstermektedir.<sup>35</sup> Onarım sonucunda kale, Eyyübî Meliki İsâ b. el-Melik dönemindeki yapısına tekrar kavuşturulmuştur. Ayrıca Kale Mescidi'nde dairevî minare ve meskenler inşâ edilmiş<sup>36</sup> olup I. Sultan Mahmud Han döneminde 1151/1738 yılında kale mescidinin imareti yenilenmiştir.<sup>37</sup>

Bâb-ı Halil'e girerken sağ kolun üzerinde 1538 yılında bir gözetleme kulesi inşâ edilmiştir ki bu kulenin inşâsı mimarî yapılarda savaş tedbirleri hususuna da önem verildiğini göstermektedir.<sup>38</sup>

Osmanlılar 1623 yılında Kudüs'teki mevcut kalenin yapımı haricinde yeni bir kale daha inşâ ettirmiştir. Yol emniyetini sağlamanın hedeflendiği ve Murat Kalesi olarak bilinen bu yapı, Halilurrahman yolunda bulunan Süleyman Havuzu'nun yanında yaptırıldı. Kalede bir mescid ve bölgenin güvenliğini sağlamakla görevli Osmanlı askerleri için 50 oda inşâ edildi.<sup>39</sup>

### **Kubbetü's-Sahra'nın Onarımı**

İslâm mimarîsinin bu en eski abidesi, Emevî Halifesi Abdül-

<sup>32</sup> Necm, 351.

<sup>33</sup> Asali, "J.U. the Ottoman", 201.

<sup>34</sup> Ebû Aliyye, 115.

<sup>35</sup> Asali, "J.U. the Ottoman", 201.

<sup>36</sup> Ebû Aliyye, 115.

<sup>37</sup> Ebû Aliyye, 120.

<sup>38</sup> Ebû Aliyye, 115-116.

<sup>39</sup> Ebû Aliyye, 116.

melik b. Mervân tarafından 72 (691-692) yılında yaptırılmıştır. Abbasî Halifesi Memûn, 126 m uzunluğundaki lacivert zemin üzerine altın yaldızlı Kûfî mozaik kitâbede Abdülmelik'in ismini sildirerek kendi ismini yazdırmış fakat 72 tarihini aynen bırakmıştır.<sup>40</sup> Bu yapı, erken dönem İslâm sanatının en ünlü ve en kayda değer yapılarından biridir.<sup>41</sup> Bu eser bir cami olmaktan çok, mukaddes taş ve buralarda yaşanıldığına inanılan olayların hatırasını yücelten bir mekân olma özelliği sergilemektedir.<sup>42</sup>

Gerek Kuzey kapısı üzerindeki Abdullah et-Tebrizî imzalı<sup>43</sup> ve Tâhâ Suresi 76. âyetinden iktibasla “Hâzâ cennetü adnîn fedhulûha hâlidîn” yazılı olduğu bir kitâbe<sup>44</sup> gerekse Kubbetü's-Silsile'de bulunan kitâbeler, Kanunî Sultan Süleyman'ın 1561-1562 yıllarında burada tamir ve yenileme çalışmaları yaptırdığını belirtmektedir.<sup>45</sup> Padişah, Kubbetü's-Sahra'nın onarımı için Mimar Sinan'ı Kudüs'e göndermiş, Lala Mustafa Paşa'yı Mısır valiliğinden alarak Kudüs'ün onarım işlerinde görevlendirmişti. Çalışmalar için Mısır, Şam ve Halep'ten mimar, usta ve nakkaşlar getirilmiştir.<sup>46</sup>

Yapının dış duvarındaki mozaik kaplama sık sık tamirlere ihtiyaç gösterdiği için<sup>47</sup> kaldırılarak yerine çini levhalar konulmuştur.<sup>48</sup> Binanın dış yüzeyi kırk beş bin çini levha ile kaplanmıştır. Bunlardan en erken tarihli olanlar kasnağı kaplayan çinilerdir ve renkli sır tekniği ile yapılmıştır. Renkler koyu mavi, firuze, sarı, yeşil ve siyahtır. Bu birinci grup çinilerle Kanunî Sultan Süleyman

<sup>40</sup> Aslanapa, Oktay, “Kubbet El-Sahra'da Osmanlı Devri Tamirleri”, *Sanat Tarihinde Doğudan Batıya, Ünsal Yüce Anısına Sempozyum Bildirileri*, İstanbul Ün. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1989, 15.

<sup>41</sup> Grabar, Oleg, *İslâm Sanatının Oluşumu*, çev: Nurcan Yavuz, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1988, 38.

<sup>42</sup> Çam, Nusret, *İslâm'da Sanat Sanatta İslâm*, Akçağ Yay., Ankara 1997, 181-182.

<sup>43</sup> Aslanapa, “Kubbet El-Sahra'da Osmanlı Devri Tamirleri”, 17.

<sup>44</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatname (Hatay, Suriye, Lübnan, Filistin)*, yay., İsmet Parmaksızoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1985, 233.

<sup>45</sup> Çam, 17; Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, 272.

<sup>46</sup> Evliya Çelebi, 233.

<sup>47</sup> Buhl, F., “Kudüs”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, VI, 963.

<sup>48</sup> Evliya Çelebi, 233; Buhl, 963; Solakzade, II, 318; Aslanapa, “Kubbet El-Sahra'da Osmanlı Devri Tamirleri”, 17.

devri tarihini taşıyan sır altı teknikli çiniler arasında görülen büyük teknik farklar bu çinilerin Yavuz Sultan Selim zamanında yapılmış olabileceğini, düşündürmekteyse de bunların Kanuni devrinin ilk yıllarında XVI. yüzyılın ikinci çeyreğine ait olmaları ihtimali daha kuvvetlidir. İkinci grup (koyu mavi, siyah, firuze, beyaz renkli parlak çiniler) sır altı çiniler ise 1551-1561 yıllarından kalmış olmalıdır.<sup>49</sup> Renkli sır tekniği ile yapılmış, Kanuni Sultan Süleyman'ın adı ile sekizgen gövdenin üst kenarındaki kitâbe kuşağı, sonunda 959 (1551-52) tarihini taşır ki bunlar bu teknikte yapılmış çinilerin son örnekleri arasına girmektedir.<sup>50</sup> Bu çinilerin üzeri Karahisarî Ahmed hattıyla yazılan Yasin Suresi ile çevrilidir. Her köşesinde ise celi hatla bu surenin “Selamun kavlen min Rabbin Rahim” ayeti yazılıdır. Çiniler üzerindeki yazıların üst tarafına yağmur sularının akması için kurşundan kalaylı çörtenler konulmuştur. Bu bölümün yukarı kısmında ise kurşunla kaplı çepeçevre kubbe saçakları bulunmaktadır.<sup>51</sup> Dış duvarların alt kısımlarına mozaik yerine mermer konulmuş, pencerelere alçı yuvalar içine yerleştirilmiş renkli camlar takılmıştır. Kubbe kasnağında Kerublar ve hurma ağaçlarını tasvir eden içerideki mozaiklere benzer fakat harap durumdaki mozaiklerin yerine çini kaplamalar yaptırılmıştır. Bunlardan çini mozaik kitâbe Besmele ve Kur'an İsra Suresi 1-20. âyetlerinin sonunda rakamla 952 (1545-1546) tarihini vermektedir.<sup>52</sup> Ölümünden az önce Kanunî Sultan Süleyman, Kubbetü's-Sahra'da Doğu ve Batı portallerinin kapı kanatlarını tunç levhalarla kaplatmıştır.<sup>53</sup>

Kanunî Sultan Süleyman'ın Kubbetü's-Sahra'ya vakfettiği bir çini kandil şimdi Londra British Museum'da bulunmaktadır. 956/1549 tarihli kandilin burada yaptırılan tamirlerde vakfedildiği anlaşılmaktadır. Yapıldığı yer olan İznik'in adını veren tek eserdir.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Aslanapa, “Kubbet El-Sahra'da Osmanlı Devri Tamirleri”, 15-17

<sup>50</sup> Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, 272.

<sup>51</sup> Evliya Çelebi, 233-234.

<sup>52</sup> Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, 272.

<sup>53</sup> Aslanapa, “Kubbet El-Sahra'da Osmanlı Devri Tamirleri”, 17.

<sup>54</sup> Aslanapa, “Kubbet El-Sahra'da Osmanlı Devri Tamirleri”, 17.

Kubbetü's-Sahra üzerindeki çalışmalar ise yirmi yıldan fazla sürmüştür.<sup>55</sup>

Osmanlı Padişahı III. Murad devrinde Kubbetü's-Sahra'daki tamirler devam etmiş, daha sonra 1780'de I. Abdülhamit, 1817'de II. Mahmut, 1853'te Abdülmecit, 1874'te Abdülaziz ve 1876'da II. Abdülhamit tarafından dış ve iç onarım çalışmaları yaptırılmıştır. Sutan Abdülaziz tarafından yaptırılan tamirler, kitâbelere göre 1870-1875 yılları arasında olup XVI. yüzyıl kitâbe şeridi arasında onun tuğraları yer yer sıralanmıştır.<sup>56</sup> Yine Kubbetü's-Sahra'nın yağmurdan etkilenen ve düşecek durumda olan çinileri 1898 yılında on sekiz bin beş yüz yirmi beş kuruşa,<sup>57</sup> 1900 yılında on bir bin kuruşa tamir ettirilmiştir.<sup>58</sup>

#### **Mescid-i Aksa'nın Onarımı**

Kanunî Sultan Süleyman'ın Kudüs'teki çeşitli yapıları tamir ettirmesi sırasında sadece Kubbetü's-Sahra'da değil Mescid-i Aksa'nın diğer kısımlarında da onarım ve yenileme çalışmaları yapılmıştır. Arşiv belgeleri bu tamir sırasında çalıştırılmak üzere Kudüs dışından da iş gücü takviyesi yapıldığını ortaya koymaktadır. Örneğin 17 Kasım 1586 tarihli bir emir Şam'dan on yeniçeri ve bir bölükbaşının bu amaçla şehre gelmesini istemektedir.<sup>59</sup> Mekkizâde Mehmed Efendi'nin memur kılındığı bu onarımda kullanılacak kereste, boya ve sair masraflarının ilk adımda yirmi beş bin yedi yüz altmış yedi kuruşa ulaştığı, tüm bu malzeme ve iş gücünün gemilerle bölgeye intikal ettirileceği belirtilmiştir.<sup>60</sup> Malzemenin yetersizliği üzerine yeniden boya, kereste ve diğer ihtiyaçlar çeşitli kerelerde satın alınmıştır.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, 272.

<sup>56</sup> Aslanapa, "Kubbet El-Sahra'da Osmanlı Devri Tamirleri", 17-18.

<sup>57</sup> BOA, İ.EV, 1316/B/8; [Vesikalar, I, 63].

<sup>58</sup> BOA, İ.EV, 1317.Za/5; [Vesikalar, I, 64].

<sup>59</sup> BOA, A.DVNS.MHM.d. 61/257; [Vesikalar, I, 11].

<sup>60</sup> BOA, C.EV, 26157; [Vesikalar, I, 12].

<sup>61</sup> BOA, C.EV, 32106; BOA, HAT, 16235; [Vesikalar, I, 13].

Mescid-i Aksa'nın kuzey yönüne Kanuni Sultan Süleyman mermer bir yol ve bu yol ile Kubbetü's-Sahra arasına da büyük bir havuz yaptırmıştır.<sup>62</sup>

Harem-i Şerif'te daha 1527'de Sebil-i Bâbu'l-Mahkeme, 1538-39'da Mehmet Bek Mihrabı, bugünkü Kubbetu'n-Nebî'yi yaptırıp 1561-62'de Kubbetu's-Silsile'yi tamir ettirmiştir.

İhtiyaç görüldüğü farklı zamanlarda Mescid-i Aksâ'nın çeşitli kısımlarının da onarımdan geçirildiğini görmekteyiz. Örneğin Mescid-i Aksâ'nın mihrap tarafında bulunan Bâb-ı Hızır'dan kalenin sonunda yer alan Mehd-i İsâ isimli yerdeki burca kadar olan ve bir depremde yıkılan duvar, Mescid-i Aksâ'nın tamamen yıkımının önüne geçebilmek için 1841 yılında tamirden geçirilmiştir.<sup>63</sup> Yine buradaki ve diğer mübârek yerlerdeki çinilerin bir kısmının eksilmesi nedeniyle 1850 tarihinde Kudüs'e Kütahya'dan usta gönderilerek yerinde tesbit ve yeni çinilerin imâli yaptırılmıştır.<sup>64</sup> Arşiv belgeleri ihtiyaç görülmesi durumunda gerek Mescid-i Aksa'da gerekse diğer mukaddes mahallerde yeni tamirlerin de yapıldığını göstermektedir. Örneğin 1881 yılına ait bir belge buralarda yapılan bir tamir çalışmasına işaret etmektedir.<sup>65</sup>

### **Su Hatlarının Yenilenmesi ve Onarımı**

Kudüs'ün kronik su problemi Kanuni Sultan Süleyman'ın dikkatini çekmiştir. Büyük bir para miktarı su tesisatlarının (kanallar, sarnıçlar, çeşmeler ve hamamlar) inşâ, tamir ve bakımına ayrılmıştı. Bu dönemde Beytü'l-Lahim ve Halilü'r-Rahman arasındaki Kanâtü's-Sebil olarak bilinen ve Kudüs'e su sağlayan kanal tamir edilmiş, Yafa Kapısı'nın dışında Birketü's-Sebil olarak isimlendirilen sebil de onarım görmüştür.<sup>66</sup> Evliya Çelebi, daha önce sarnıçlardan su ihtiyacı karşılanan Kudüs'te Kanuni Sultan Süleyman tarafından

<sup>62</sup> Evliya Çelebi, 232.

<sup>63</sup> BOA, C.ML, 2760; [Vesikalar, I, 15].

<sup>64</sup> BOA, A.MKT.MVL, 35/19; [Vesikalar, I, 21].

<sup>65</sup> BOA, İ.DH, 67451.

<sup>66</sup> Asali, "J. U. The Ottoman", 201.

bir ırmak akıtıldığını ve böylelikle bu sarnıçların işlevlerini yitirdiklerini belirtmektedir.<sup>67</sup>

Harem-i Şerif'in iç tarafındaki Şa'lân Sebili olarak isimlendirilen Memluk çeşmesi 1627 yılında yenilendi. Kanâtü's-Sebil 1656 ve 1666 yıllarında tamir edildi.<sup>68</sup>

Suyolları daha sonra ihtiyaç duyulduğunda tekraren tamirden geçirilmiştir. Bunlardan biri 1786,<sup>69</sup> diğeri 1797<sup>70</sup> yılında gerçekleştirilmiş, kanallar, sarnıçlar ve havuzlar onarılmıştır. 1809 yılındaki tamir masrafları ise Şam Valisi Yusuf Paşa tarafından karşılanmıştır.<sup>71</sup> Bu tamirlerin ileriki yıllarda da tekrarlandığı anlaşılmaktadır.<sup>72</sup>

Bunların dışında Osmanlılar tarafından şehirdeki gayr-i Müslimlere ait mekânlarda da zaman zaman tamir ve yenileme çalışmaları yapılmıştır. 1555 yılında Kamâme Kilisesi'nin müdevver kısmında, mezar üzerindeki küçük bina yerine, muntazam şekilli bir yenisi konuldu. Kilise, birbirleriyle anlaşmazlık içinde olan çeşitli mezhepler arasında taksim edilmişti. Bu ayrılıklar binanın kubbesinde ve çan kubbesinde yapılması zorunlu olan tamiri geciktirmişti. Tamir işine ancak 1719 yılında başlandı. Bu tamirler sırasında hükümetin emriyle mevcut şekiller muhafaza edildi ve Kamâme Kilisesi'ndeki yenilik denemelerinden vazgeçildi.<sup>73</sup>

Mescid-i Ömer olarak bilinen ve Hz. Ömer tarafından yaptırılan mescidin, 1853 tarihinde minare ve mihrabı,<sup>74</sup> 1855,<sup>75</sup> 1857<sup>76</sup> ve 1907<sup>77</sup> yıllarında ise ihtiyaç duyulan çeşitli kısımları tamir ettirilmiştir.

<sup>67</sup> Evliya Çelebi, 258-259.

<sup>68</sup> Asali, "J. U. The Ottoman", 212.

<sup>69</sup> BOA, C.BLD, 3206; [Vesikalar, I, 372-373].

<sup>70</sup> BOA, C.BLD, 6960; [Vesikalar, I, 374-375].

<sup>71</sup> BOA, HAT, 34651/L; [Vesikalar, I, 376].

<sup>72</sup> BOA, İ.MVL, 3655, 18607; BOA, İ.ŞD, 1979; [Vesikalar, I, 378-379, 384, 388].

<sup>73</sup> Buhl, 963.

<sup>74</sup> BOA, İ.MVL, 11688; [Vesikalar, I, 27].

<sup>75</sup> BOA, İ.MVL, 13833; [Vesikalar, I, 28].

<sup>76</sup> BOA, İ.DH, 24318; [Vesikalar, I, 29].

<sup>77</sup> BOA, İ.HUS, 1325 L/14.



### **Dinî Mimarî Alanında Yapılan Çalışmalar**

Bu alanda yapılan çalışmalar cami, mescit, zaviye, kubbe gibi çeşitli eserleri kapsamaktadır. Bunlardan Kıymerî Mescidi'nin yapılış tarzına bakılarak bu eserin Osmanlı dönemine ait olduğu sanılmaktadır. Bu mescide açık bir alana götüren ve namaz mahallinin sağ tarafında bulunan bir girişle ulaşılır. Girişin güneyinde bulunan odada mescidi inşâ eden kişiye ait olduğu zannedilen bir kabir bulunmaktadır. Namaz mahalli dörtgen şeklinde olup bu kısmın üzerinde sekizgen bir yapı üzerine oturan ve fazla büyük olmayan bir kubbe vardır. Bu sekizgen unsurun her biri mescidin duvarlarına oturan dört kemer vasıtasıyla alttaki dörtgen planla bağlantıyı sağlar. Mescidin güney tarafında sadece bir kamburdan oluşan mihrap bulunmaktadır.<sup>78</sup>

Ervah Kubbesi'nin isminin kendisine yakın olan Ervah Mağarası'ndan alınmış olması muhtemeldir. Yapılış tarzından XVI. yüzyıl eseri olduğu anlaşılmaktadır. Kubbe, sekiz yuvarlak sütun üzerine oturtulmuştur. Bu sütunlardan sekiz adet kemerle kubbeye geçiş sağlanmıştır.<sup>79</sup>

Bir diğer kubbe olan Hadar Kubbesi'nin de yapılış tarzı XVI. yüzyıla ait olduğunu düşündürmektedir. Altı yuvarlak sütun üzerine inşâ edilmiştir. Sütunların üzerinde altı adet taş kemer bulunmaktadır. Kubbe, iç görünümü itibariyle daire; dışarıdan bakıldığında ise altıgen şeklindedir. Kubbenin altında Harem-i Şerif gelirlerinin toplandığı ve günümüze kadar ulaşmış olan bir mahzen vardır.<sup>80</sup>

Haseki Sultan Tekkesi, Kanuni Sultan Süleyman'ın eşi Haseki Sultan tarafından 959/1551-1552 yılında, fakirlere ve talebelere hizmet vermek amacıyla yaptırılmıştır.<sup>81</sup> Osmanlıların Kudüs'te inşâ ettikleri eserlerin en önemlilerinden biridir. Tekkede yer alan iki fi-

<sup>78</sup> Necm, 318.

<sup>79</sup> Necm, 320.

<sup>80</sup> Necm, 321.

<sup>81</sup> Necm, 364; *Mev. Mud. Filistiniyye*, 615.

rın yaklaşık olarak kare şeklinde olup doğusunda abdesthane bulunmaktadır. Mutfak, güneydeki fırının arkasında kalmaktadır. Kabir ise mutfağın güneyine düşen kare şeklindeki taş bir binadır. Üst kısmı dört yüzeyden her birine yapılan dört kemerle sekizgen yapılmış ve böylece sekizgen bir sütun üzerinde güzel bir kubbe oluşturulmuştur. Kabrin Şeyh Sadeddin er-Rassafâ'ye ait olduğuna inanılmaktadır.<sup>82</sup>

Dervişlerin sohbet ve zikir için toplandıkları, bir süre ikamet ettikleri, bazen inzivaya çekildikleri mekânlar olan *hânkâh*ların<sup>83</sup> ilki Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs'ü Haçlılardan kurtarmasının akabinde Sultân'ın emri ile inşâ edilmiştir. Sûfiler için güvenli bir içtimâi müessese olarak kurulan bu mekân, Müslümanların Haçlılar öncesi dönemlerine dönmelerini sağlamak amacıyla İslâm âleminin en büyük ilmî merkezi ve İslâm fikir ve medeniyetini yayacak bir kurum olarak düşünülmüştü.<sup>84</sup> Bu ve şehirde bulunan diğer hânkâhlar, Osmanlılar tarafından önemli miktarda ödenek ayrılarak tamir ve restorasyona tâbi tutulmuş ve bu masraflar için vakıf tahsis edilmiştir. Ayrıca yine Osmanlılar tarafından mevcut hânkâhlara yenileri eklenmiştir.<sup>85</sup>

Şehrin bir diğer dinî yapısı olan Mevlevihane, Kudüs Sancağı kumandanı Hüdavendigâr Bey tarafından 995/1586-1587 yılında Mevleviyye Tarikatı için yaptırılmıştır.<sup>86</sup> Dört kattan oluşan bu yapının her bir katı farklı amaçlar için tahsis edilmiştir. Cami türbe, köprü evler, hücreler, Semahane ve minare Mevlevihane'nin farklı bölümlerinde yer alan yapılardır. Kudüs'te Osmanlı devrinde yapılan ender minarelerden olması bakımından önemli olan minarenin giriş kapısı semahanenin arka tarafından olması ve ayrıca semahanenin içinden de şu anda kapatılmış bulunan ve minareye geçit

<sup>82</sup> Necm, 364-365.

<sup>83</sup> Uludağ, Süleyman, "Hankah", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 42.

<sup>84</sup> Rebâya, İbrahim, "el-Havâniku fi'l-Kuds Hilâli Asri'l-Osmâni", *Mecelletü'l-Câmiatü'l-İslâmiyye*, 2010, sayı: 1, 667.

<sup>85</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Rebâya, 674-682.

<sup>86</sup> Necm, 367; *Mev. Mud. Filistiniyye*, 615.

sağlayan bir kapının olması nedeniyle semahanenin yapıldığı dönemde burasının müezzinlerin kaldıkları bir konut olabileceği düşünülmektedir.<sup>87</sup>

VIII/XIV. yüzyılda inşâ edilen Nakşibendiyye Zaviyesi'ne, 1025/1616 yılında Osman el-Buhârî ve 1144/1731 yılında Şeyh Hasan b. Muhammed el-Özbekî yeni odalar ekletmiştir. Zaviyede birçok şeyhin kabri bulunmaktadır. Zaviye kuzey ve güneye uzanan açık, dar bir geçitten ve bu geçidin her iki yanındaki odalardan oluşmaktadır. Kuzey girişinin iç sağ tarafına namaz kılınacak bir yer yapılmıştır. Bu bölüm, basit bir yapı olup güney duvarında bir mihrabı vardır.<sup>88</sup> Zaviyenin masrafları için İstanbul'da bulunan büyük bir ev ve 1000 Sultanî altın paranın vakfedildiği, vakıf gelirlerinden sadece zaviyede görev yapan tasavvuf ehlinin değil çocuklarının da faydalanmasının sağlandığı bilinmektedir. Zaviye sadece Araplar için değil Türkistan'dan gelmiş misafir ve hacılar için konaklama yeri ve ibadethane olarak düşünülmüştü.<sup>89</sup>

Harem-i Şerîf'in kuzeybatısında yer alan Nakşibendiyye tarikatına bağlı Özbekiyye Zâviyesi'nin (Hankah-ı Özbek, Özbek Tekkesi) XIII. yüzyıl başlarında kurulduğu bilinmektedir. Zâviyenin Tevhidhane girişi üzerindeki 1236 (1820) tarihli onarım kitâbesi Kudüs'teki Osmanlı yapılarında rastlanan nadir Osmanlıca kitâbelere dendir ve "*Yapıldı Hankâh-ı Özbek açıldı ehl-i irfâne*" mısrasıyla son bulur.<sup>90</sup>

Devâtdâriye Medresesi tamir edilerek ıslahhane olarak kullanılmaya başlanmış ve bu ıslahhanenin masrafları için de Bâb-ı Halil'in haricinde bulunan meydanda yeni dükkânlar inşâ edilmiş ve

<sup>87</sup> Tütüncü, Mehmet, "Kudüs Mevlevihânesi Tarihi ve Mimarisi", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyum Bildirileri*, ÇOMÜ, Çanakkale 2006, 702-703.

<sup>88</sup> Necm, 370.

<sup>89</sup> Kanat, 31-32.

<sup>90</sup> Kanat, Elif, *Kudüs'teki İslâmî Vakıf ve Eserlerle İlgili Şam Ahkâm Defterlerinde Yer Alan Hükümler (1742-1830)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Türkiyat Araştırmaları Ens., İstanbul 2013, 31.

Salâhiye Vakfı'na ait çarşı tamir ettirilerek kiraya verilmiştir.<sup>91</sup>

Meşhur son dönem Osmanlı mimarı Mimar Kemaleddin'in dinî mimari üzerindeki çalışmaları arasında Kudüs önemli bir yer tutar. 1922-1925 yılları arasında İngiliz işgal hükümeti devrinde İslâm Yüksek Meclisi'nin daveti üzerine Kudüs'e giderek Mescid-i Aksa'nın tamiri için üç yıl mimarlar heyeti ile orada çalışmıştır. Bu arada Mimar Kemaleddin, Kubbetu's-Sahra'yı dikkatle incelemiş, 100 levha kadar esim ve inceleme projeleri hazırlamış ve acele tamirlere de başlamıştır.<sup>92</sup>

### **Sivil ve Askerî Mimari Alanında Yapılan Çalışmalar**

Kudüs'te bu kapsama daha çok çeşmeler, eyvanlar, saat kulesi ve ribatlar girmektedir. Kasım Paşa Çeşmesi, Mahkeme Kapısı Çeşmesi olarak da isimlendirilir. Silsile Kapısı'ndan yaklaşık olarak on metre uzaklıktadır. Batı duvarına yazılan kitâbede belirtildiği üzere 932/1526-1527 yılında Kanuni Sultan Süleyman döneminde Kudüs Valisi Kasım Paşa tarafından yaptırılmıştır. Eser, her birinin altında su çeşmeleri bulunan sekiz taş kenardan oluşmaktadır. Her çeşmenin önünde taş oturaklar vardır. Çeşme, abdest alanların serinlemesi ve yağmurdan korunması için daire şeklindeki ağaç bir gölgelikle örtülmüştür.<sup>93</sup>

Sultan Bereketi Çeşmesi, 943/1536-1537 yılında Kanuni Sultan Süleyman döneminde yaptırılmıştır. Çeşme, uzun bir taş yüzey ve bunun altındaki musluktan oluşmaktadır. Kitâbesinde Osmanlı Padişahı'nın adı, lakabı ve çeşmenin inşâ tarihi yazılmıştır. Üzerinde dört sıra taş mukarnas vardır.<sup>94</sup>

Vadi Yolu Çeşmesi, 943/1536-1537 yıllarında Kanuni Sultan Süleyman döneminde inşâ edilmiştir. Çeşme, dikdörtgen bir bina- dan ve bu binanın altındaki yine dikdörtgen bir su havuzundan oluşmaktadır. Musluğun üzerinde bulunan taş kitâbede Sultan'ın

<sup>91</sup> BOA, İ.MMS, 2151; [Vesikalar, I, 33].

<sup>92</sup> Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, 556-558.

<sup>93</sup> Necm, 332.

<sup>94</sup> Necm, 334.

ismi, lakabı ve çeşmenin inşâ tarihi belirtilmiştir. Kitâbenin üzerinde dört sıra taş mukarnas, bunun üzerinde de ikili yay biçiminde kemerler bulunmaktadır.<sup>95</sup>

Silsile Çeşmesi, 943/1536-1537 yıllarına, Kanuni Sultan Süleyman dönemine ait bir eserdir. Çeşme, dikdörtgen bir binadan, bu binanın altında uçları çeşmenin duvarlarına dayanan dikdörtgen bir su havuzundan ve bu havuzun ortasındaki bir musluktan oluşur. Havuzun dış yüzeyinde bitkisel ve geometrik süslemeler yer almaktadır. Çeşmenin her iki ayağının ortalarına mukarnaslar yerleştirilmiştir. Musluğun üzerinde bir kitâbe bulunmakta olup, kitâbenin de üzeri de bitkisel motifler ile süslenmiştir.<sup>96</sup>

Süleyman Yolu Çeşmesi, 943/1536-1537 yılında Kanuni Sultan Süleyman tarafından yaptırılmıştır. Harem-i Şerif'in kuzeyinde Atem Kapısı'nın yakınında, Süleyman Yolu'nun arka tarafında yer almaktadır. Yol, güney duvardan çeşmeye bitişmektedir. Bu yapı, Harem-i Şerif bölgesinde geniş alanlara yayılan çeşmelerden biridir. Basit bir görüntü arz eden yapı, dikdörtgen şeklindedir. Harem'in yüzeyinden yaklaşık yarım metre yükseklikten başlamaktadır. Mihrabının üzerinde bir kitâbe yer almaktadır.<sup>97</sup>

Tıyn Çeşmesi, mihrabının üzerindeki kitâbede belirtildiğine göre 1174/1760 yılında yaptırılmıştır. Harem-i Şerif'ten yaklaşık kırk santimetre yükseklikte bulunan bir alanın üzerindedir. Mihrabı dikdörtgen şeklinde olup üzerinde Türkçe bir kitâbe bulunmaktadır.<sup>98</sup>

Sultan II. Mahmud Eyvanı, kuzey taraftan Harem-i Şerif içinde kalmaktadır. Osmanlı Padişahı II. Mahmud döneminde 1223/1808 yılında yaptırılmıştır. Dört tarafı açık bir kubbeden oluşmaktadır. Kubbe yerden yaklaşık olarak dört metre yükseklikteki unsur üzerinde yükselmektedir. Bu bölüme kuzey, doğu ve batı

---

<sup>95</sup> Necm, 336.

<sup>96</sup> Necm, 337.

<sup>97</sup> Necm, 339.

<sup>98</sup> Necm, 381.

taraflarından merdivenlerle çıkılır. Üzerindeki dört kare sütun, kemerlerle birleştirilmiştir. Buradan dar kubbeye geçiş için dairevî bir unsur oluşturmak amacıyla ayaklar arası doldurulmuştur. Kubbe çeşmesinin duvarının ortasında dikdörtgen şeklinde taş bir mihrap bulunmaktadır.<sup>99</sup>

1316/1900 senesinde Padişah II. Abdülhamit'in tahta çıkışının yirmi beşinci senesi münasebetiyle Bâbu'l-Halil'de bir çeşme ve bir sarnıç inşâ edilmiştir.<sup>100</sup>

1323/1907 yılında Kudüs'te ezânî saate ayarlı bir saat kulesi Müslüman halktan toplanan yardımlar ile inşâ edilmiş<sup>101</sup> ve bu kulenin bir maketi de Padişah'a gönderilmiştir.<sup>102</sup>

Bayram Çavuş Ribatı, girişinin üst kısmında yazıldığına göre 947/1540-1541 yılında Kanuni Sultan Süleyman döneminde Emir Bayram Çavuş b. Mustafa tarafından yaptırılıp yetimlerin sığınabilecekleri bir mekân olarak vakfedilmiştir. Bayram Çavuş Kudüs'te vefat ettiğinde buraya defnedilmiştir.<sup>103</sup> Eser Vadi Yolu ve Nâzır Kapısı'nın birleştikleri yerin yanında yer almaktadır. İki kattan oluşan yapının ikinci kata doğru uzanan giriş kısmı Kuzey tarafındadır. Renkli taşlarla süslenen girişin mukarnasları ve birçok süsleme unsuru bulunmaktadır. Girişten aşağı inildiğinde birinci katın doğusunda büyük bir boş alana ulaşılmaktadır. Bu alanın batı tarafındaki ara ile güneye ve buradan da ikinci kata ve bölümlere çıkılır. İkinci katta birçok açık alan, odalar ve dört salon yer almaktadır. Bunların en büyüğü merkezdeki mescittir. Bu yapı ile Haseki Sultan Tekkesi birbirine birleşmiş olup bazı bölümlerinin ayrılması zordur. Pek çok kere tamir gören eser, Osmanlıların son dönemlerinde el-Medresetü'r-Ravâsiyye olarak adlandırılmıştır. Bunun nedeni yapımında kirecin az olması nedeniyle kurşun kullanılması

<sup>99</sup> Necm, 383.

<sup>100</sup> BOA, Y.A.HUS, 409/55; [Vesikalar, I, 391].

<sup>101</sup> BOA, DH.MKT, 1174/42; [Vesikalar, II, 62].

<sup>102</sup> BOA, Y.PRK.UM, 80/69; [Vesikalar, II, 63].

<sup>103</sup> Necm, 360; *Mev. Mud. Filistiniyye*, 615.

nedeniyle olabilir.<sup>104</sup> Bu ribatın masraflarının karşılanması amacıyla iki vakıf kurulmuştur.<sup>105</sup>

### **Sonuç**

Osmanlı Devleti'nin Kudüs'e attığı dinî değer burada yapılan sanat ve mimari çalışmalarında kendisini açıkça göstermektedir. Şehir, Osman yönetimine geçmesi ile birlikte adeta bir şantiyeye dönüşmüş, gerekli görülen yerlerde tamir çalışmaları yapılırken önemli sayıda yapı da yeniden veya ilk kez inşâ edilmiştir. Bu çalışmaların en bariz örnekleri Eski Şehir olarak adlandırılan bölgede ve Mescid-i Aksa içerisinde olmakla beraber diğer dinî yapıların da esaslı tamirlerden geçirildiğini görmekteyiz.

Çeşme, eyvan, ribat, kule gibi çeşitli sivil ve askerî mimari örnekleri de bu dönemde Osmanlının imzasını taşıyan sivil mimari unsurlarıdır. Ancak bunlar arasında en önemlisi kuşkusuz Kanuni Sultan Süleyman döneminde yeniden inşâ edilen Kudüs şehir surlarıdır. Eski Şehir denilen bölgeyi tamamen çevreleyen bu surlar Bizans ve Haçlılar döneminden kalan temeller üzerine yükselirken bu faaliyet mühim masraflara yol açmıştır. Sadece surlar değil şehirde yapılan tüm mimari çalışmalarının masrafları başta devlet hazinesi olmak üzere vakıflar ve yerel halk tarafından karşılanmıştır.

### **KAYNAKÇA**

A.DVNS.MHM.d: Divân-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defteri

A.MKT.MVL: Sadâret Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrâkı

BOA: Başbakanlık Osmanlı Arşivi

C.BLD: Cevdet Tasnifi Belediye

C.EV: Cevdet Tasnifi Evkâf

C.ML: Cevdet Tasnifi Maliye

---

<sup>104</sup> Necm, 361.

<sup>105</sup> İpşirli, Mehmet, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilat", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, I-II, ed: Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul 1994, II 22, 52.

DH.MKT: Dâhiliye Nezâreti Mektubi Kalemi

HAT: Hatt-ı Hümâyün Tasnifi

İ.DH: İrâde Tasnifi Dâhiliye

İ.EV: İrâde Tasnifi Evtâf

İ.HUS: İrâde Tasnifi Husûsî

İ.MMS: İrâde Tasnifi Meclis-i Mahsûs

İ.MVL: İrâde Tasnifi Meclisi Vâlâ

İ.ŞD: İrâde Tasnifi Şurây-ı Devlet

Y.A.HUS: Yıldız Sadâret Husûsî Mârûzat Evrâkı

Y.PRK.UM: Yıldız Perakende Evrâkı Umûmî

Asali, Kamil Jamil, "Jerusalem Under the Ottoman, 1516-1831 AD",  
*Jerusalem in History*, ed: Kamil Jamil Asali, Scorpion Publishing, England 1989.

Aslanapa, Oktay, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İnkılap Yay., İstanbul 1986.

Aslanapa, Oktay, "Kubbet El-Sahra'da Osmanlı Devri Tamirleri",  
*Sanat Tarihinde Doğudan Batıya, Ünsal Yüce Anısına Sempozyum Bildirileri*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1989.

Buhl, F., "Kudüs", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, VI, 952-964.

Çam, Nusret, *İslâm'da Sanat Sanatta İslâm*, Akçağ Yay., Ankara 1997.

Dölen, Emre, "Kartpostallarla Geçmişte Kudüs: Kutsal Bir Şehir Olan Kudüs'ün Bütün Tek Tanrılı Dinlerle Çok Yakın Bağları Vardı", *Tarih ve Toplum*, İstanbul, Kasım 1995, XXIV (143), 28-35.

Ebû Aliyye, Abdu'l-Fettâh Hasan, *el-Kuds Dirâsatun Târihiyyetun Havle'l-Mescidi'l-Aksâ ve'l-Kudsi's-Şerif*, Dâru'l-Merih, Riyad 2000.

Evliya Çelebi, *Seyahatname (Hatay, Suriye, Lübnan, Filistin)*, yay., İsmet Parmaksızoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Anka-



ra 1985.

Grabar, Oleg, *İslâm Sanatının Oluşumu*, çev: Nurcan Yavuz, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1988.

Ğüşe, Muhammed Hâşim, “el-Kuds fi’-d-Damîr”, *Muhadaratun fî Müntedi’l-Fikri’l-Arabî*, Dâiratu li’l-Buhûsi ve’t-Tevsîkı ve’l-İlâm, Amman 2009, 1-10.

İpşirli, Mehmet, “Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilat”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, I-II, ed: Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul 1994.

Kanat, Elif, *Kudüs’teki İslâmî Vakıf ve Eserlerle İlgili Şam Ahkâm Defterlerinde Yer Alan Hükümler (1742-1830)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Türkiyat Araştırmaları Ens., İstanbul 2013.

Karaman, Müslüman, Lütfullah, “Filistin”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 89-103.

*Mevsûatu’l-Muduni’l-Filistiniyye*, Dâiratu’s-Sekâfeti ve Munzametu’t-Tahrîr, Dımaşk 1990.

Necm, Raif Yusuf, *Künûzu’l-Kuds*, Mecmaü’l-Meleki li-Buhûsi’l-Hadâratî’l-İslâmiyye, Amman, 1983.

Rebâyia, İbrahim, “el-Havânîku fi’l-Kuds Hilâli Asri’l-Osmânî”, *Mecelletü’l-Câmiatü’l-İslâmiyye*, 2010, sayı: 1, 665-688.

Singer, Amy, *Kadılar, Kullar ve Kudüslü Köylüler*, çev. Sema Bulutsuz, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.

Tütüncü, Mehmet, “Kudüs Mevlevîhânesi Tarihi ve Mimarisi”, *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyum Bildirileri*, ÇOMÜ, Çanakkale 2006, 699-723.

Uludağ, Süleyman, “Hankah”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 42-43.

*Vesika ve Fotoğraflarla Osmanlı Devrine Kudüs*, I-II, haz: İlhan Ovalıoğlu, Raşit Gündoğdu, Cevat Ekinci vd., Çamlıca Yay., İstanbul 2009.

Yetkin, Suut Kemal, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, Cem Yay., İstanbul 1984.



**Ahmed Zerrûk'un "Usûlü't-Tarîk" İsimli Eseri ve  
Zerrûkiyye Tarîkatının Esasları**

Yrd. Doç. Dr. Hamide ULUPINAR\*

**Özet**

Şâziliyye tarikatının Zerrûkiyye kolunun kurucusu Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493), Fas'ta doğmuştur (846/1442). Küçük yaşta ilim öğrenmeye başlamış, başta Karaviyyîn olmak üzere pek çok medresede eğitim almıştır. Fas, Cezayir, Tunus, Mısır, Mekke ve Libya'ya gitmiş döneminin ünlü âlimlerinden ilim tahsil etmiştir. Fıkıh, kelim, tefsir, hadis ve tasavvuf ilimlerinde bilinen elli yedi eser yazmıştır. Zerrûkiyye tarikatının esaslarını anlatmak için "Usûlü't-Tarîk" ismi altında altı risale kaleme almıştır. Bu altı risâle, tarikatın esaslarının bizzat kurucusu tarafından ortaya konulması sebebiyle son derece önemlidir. Risalelerde Zerrûkiyye tarikatının esasları beş madde şeklinde şöyle belirtilmiştir: Açık ve gizli her halde takvâya sarılmak, sözlerde ve amellerde sünnete uymak, halkın gelmesine ve yüz çevirmesine itibar etmemek, az da olsa çok da olsa Allah'tan râzı olmak, darlıkta da bollukta da Allah'a yönelmektir.

**Anahtar Kavramlar:** Ahmed Zerrûk, Zerrûkiyye, Usûlü't-Tarîk, Takvâ, Sünnete İttiba, Rızâ.

**Ahmad Zarrouk's "Usulü't-Tarik" is Named Work and Some Principles of Zarroukiyya Order**

**Abstract**

Ahmad Zarrouk (d. 899/1493) who is founder of the Zarroukiyya branch of the Shaziliyya sect was born in Morocco (846/1442). He started to learn science at a young age and educated in many madrasah, especially Karaviyyin. He went to Morocco, Algeria, Tunisia, Egypt, Mecca and Libya and collected information

\* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf A.B.D Öğretim Üyesi; hamideulupinar@gmail.com

from famous scholars of his time. He wrote fifty-seven known works in fikh, kalam, tafsir, hadith and sufism. He wrote six treatises under the name of "Usulü't-Tarik" in order to explain the principles of Zarroukiyya order. This six treatises is extremely important because of the order's principles revealed by the founder of the order. In treatises, the principles of Zarroukiyya order are stated as five articles: hug to the taqwa in any case external and internal, adhere to the sunnah in talking and practice, do not respect people for coming and going, be pleased with God if a little or a lot, turn to God at a pinch and abundance.

**Key Words:** Ahmad Zarrouk, Zarroukiyya, Usulü't-Tarik, Taqwa, Adhere to the Sunnah, God's Consent.

### **Giriş: Ahmed Zerrûk'un Hayatı**

Tam adı Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî<sup>1</sup> el-Haddâr el-Fâsî'dir.<sup>2</sup> O, doğduğu yer itibariyle el-Fâsî nisbesiyle anılsa da "Zerrûk" lakabıyla meşhur olmuştur.<sup>3</sup> Zerrûk lakabını dedesinin gözleri mavi olduğu

<sup>1</sup> Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî, *Fevâidü min Künnâş*, thk. Muhammed İdris Tayyib, Beyrut 2011, s. 21; İbnü'l-Kâdi, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Miknâsi, *Cezvetü'l-İktibâs fî Zikri men Halle Mine'l-A'lâm Medîneti Fâs*, thk. Muhammed b. Azzûz, Beyrut 1435/2014, s. 111; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Ankara 1951, c. I, s. 136; Kennûn, Abdullah, *Mevsûatü Meşâhiri Ricâli'l-Mağrib*, Beyrut 1994, c. III, s. 5; İbn Asker, Muhammed el-Hasenî eş-Şefşâvenî, *Devhatü'n-Nâşir li-Mehâsin men Kâne bi'l-Mağrib min Meşâyihî'l-Karnî'l-Âşir*, thk. Muhammed Haccî, Rabat 1977, s. 48; Tayyib, Muhammed İdris, *eş-Şeyh Ahmed Zerrûk*, Mısırata 2008, s. 10.

<sup>2</sup> Tinbüktî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Ahmed Bâbâ, *Neylü'l-İbtihâc bi-Tadrizi'd-Dibâc*, thk. Hamâhullâh Vüldü's-Sâlim, Beyrut 1434/2013, s. 116; Kennûn, *Mevsûa*, c. III, s. 5; *İbn Meryem*, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Büstân fî Zikri'l-Evliyâi ve'l-Ulemâi bi-Tilimsân*, Beyrut 2014, s. 121.

<sup>3</sup> Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 116; Kettânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ca'fer b. İdris, *Selvetü'l-Enfâs ve Mühâdesetü'l-Ekyâs bi-men Akbera mine'l-Ulemâi ve's-Sulehâi bi-Fâs*, thk. Abdullâh Kâmil Kettânî-Hamza b. Muhammed Tayyib Kettânî-Muhammed Hamza b. Ali Kettânî, y.y. 2004, yay. Darû's-Sekâfe, c. III, s. 225; *İbn Meryem*, *el-Büstân*, s. 121.

için almıştır.<sup>4</sup>

Ahmed Zerrûk Fas şehrinde<sup>5</sup> Benî Veryâkûl kabilesinin yaşadığı Berânis mahallesinde 22 Muharrem 846/1442'de perşembe günü sabaha karşı doğmuştur.<sup>6</sup> O yıl Fas'ta yaygın olan azûne tâûnu sebebiyle doğumundan üç gün sonra cumartesi günü annesini, altı gün sonra salı günü babasını kaybetmiştir.<sup>7</sup> Babasının vasiyeti üzerine bakımını anneanesi Ümmü'l-Benîn (ö. 856/1452) üstlenmiştir.<sup>8</sup> Şeyh Zerrûk, on yaşında iken ninesi de vefat etmiştir.<sup>9</sup>

Ahmed Zerrûk, babası ona miras bırakmadığı için geçimini kazanmak için bir kunduracının yanında çırak olarak çalışmaya başlamıştır.<sup>10</sup> Ancak on altı yaşına geldiğinde ilim öğrenme isteğiyle kunduracılığı bırakmıştır.<sup>11</sup>

Ahmed Zerrûk, ilk eğitimini ninesi Ümmü'l-Benîn'den almıştır. Çocuk yaşta ilim öğrenmeye başlamış ve on yaşında hâfız olmuştur. Aynı zamanda Süleyman el-Cezûlî'nin (ö. 870/1465) zaviyesine devam etmiş ve orada yaklaşık on yıl eğitim almıştır.<sup>12</sup> Dönemin ilim merkezi Fas'ta Karaviyyîn başta olmak üzere pek çok medresede Arapça, fıkıh, hadis ve tasavvuf ilim dallarında seçkin âlimlerden ders almıştır.<sup>13</sup>

Ahmed Zerrûk h. 870 yılında Muhammed b. Abdillâh ez-Zeytûnî'ye (ö. 911/1505) intisap etmiştir. Bâbü'l-Fütûh'un içinde bulunan Buktût zâviyesinde fukarânın hizmetinde bulunmuştur.<sup>14</sup>

<sup>4</sup> Zerrûk, *Künnâş*, s. 32.

<sup>5</sup> Tayyib, *Ahmed Zerrûk*, s. 8.

<sup>6</sup> Zerrûk, *Künnâş*, s. 25.

<sup>7</sup> Zerrûk, *Künnâş*, s. 26.

<sup>8</sup> Huşeym, Ali Fehmi, *Ahmed Zerrûk ve'z-Zerrûkiyye: Dirâse Hayât ve Fikr ve Mezheb ve Tarîka*, Beyrut 2002 (üçüncü baskı), s. 29.

<sup>9</sup> Zerrûk, *Künnâş*, s. 26.

<sup>10</sup> Kennûn, *Mevsûa*, III/6; Tinbükti, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 116.

<sup>11</sup> Tinbükti, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 116.

<sup>12</sup> Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî, *Usûlü't-Tarîk*, thk. Muhammed İdris Tayyib, Beyrut 2010, s. 11.

<sup>13</sup> Tinbükti, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 116.

<sup>14</sup> Zerrûk, *Künnâş*, s. 56.

Bu yılın sonunda şeyhiyle ve dervişlerle birlikte Ebû Ya'zâ'nın (ö. 572/1176) kabrini ziyaret etmiştir.<sup>15</sup> Bu ziyaretten bir müddet sonra şeyhi onu, söylediği bir sır sebebiyle suçlamıştır. Kimseye söylemediğini ifade etse de şeyhini inandıramamış<sup>16</sup> ve Ebû Medyen'i (ö. 594/1198) ziyaret etmek üzere zaviyeden ayrılmıştır. Kırk gün süren bir yolculuktan sonra Tilimsan'a varmış, Ebû Medyen'i ziyaret etmiş ve burada bazı hallere mazhar olmuştur.<sup>17</sup>

Bir müddet Tilimsan'da kalan Ahmed Zerrûk tekrar Fas'a dönmüş ve yaklaşık üç yıl sonra hac vazifesini yapmak için şarka doğru yolculuğa çıkmıştır. Hac dönüşü Kahire'ye uğramış, orada Şâzili şeyhi Ahmed b. Ukbe el-Hadramî'ye (ö. **895/1519**) intisap etmiştir.<sup>18</sup> Zerrûk, seyr ü sülûkünü onun yanında sürdürmüştür. Bu seyahatleri sırasında pek çok sûfi ve âlimle görüşme imkânı bulmuş, Ezher'de derslere katılmıştır. Dönemin ünlü hadis âlimi Sehâvî'den (ö. 876/1472) hadis usulü ve fıkıh dersi almış, *Bülûgu'l-Merâm* isimli eseri müzâkereli olarak okumuştur.<sup>19</sup> Sekiz ay sonra şeyhinin öğretilerini yaymak üzere h. 877 yılında Mağrib'e geri dönmüştür.<sup>20</sup> Ulemâyı sert bir dille eleştirmesi sebebiyle oradan ayrılmak zorunda kalmış ve Kahire'ye şeyhinin yanına gitmiştir. Âlimler nazarında itibarı ve şöhreti artan Ahmed Zerrûk, Ezher'de fıkıh dersleri vermiştir. Bu derslere yaklaşık 6000 kişinin katıldığı rivayet edilir.<sup>21</sup> 886/1481'da Kahire'den ayrılarak Trablusgarp'a gitmiş, oradan hayatının son dönemini ilim ve irşad faaliyetleriyle geçirdiği bugünkü Libya şehirlerinden Mısırâta'ya yerleşmiş ve vefatına kadar burada ikâmet etmiştir.<sup>22</sup> Ahmed Zerrûk, Mısırâta'da 18 Safer

<sup>15</sup> Zerrûk, *Künnâş*, s. 60.

<sup>16</sup> İbn Asker, *Devhatü'n-Nâşir*, s. 48-49.

<sup>17</sup> Zerrûk, *Künnâş*, s. 61, 63, 67, 68.

<sup>18</sup> Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsbâ el-Burnusî el-Fâsî, *Menâkıbu'l-Hadramî Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Ukbe*, thk. Muhammed Abdülkâdir Nassâr, Kahire: Dâretü'l-Karaz, 2008, s. 30.

<sup>19</sup> Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Beyrut trs., c. I. s. 222.

<sup>20</sup> Zerrûk, *Menâkıbu'l-Hadramî*, s. 30.

<sup>21</sup> Baş, Derya, "Zerrûk", *DİA*, İstanbul 2013, c. XXXIV, s. 298.

<sup>22</sup> Tayyib, *Ahmed Zerrûk*, s. 105.

899/1493<sup>23</sup> tarihinde halvetteyken elli dört yaşında vefat etmiştir. Kabri, Mısırâta merkeze 7 km. mesafedeki Tikran Köyü'ndedir.<sup>24</sup>

Ahmed Zerrûk'a nispet edilen Zerrûkiyye tarîkatı Şâziliyye tarikatının bir koludur. Ahmed Zerrûk ilim ve irşad faaliyetlerini medrese ve namazlarını eda ettiği camide sürdürmüştür. Hayattayken kendisine ait herhangi bir zaviyesi bulunmayan Ahmed Zerrûk'un vefatından yirmi yıl sonra Mısırâta zaviyesi inşa edilmiştir. Zerrûk'un müritlerinin ve sevenlerinin sayısı artınca müridi Ahmed Abdürrahim<sup>25</sup> önce cami, belli bir süre sonra da "Zâviyetü Sîdî Ahmed Zerrûk" adı verilen zaviyeyi kurmuştur. Sonraları bu zaviye, Libya'da eğitim faaliyetlerini yürüten belli başlı eğitim kurumlarından biri haline gelmiştir.<sup>26</sup> Ahmed Zerrûk'un halifelerinin gayretleriyle Zerrûkiyye tarîkatı başta Fas olmak üzere tüm Kuzey Afrika'ya yayılmıştır. Daha sonra pek çok İslam ülkesinde yayılan Zerrûkiyye tarîkatı bazı kollara ayrılmış ve bu kollardan biri olan Medeniyye (Muhammed Hasan b. Hamza Zâfir el-Medenî)<sup>27</sup> İstanbul'a kadar ulaşmıştır.<sup>28</sup>

Zerrûkiyye tarikatının bütün yönleriyle incelenmesi farklı bir çalışma konusu olacak kadar kapsamlıdır. Biz şeyhin hayatı ve tarikatın intişarı hakkında kısaca bilgi verdikten sonra Zerrûkiyye

<sup>23</sup> Tinbüktî, *Neylû'l-İbtihâc*, s. 118; Selâvî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Hâlid en-Nâsirî, *Kitâbü'l-İstiksâ li-Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, thk. Muhammed Osman, Beyrut 1436/2015, c. II, s. 170; Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer, Şeceretü'n-Nürî'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikîyye, thk. Abdülmecid Hayâlî, Beyrut 2010, c. I, s. 387; Kennûn, *Mevsûa*, c. III, s. 5; *İbn Meryem*, *el-Büstân*, s. 126.

<sup>24</sup> Kettânî, *Selvetü'l-Enfâs*, III/225; Tayyib, *Ahmed Zerrûk*, s. 105, 108.

<sup>25</sup> Ahmed Zerrûk'un vefatından sonra Mısırâta'da Zerrûkiyye tarikatının sorumluluğunu halifesi Şeyh Mansûr el-Bicâî, sonra oğlu Ahmed Mansûr el-Bicâî, sonra oğlu Abdürrahim yürütmüştür. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Acile, Mustafâ Abdürrahim Muhammed, *Zâviyetü'l-İmâm Ahmed Zerrûk bi-Mısırâta*, Mısırâta 2001, c. I, s. 380-381.

<sup>26</sup> Kavas, Ahmet, "Libya (Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVII, s. 184-185.

<sup>27</sup> Harîrîzâde, Muhammed Kemâleddin Efendi, *Tibyânu Vesâli'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, d. no: 430-432, c. II, vr. 77a-78a.

<sup>28</sup> Güven, Mustafa Salim, "Ebu'l-Hasan Şâzili ve Şâziliyye", Marmara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 1999, s. 369-382.

tarîkatının temel kaidelerini anlatan "Usûlü't-Tarîk" adlı eseri ve tarîkatın bazı esaslarını ele alacağız.

### 1. Usûlü't-Tarîk

Yaptığımız araştırmalar neticesinde Ahmed Zerrûk'un başta Fas, Cezâyir, Mısırâta, Trablus ve Türkiye kütüphaneleri olmak üzere dünyanın pek çok kütüphanesinde eserleri bulunmaktadır.<sup>29</sup> Tefsir, hadis, kelam, fıkıh, tıp, biyografi, tasavvuf alanlarında günümüze ulaşmış kırk yedi eserin sahibi Ahmed Zerrûk, tarîkatının esaslarını anlatmak maksadıyla altı risale kaleme almıştır. Eser, hem risâlenin ismi, hem de tarikat usulü konusunu ifade etmek amacıyla "Usûlü't-Tarîk" üst başlığı altında değerlendirilmiştir.

#### 1.1. Eserin İsmi ve Nüshaları

Ahmed Zerrûk'un tarîkatının esaslarını anlattığı eser, kaynaklarda "Usûlü't-Tarîk", "Usûlü't-Tarîka ve Üsûsü'l-Hakîka" şeklinde iki farklı eser olarak zikredilmiştir. Ancak müellif bu hususta altı risâle kaleme almıştır ki bunlar: "Usûlü't-Tarîka" ismiyle Süleymaniye Ktp., Laleli, d. no: 2450, vr. 28-31; Manisa İl Halk Ktp., d. no: 3483/6, vr. 127a-127b; Rabat el-Hızânetü'l-Haseniyye d. no: 6647, vr. 126-127; d. no: 12298, vr. 161-162; d. no: 8832, vr. 118-120; d. no: 5035, vr. 93-97; d. no: 12106, vr. 108-109; d. no: 12902, vr. 231-232; d. no: 13104, 12217, 13436, vr. 226-229; d. no: 13515, vr. 105-106; d. no: 13552, vr. 368-370; d. no: 13752, vr. 13-14; "Usûlü Kavâidi't-Tarîkati's-Süfiyye" ismiyle: Rabat el-Hızânetü'l-Âmme, d. no: 1207, 263-321 vr.; "Usûlü't-Tarîka ve Üsûsü'l-Hakîka" ismiyle: Rabat el-Hızânetü'l-Âmme d. no: 2201, vr. 33-59; "Ta'lik alâ Tarîki't-Tasavvuf" ismiyle Rabat el-Hızânetü'l-Âmme d. no: 555.

Eser müstakil olarak yukarıda bahsedilen altı risâle ve müellifin talebesi Muhammed b. Ali el-Harrûbî (ö. 963/1555) tarafından yazılan "en-Nebzetü's-Şerîfe fi'l-Kelâm an Usûli't-Tarîka" isimli şerhle

<sup>29</sup> Ahmed Zerrûk'un eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz.: Huşeym, *Ahmed Zerrûk ve Zerrûkiyye*, s. 91-142.



birlikte yayınlanmıştır (nşr. Muhammed İdris Tayyib, Beyrut 2010).<sup>30</sup> Eseri, Abdullah Kennûn “*en-Nübûgu’l-Magribî fi’l-Edebi’l-Arabî*” adlı kitabı içinde neşretmiştir (Beyrut 1395/1975, c. II, s. 310-312). Muhammed b. Ali el-Harrûbî’nin şerhi müstakil olarak da basılmıştır (nşr. Muhammed Abdülkâdir Nassâr, Kahire 2008). Eser üzerine yazılan diğer şerh, Ahmed b. Abdü’s-Sâdık (ö. 1190/1776) “*Şerhu Usûli’t-Tarîka*” (yazma nüsha: Tunus Dâru’l-Kütübî’l-Vataniyye, d. no: 785)’dir.<sup>31</sup>

### 1.2. Eserin Muhtevası

Ahmed Zerruk tarikatının esaslarını anlatmak üzere altı risâle kaleme almıştır. Eser, Zerrûkiyye tarikatının esaslarını ilk elden anlatması, yani tarikatın bizzat kurucusu Ahmed Zerrûk tarafından ortaya konulması açısından son derece önemlidir. Bu altı risalenin içeriği şöyledir:

- **Usûlü’t-Tarîk (es-Sülâsi):** Bu risalede Ahmed Zerrûk, Zerrûkiyye tarikatine mensup olan bir müridin riayet etmesi gereken temel kaideleri üçlü maddeler halinde oldukça sade bir üslupla ve özet bir biçimde ortaya koymuştur. Allah korkusu, adalet, niyet, hürmet, hizmet, helal lokma, nefisle mücadele, ilme tabi olmak, amel, sıdk ve güzel ahlak risalede işaret edilen konulardır.<sup>32</sup>

- **Mebniyyün et-Tarîkatü’z-Zerrûkiyye:** Bu risalede, isminde de belirtildiği üzere Zerrûkiyye tarikatının inşa edildiği temel prensipler olan takvâ, sünnete ittibâ, kadere teslimiyet, amel, itaat, namaz, zikir, ziyaret, rıza konuları muhtasar olarak ele alınmıştır.<sup>33</sup>

- **Risâle Usûli Tarîki’l-Hak (er-Rubâiyye):** Zerrûkiyye tarikatının usulü dört maddede anlatılmıştır. Risalede: Hürmeti muhafaza, himmetin yüceltilmesi, hizmetin güzelleştirilmesi ve nimete şükür esaslarının neler olduğu/detayları yine dörder madde halinde

<sup>30</sup> Çalışmamızda Ahmed Zerrûk’un torunu Muhammed İdris Tayyib tarafından hazırlanan ve bize hediye edilen tahkikli basımı esas alacağız. Kendisine şükranlarımızı arz ederiz.

<sup>31</sup> Huşeym, Ahmed Zerrûk ve Zerrûkiyye, s. 144-145.

<sup>32</sup> Zerrûk, “Usûlü’t-Tarîk (es-Sülâsi)”, Usûlü’t-Tarîk, s. 109-110.

<sup>33</sup> Zerrûk, “Mebniyyün et-Tarîkatü’z-Zerrûkiyye”, Usûlü’t-Tarîk, s. 111-112.

açıklanmıştır.<sup>34</sup>

- **Usûlü't-Tarîk ez-Zâhira ve'l-Bâtine**: Bu risalede Zerrûkiyye tarikatının esasları beş zâhirî beş de bâtinî olmak üzere on temel üzerine bina edilmiştir. Risalede ele alınan konular: İştirmek ve itaat etmek, kanaat, evrâd, şöhreti terk etmek, şeriatı ikame etmek, niyet, ilme tabi olmaktır.<sup>35</sup>

- **Risâle fi't-Tarîk ve's-Şeyh ve'l-Mürîd**: İsminde de belirtildiği üzere risâlede: Tasavvuf yolunun genel özellikleri, tabi olunabilecek kâmil bir şeyhin taşınması gereken nitelikleri, müridin sorumlulukları detaylı olarak anlatılmıştır.<sup>36</sup>

- **Usûlü't-Tarîk (el-Humâsî)**: Ahmed Zerrûk'un Zerrûkiyye tarikatının esaslarını anlattığı diğer risaleleri de kapsayan ve bu hususta yazdığı en önemli risalesidir. Muhammedî sünnete dayalı tarikatını inşa ettiği beş esas anlattığı risale, şeyhin döneminde hızla artan bidatlere ve bâtil uygulamaların tarikatlara karışmasına karşı doğruların, hakikatlerin savunulması amacıyla matuf olarak yazılmıştır.<sup>37</sup>

## 2. Zerrûkiyye Tarîkatının Bazı Esasları

Çalışmamızda Zerrûkiyye tarikatının temel ilkeleri "Usûlü't-Tarîk" üst başlığı altında yukarıda zikrettiğimiz altı risale esas alınarak ortaya konulacak, ancak konu içeriği Ahmed Zerrûk'un diğer eserleri ve müridi Harrûbî'nin yazdığı "en-Nebzetü's-Şerîfe fi'l-Kelâm an Usûlü't-Tarîka" isimli şerhinden istifade edilerek detaylı olarak anlatılacaktır. Makale sınırları kapsamında esasları çalışırken kolu olduğu Şaziliyye şeyhlerinin görüşlerine de yer verilecektir.

### 2.1. Açık ve Gizli Her Halde Takvâya Sarılmak

Bu esas, Zerrûkiyye tarikatının ilk esasıdır. Hiç şüphesiz

<sup>34</sup> Zerrûk, "Risâle Usûli Tarîki'l-Hak (er-Rubâiyye)", Usûlü't-Tarîk, s. 113-118.

<sup>35</sup> Zerrûk, "Usûlü't-Tarîk ez-Zâhira ve'l-Bâtine", Usûlü't-Tarîk, s. 119-122.

<sup>36</sup> Zerrûk, "Risâle fi't-Tarîk ve's-Şeyh ve'l-Mürîd", Usûlü't-Tarîk, s. 123-152.

<sup>37</sup> Zerrûk, "Usûlü't-Tarîk (el-Humâsî)", Usûlü't-Tarîk, s. 36-37.

takvâ, bütün tarikatlerin hem fikir olduğu bir esastır. Çünkü takvâ, zâhiri ve bâtinî bütün amellerin çevresinde döndüğü bir yörüngedir. Bunun içindir ki Rasûlüllah (s.a.v.) “Bana vasiyet et” diyen bir adama şöyle demiştir: “Allah’tan sakın. Çünkü bu, tüm iyilikleri içinde barındırır.” Ahmed Zerrûk’a göre takvâ, haramların terkedilmesi ve vacip olan amellerin yerine getirilmesidir.<sup>38</sup> Bunun sağlanması için müridin ilk olarak takvâ ile ilgili hususları öğrenmesi gerekir. Kendini takvâyaya sevk edecek bilgiyi öğrenmelidir.<sup>39</sup> Takvânın gerçekleşmesi aynı zamanda verâ<sup>40</sup> ve istikâmet<sup>41</sup> sahibi olmakla mümkündür.<sup>42</sup>

“Takvâyaya Sarılmak” ilkesi Şâziliyye tarikatının ana ilkelerinden biridir. Nitekim bu hususta Ebu’l-Hasan eş-Şâzili’nin (ö. 656/1258) şeyhi Abdüsselâm b. Meşîş (ö. 625/1228) şöyle demiştir. “Takvâ vatanın olsun. Sonra nefsin sevindiği: kötülüğe razı olmak, günaha sevinmek ve haşyetullahın yok olması gibi davranışlar sana zarar vermez.”<sup>43</sup> Sayılan bu üç şey Ahmed Zerrûk’a göre nefsin hastalıklarının ve âfetlerin aslıdır. Bu ilkeye Şeyh Zerrûk’un yaptığı katkı, konunun daha detaylı olarak açıklanması: “Açık ve gizli her

<sup>38</sup> Zerrûk, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ahmed el-Burnûsî el-Fâsî, *Miftâhu’l-Fedâil ve’n-Ni’am fi’l-Kelâm alâ Ba’zi mâ Yetealleku bi’l-Hikem (Şerhu’s-Sâdisi Aşar)*, thk. Muhammed Tayyib, Beyrut 2015, s. 59.

<sup>39</sup> Zerrûk, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Burnusî el-Fâsî, *Înânetü’l-Mütevceçihî’l-Miskîn ilâ Tarihi’l-Fethi ve’t-Temkîn*, thk. M. Abdülkâdir Nassâr, Kahire 2014, s. 78-79.

<sup>40</sup> Şeyh Zerrûk’a göre verâ, gönlü rahatsız eden şeyleri terk etmektir. Nitekim bir hadîs-i şerifte şöyle buyrulmuştur: “Bir adam vicdanını rahatsız eden şeyleri terk etmedikçe, müttakiler derecesine erişemez.” (bkz. Buhârî, İman, 1/6). Ancak süreklili vesvese içinde olmak da sünnete uymayan bir verâ halidir ve bu, bidattir. (Zerrûk, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Burnusî el-Fâsî, *Kavâidü’t-Tasavvuf*, thk. Mahmûd Beyrûtî, Dımaşk 1424/2004, s. 90).

<sup>41</sup> Şeyh Zerrûk’a göre istikâmet, istikâmet, kişinin zâhirinde ve bâtininde Allah’a muvâfakat halinde olmasıdır. İstikâmetin varlığı takvânın kemâliendir. İstikâmet, kişinin Kur’ân ve sünnet ahlâkıyla ahlaklanmasıdır. (Zerrûk, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ahmed el-Burnûsî el-Fâsî, *Uddetü’l-Müridi’s-Sâdik min Esbâbi’l-Makti fi Beyâni’t-Tarîk el-Kasd ve Zikru Havâdisi’l-Vakt*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrut 2007, s. 23-24; (a.mlf.), *Miftâhu’l-Fedâil*, s. 59; (a.mlf.), *Kavâidü’t-Tasavvuf*, s. 92-93).

<sup>42</sup> Zerrûk, “Usûlü’t-Tarîk (el-Humâsî)”, s. 34.

<sup>43</sup> Zerrûk, “Usûlü’t-Tarîk (el-Humâsî)”, s. 38; Zerrûk, “Mebniyyün et-Tarîkatü’z-Zerrûkiyye”, s. 111-112; Zerrûk, “Usûlü’t-Tarîk ez-Zâhira ve’l-Bâtine”, s. 121.

halde" takvâdan ayrılmamak şeklinde ifade edilmesidir.

Ahmed Zerrûk'un "Açık ve Gizli" sözünün ne anlama geldiğini müridi Harrûbî şöyle açıklamıştır: "Sır/Gizli'den kasıt insanın içinde saklı olan hallerdir. Aleniyet/Açık'tan kasıt insandan zuhur eden sözler ve fiillerdir. Öyleyse kul hem açık hem gizli her halde Yüce Allah'tan sakınmalıdır. Takvâsız amel illetlidir. Takvâdan hâli olan ahvâle fesat karışmıştır."<sup>44</sup>

Takvâ makamlara göre üç kısımdır:

- İslam makamında olanların takvâsı, organları Allah'a muhalefet etmekten korumak ve Yüce Allah'ın gazabından sakınmaktır. Bu makamda olanlar, Allâhü Teâlâ'nın: "Gücünüz yettiği kadar Allah'tan sakının."<sup>45</sup> âyetindeki hitabına yönelirler. Görünürdeki azaların korunması gerekir. Bu azalar: Eller, ayaklar, gözler, kulaklar ve dildir. Bâtındaki azâ ise tüm isyanların ve muhalefetlerin kaynağı olan kalptir. Azalar isyandan korunduğu zaman tâatler hakkıyla yapılmış olacaktır. İslam makamında olanların takvâsının illeti/sebebi, sevâb kazanma ve cezadan kurtulma isteğidir. Onların takvâsı havf ve recâ üzeredir. Bu takvânın semeresi/meyvesi sözlerde ve fiillerde ihlasın var olmasıdır.

- İman makamında olanların takvâsı, kalbi vesveselerden ve aklına gelen kötü düşüncelerden korumaktır. Bu hususa Allâhü Teâlâ şu ayetiyle işaret etmiştir: "Ey gönül/akıl sahipleri! Bana karşı gelmekten sakının!"<sup>46</sup> İşte kalp kötü düşünce ve vesveselerin rezililiklerinden temizlenirse Allah ona sıfatlarının manasını müşahede etme nimetini ihsan eder. İman makamında olanların takvâsının illeti/sebebi, hâli ve cemâli müşahede etmektir. Onların takvâsı heybet ve hayâ üzeredir. Bu takvânın semeresi/meyvesi hallerde sıdkın var olmasıdır.

- İhsan makamında olanların takvâsı, sırrı Allahü Teâlâ dı-

<sup>44</sup> Harrûbî, Muhammed b. Ali, "en-Nebzetü's-Şerîfe fi'l-Kelâm an Usûli't-Tarîk", neş. Muhammed İdris Tayyib, *Usûlü't-Tarîk*, Beyrut 2010, s. 61.

<sup>45</sup> Teğabün, 64/16.

<sup>46</sup> Bakara, 2/197.

şındaki her şeyden muhafaza etmektir. Sır ağyârı (Allahü Teâlâ dışındakiler) müşaheden temizlenirse Zât'ı müşahedenin azametine nail olur. İhsan makamında olanların takvâsının illeti/sebebi, azameti ve kemâli müşadehe etmektir. Onların takvâsı ta'zîm üzeredir. Bu takvânın semeresi/meyvesi makamların tahkikidir.

Zerrûkiyye tarikatine intisap eden her kişinin içinde bulunduğu mertebeye göre tasnif edilen takvânın makamlarına ilave olarak şartları ve âdâbı da zikredilmiştir. Takvânın şartları: Mahlûkâtın tamamından, zâhirî ve bâtinî sebeplerden uzaklaşmak; tâatleri yapmaya devam etmek, fazileti Allahü Teâlâ'dan sakınmada bilmek. Takvânın âdâpları: Şüphelilerden korunmak, helal olsa da fazla yeme, içme ve giysiden sakınmak, fazla konuşmamaktır. Sâlik bilmelidir ki takvâ sahibi olmak zor bir iştir. Halkın bu konudaki fesadı çoktur. Bunu ancak uyanık bir kalp idrak edebilir. Onun fesadından ancak akıl, feraset ve iman sahibi bir kimse kendini koruyabilir.<sup>47</sup>

## 2.2. Sözlerde ve Amellerde Sünnete Uymak

Zerrûkiyye tarikatının bir diğer esası sünnete uymaktır. Sünnete ittibâ etmeyen tarikate de ittiba edemez. Bu esas Şeyh Zerrûk'a göre önce Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerin sahih olanlarını almak,<sup>48</sup> Peygamber'in yasakladıklarından korunmak ve güzel ahlâk sahibi olmakla gerçekleşir.<sup>49</sup> Tarikat ehli Rasûlüllaha uymayı isterler. Ancak bu sadece sözde kalmamalı, Hz. Peygamber'in sözleri ve yaptıkları uygulanmalıdır. Salikin Hz. Peygamber'in sözleri ve yaptıklarından bir şeyi terk etmesi durumunda müritliği sahih olmaz, bu hususta kendisine müsamaha gösterilmez. Hz. Peygamber'in zâhirî sünneti salikin zâhirine, bâtinî sünneti salikin bâtinine örnek teşkil eder. Bu hususta Allahü Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Eğer siz Allah'ı seviyorsanız, bana tâbî olunuz ki Allah da sizi sev-

<sup>47</sup> Harrûbî, *en-Nebzetü's-Şerife*, s. 62-63.

<sup>48</sup> Zerrûk, "Mebniyyün et-Tarikatü'z-Zerrûkiyye", s. 111.

<sup>49</sup> Zerrûk, "Usûlü't-Tarik (el-Humâsî)", s. 34.

sin."<sup>50</sup>

Ashâbın Rasûlüllah'a; sözlerinde, davranışlarında, âdetlerde ve ibadetlerde tabi olması onların siretlerine işlemiştir. Zerrûkiyye müritleri de buna talip olmuştur. Hz. Peygamber'e ittiba dört kısımda şöyle örneklendirilir:

- Sözlerde İttiba: Sabah, akşam, uykuda, uyanırken, yerken, içerken, eve girerken, evden çıkarken, mescitte Peygamber ne söylüyorsa öyle söylemek, onun sözleri üzere davranmak.

- Amellerde İttibâ: İbadette, namazda, abdestte, temizlikte Rasûlüllah ne yapıyorsa aynısını yapmak.

- Âdetlerde İttibâ: Giyinme, imamet, oturma, kalkma, yürüme, örtünme, ziyaret, gülme, yeme, içme, maişet gibi tüm hareket ve sekînetlerinde Hz. Peygamberi örnek kabul etmek.

- Ahvâlde İttibâ: Hilim, affetme, emanet, iffet, adalet, zühd, tevazu, sabır, şükür, şecaat, haya, mürüvvet, meveddet, vakar, merhamet, güzel edep ve âdâb-ı muâşeret konularında Rasûlüllah'a uymaktır ki bu bâtinî bir ittibâdır.

Bu sayılan hususları yerine getirmek müritlerin temel arzudur. Kim sözlerde, fiillerde, âdetlerde ve hallerde Hz. Peygamber'e uyarsa Zerrûkiyye tarikatinde kemale ulaşır.<sup>51</sup>

### 2.3. Halkın Gelmesine ve Yüz Çevirmesine İtibar Etmemek

Müridin tam anlamıyla Hakk'a yönelmesi, halktan uzaklaşmasıyla mümkündür. Çünkü kalp için tek bir yön vardır. Birine yönelirse diğerlerinden uzaklaşır. Halktan yüz çevirmek, onların kötü işlerinden sakınmayı sağladığı için Şeyh Zerrûk'a göre selâmeti ve âfiyeti tercih etmektir.<sup>52</sup> Buna göre halkın gelmesine ve yüz çevirmesine itibar etmemek Zerrûkiyye tarikatının önemli bir esasıdır ve bu esas gerçekleşmedikçe tarikate girmek söz konusu değildir.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Al-i İmrân, 3/31.

<sup>51</sup> Harrûbî, *en-Nebzetü's-Şerîfe*, s. 63-66.

<sup>52</sup> Zerrûk, "Mebniyyün et-Tarikatü'z-Zerrûkiyye", s. 111.

<sup>53</sup> Harrûbî, *en-Nebzetü's-Şerîfe*, s. 67.

Halktan uzaklaşmak, tevhidde şaibeli işlerden selamette olmak için gerekli, müridin iradesi için faydalıdır. Ancak müridin halkın kendisine gelmesine de kendisinden yüz çevirmesine de önem vermemelidir. Halktan uzaklaşmak Allah için ve nefsi muhafaza etmek için olmalıdır. Bu hususta ârifler şöyle derler: “Düşmanlık için sohbet etmek, Allah’ın gazaplarından bir gazaptır. Onunla kalpleri darp eder. Eğer kalp insanların gözünde itibar ve şöhret kazanma peşindeyse o, Yüce Allah’tan perdelenmiştir.” Ancak Şâziliyye şeyhleri: Ebu’l-Hasan eş-Şâzili ve İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309), müridin tarikate ilk girdiği zamanlarda halkın kendisine musallat olmasını Allah’ın sevdiği ve seçtiği kuluna lütfettiği bir sünnet olarak görmüşlerdir. Şeyh Zerrûk’a göre bu durumda halktan yüz çevirmek, sabır ve tevekkülle mümkündür.<sup>54</sup>

#### 2.4. Az da Olsa Çok da Olsa Allah'tan Râzı Olmak

Rızâ, Arapça, razı olmak, memnun olmak demektir. Kalbin, hükmün akışı altında sükûnet halinde bulunmasıdır.<sup>55</sup> Terim olarak ise rızâ, hükm-i ilâhî karşısında kulun itirazsız boyun eğmesi, her konuda kaderin akışına teslim olarak, her hâli güzel ve hoş karşılayıp Allah’ın rızasını başkasına şikâyetten vazgeçmesidir.<sup>56</sup> Rızâ kelimesi ile birlikte kullanılan bir diğer tabir de rızâ kapısıdır. Rızâ kapısı, tasavvuf yolu ve tarikat anlamlarına kullanılır. Bu yola girmek, yenmesi zor ve acı bir lokmaya benzetilmiştir. Buna da rıza lokması denilmiştir.<sup>57</sup> Bu husus Pir Sultan Abdal’ın bir şiirinde oldukça veciz bir biçimde şöyle anlatılmıştır:

*“Güzel âşık cevrimizi çekemezsin demedim mi?*

*Bu bir rıza lokmasıdır yiyemezsin demedim mi?”*

Tasavvufta makamlar birbiriyle ilişkili, biri diğerinin devamı niteliğindedir. Biraz önce zikredilen esasta belirtildiği üzere Şeyh

<sup>54</sup> Zerrûk, “Usûlü’t-Tarik (el-Humâsî)”, s. 34.

<sup>55</sup> Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 592.

<sup>56</sup> Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul 2002, s. 176.

<sup>57</sup> Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2012, s. 295.

Zerrûk, halktan yüz çevirmenin sabır ve tevekkülle mümkün olduğunu söylemiştir. Ona göre rızâ, tevekkül ve sabrı tamamlayan ruhî bir yükseliş ve tevekkülün nihaî mertebesidir. Nitekim Hz. Ömer'in (r.a.), Ebû Mûsâ el-Eşarî'ye (r.a.) yazdığı bir mektupta şöyle dediği rivâyet edilir: "Şüphesiz ki hayrın tamamı rızadadır. Gücün yeterse rızadan ayrılma, aksi hâlde sabırlı ol."<sup>58</sup>

Allah'ın kazasına teslim olup, itirazı terk eden kimse rıza makamına yükseldiği zaman masiva ile ilgili her şeyin kaybından veya kazanılmasından dolayı, eylem ve sevinci terk eder. O, sadece yaşadığı müddetçe Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya çalışır. Şeyh Zerrûk'a göre kadere teslim olmak, tüm hallerde sabır, rızâ ve şükürle;<sup>59</sup> Allah'tan râzı olmak ise kanaat ve tefvizle (yetkilerini ona devretmek) mümkündür.<sup>60</sup>

Rızâ makamı/Allah'tan râzı olmak Zerrûkiyye tarikatının esaslarından bir esastır. Rızanın gerçekleşmesi azda da çokta da olmasına bağlıdır. Bu, Şeyh Zerrûk'un dediği gibi rızâ makamında tahkikin alametlerindedir. Çünkü rızanın varlığı çok olduğu zaman nasılsa az olduğu zaman da aynıdır. Verme halinde nasılsa men etme halinde de öyledir. Bu durumda rızâ samimi bir kulluktur. Hakk'ın kulundan isteği de budur. Rıza sıddıkların makamlarından biridir. Kul bu makama tefviz makamından sonra yükselir ve teslim makamlarının en yükseğidir.<sup>61</sup>

Kulu rızâ makamına eriştiren şey her durumda Allahü Teâlâ hakkında hüsn ü zan beslemesidir. Tarikatın üzerine bina edildiği bu esas kulluğun medarı ve esasıdır. Bu sebeple Zerrûkiyye tarikatında bir ilke kabul edilmiş ve salikin bunu gerçekleştirmeden yolda olması uygun görülmemiştir.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1999, s. 279.

<sup>59</sup> Zerrûk, "Mebniyyün et-Tarikatü'z-Zerrûkiyye", s. 111.

<sup>60</sup> Zerrûk, "Usûlü't-Tarîk (el-Humâsi)", s. 34.

<sup>61</sup> Harrûbî, *en-Nebzetü's-Şerîfe*, s. 68.

<sup>62</sup> Harrûbî, *en-Nebzetü's-Şerîfe*, s. 68.



## 2.5. Darlıkta da Bollukta da Allah'a Yönelmek

Allah'a yönelmek Zerrûkiyye tarikatının esaslarından biridir ve kaynağı rızaya uygun olarak Allah'ın kazası ve tasarrufları karşısında sükûn içinde olmak, kulluğun gereğini yerine getirmektir. Şeyh Zerrûk'a göre Allah'a yönelmek bollukta verdiklerine şükür etmek, darlıkta ona sığınmakla mümkündür.<sup>63</sup>

Zikredilen beş esas kulu Allah'a çağıran sebeplerdir. Takvânın sebebi, yaklaşma isteği; sünnete ittibânın sebebi, hayâ duygusu; halktan uzaklaşmanın sebebi, kalbin Hakk'a bağlanması; Allah'tan razı olmanın sebebi, ona hüsn ü zan beslemek; Allah'a yönelmenin sebebi marifettir. Bu esasları yerine getiren mürit bunların meyvesini/sonuçlarını elde eder. Takvânın meyvesi, dinin esaslarını yerine getirmek ve yolda yürümek; sünnete ittibânın meyvesi vuslat; halktan uzaklaşmanın meyvesi, amellerde halâvet/tatlılık; Allah'tan razı olmanın meyvesi, vuslatın sürekliliği; Allah'a yönelmenin meyvesi kulluğun gerçekleşmesidir.<sup>64</sup>

Zerrûkiyye tarikatının beş temel prensibinin yerine getirilmesi Şeyh Zerrûk'a göre şu beş esasla mümkündür: Himmeti yüceltmek, hürmeti muhafaza etmek, hizmeti güzel yapmak, kararında sebat etmek ve nimeti yüceltmek. Çünkü himmetini yüksek tutan kimsenin mertebesi yüksek olur. Allah kendisine hürmette kusur etmeyen kimseye hürmeti muhafaza eder. Güzel bir şekilde hizmet eden kişide kerâmetler hâsıl olur. Kararında sebât edenin hidâyeti dâim olur. Nimeti üstün tutanın Hak nazarında şükrü yerine gelmiş olur. Allah'ın nimetlerine şükredene Allah da vadettiği üzere<sup>65</sup> nimetlerini artırır.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Zerrûk, "Usûlü't-Tarîk (el-Humâsi)", s. 34.

<sup>64</sup> Harrûbî, *en-Nebzetü's-Şerîfe*, s. 69.

<sup>65</sup> Burada Yüce Allah'ın şu âyetine işaret edilmiştir: "Hani Rabbiniz 'Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım. Eğer nankörlük ederseniz, hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir.' buyurmuştu." (İbrâhim, 14/7).

<sup>66</sup> Zerrûk, "Usûlü't-Tarîk (el-Humâsi)", s. 35; Zerrûk, "Risâle Usûli Tariki'l-Hak (er-Rubâiyye)", s. 113.

### 3. Zerrûkiyye Tarîkatında İnsanî Unsurlar

#### 3.1. Mürit

Tarikata girme sürecinde müritler Şeyh Zerruk'a göre üç taideden meydana gelmektedirler. Bunlar: Muhipler, müntesipler ve sâdıklardır. Hepsi de himmetleri nispetinde Hakk'a nail olmuşlardır. Çünkü seven, sevilir. İntisap eden hürmet görür, sâdık olan da korunur.<sup>67</sup>

Şeyh Ahmed Zerrûk, tarîkatında esas alınması gereken ilkelere tespit ettikten sonra müritlerin yerine getirmesi gereken sorumluluklar noktasında onlardan; gizli ve açık her halde Allah'tan korkmalarını, kızgın hallerinde de hoşnut olduklarında da adâletten ayrılmamalarını, zenginken de fakirken de Allah'a yönelmekten vazgeçmemelerini, hürmeti korumalarını, hizmete devam etmelerini, yemeklerinin helal olmasına özen göstermelerini, her an Allah'ı istemeyi, her halde nefislerini itham etmeyi, hareket halinde de sekînet halinde de ilme tâbî olmalarını, halkla muâmelelerde güzel ahlak üzere olmalarını, onlara şefkatli davranmalarını, teveccühte teennî üzere olmalarını, aceleci olmamalarını istemiştir. Beraberinde iddia olmayan bir sıdk, beraberinde sekînet olan bir mârifet, beraberinde amel olan bir ilim üzere olup hizmete devam etmeleri, hürmeti korumaları ve himmeti yücelttikleri takdirde seyr ü sülûkta ilerleme kaydedebileceklerini söylemiştir.<sup>68</sup>

Seyr ü sülûk sürecinde amellerin yerine getirilmesi, muameleye yönelik hususlarda müridin dikkat etmesi gereken beş esas şöyledir: Emri yerine getirmek için ilim talep etmek, meşâyih ve ihvânla sabır üzere sohbet etmek, şüpheli işlerden korunmak için ruhsat ve tevilleri terk etmek, huzura erişmek için vakitleri evrâdla ihya etmek ve hevâdan uzaklaşmak, harap olmaktan ve hatadan selâmete ermek için her hususta nefsi itham etmek. Bu esaslar yerine getirilirken bazı âfetlerden sakınmak lazımdır. Bu âfetler şöyle-

<sup>67</sup> Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdık*, s. 117-118.

<sup>68</sup> Zerrûk, "Usûlü't-Tarîk (es-Sülâsi)", s. 109-110.

dir: İlmin afeti yaş, akıl ve din bakımından ahdesle<sup>69</sup> sohbet etmektedir. Çünkü onlar işlerinde ilke ve esaslara dayanarak hareket etmezler. Sohbetin âfeti gururlu ve kibirli insanlarla sohbet etmek, ruhsat ve tevilleri terk etmenin afeti nefse acımak, vakitleri ihya etmenin afeti yapılan amelleri ve nafile ibadetleri yeterli görmek, nefsi itham etmenin afeti hallerinin ve istikâmetinin güzel olduğunu düşünmektir. Oysa Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmuştur: “O, bütün varını fidiye olarak verse, yine de ondan kabul edilmez.”<sup>70</sup> Hz. Yûsuf (s.a.v.) ise şöyle demiştir: “Ben nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis, Rabbimin merhameti olmadıkça, kötülüğü emreder.”<sup>71</sup>

Nefsin kötülüğü emretmesi sebebiyle hastalıklardan temizlenmesi gerekir. Bunu yolu: Az yemek sûretiyle mideyi rahatlatmak, karşılaşılan her sıkıntıda Allah’a sığınmak, emirlerin yerine getirilmesi esnasında korkulan yerlerden uzak durmak, ister halvette ister cemaat halinde olsun her an Peygamber’e (s.a.v.) salavât getirmekle birlikte istiğfara devam etmek, Allah’ın dini ve emirleri üzere rehberlik eden kimselerle sohbet etmek ve bunlarla yakîni artıran kimseyi seçmektir.<sup>72</sup>

“Yakîni artıran kimseyi seçme” ilkesi Şâziliyye tarikatında Ebu’l-Hasan eş-Şâzili’nin şeyhi Abdüsselâm b. Meşîş’in şu vasiyetidir: “Sadece Allah’tan sevap dileyen yere git. Allah’a karşı günah

<sup>69</sup> Şeyh Zerrûk “Ahdes” kelimesini Ebû Medyen’in şu tanımıyla açıklamıştır: “Ahdes yetmiş yaşında olsa da tarikate uyum sağlayamayan kimsedir. Bu yolda sabit bir kademi yoktur, kendisine verilen her şeyi kabul eder ve onunla yakınlık kurar. Onlarla sohbet etmekten sakın.” (Zerrûk, “*Usûlü’t-Tarîk (el-Humâsî)*”, s. 39-40; Şa’rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Beyrut 1997, s. 220 (trc. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul 1969, II/694); Makdîş, Mahmûd, *Nüzhetü’l-Anzâr fi Acâibi’t-Tevârih ve’l-Ahbâr*, thk. Muhammed Mahfûz, Ali ez-Zuvârî, Beyrut 1988, II/286.)

<sup>70</sup> Metinde bir kısmı verilen ayetin tamamı şöyledir: “Dinlerini bir oyuncak ve bir eğlence edinen ve dünya hayatının aldattığı kimseleri (bir tarafa) bırak! Kazandıkları sebebiyle hiçbir nefsin felâkete duçar olmaması için Kur’an ile nasihat et. O nefis için Allah’tan başka ne dost vardır, ne de şefaathçi. O, bütün varını fidiye olarak verse, yine de ondan kabul edilmez. Onlar kazandıkları (günahlar) yüzünden helâke sürüklenmiş kimselerdir. İnkâr ettiklerinden dolayı onlar için kaynar sudan ibaret bir içecek ve elem verici bir azap vardır.” (En’âm, 6/70).

<sup>71</sup> Yûsuf, 12/53.

<sup>72</sup> Zerrûk, “*Usûlü’t-Tarîk (el-Humâsî)*”, s. 36-37.

işlemeye galip ”.

Şeyh Zerrûk, zamanında dervişlerin beş illete mübtelâ olduğunu gördüğünü, bunun sonucunda kazandıkları zaferleri (!) maddeler halinde saydıktan sonra içinde buldukları durumu şöyle değerlendirir:

- Cehâleti ilme tercih ettiler. Bidati sünnete tercih ettiler. Bunun sonucunda ibadetler vesvese oldu. Oysa vesvese bidattir, aslı sünneti bilmemek ve aklı kaybetmektir.

- Batıla davet eden kimselere aldandılar. Ehl-i Hakk'ı bırakıp batıl ehline tabi oldular. Âdetlere yöneldiler. Ancak bu, zayıfların ruhsatıdır. Sadece ihtiyaç anında başvurulacak bir durumdur. Yoksa kişiyi hakikate erdirmez, bilakis Hak'tan uzaklaştırır.

- Allah'ın emirlerini savsakladılar. Emirlerin hepsini hevâyla yaptılar. Tüm vakitleri semâ ve toplantı ile geçirdiler. Semâ ruhsattır, Hak yaygısından ayağın kaymasıdır. Sadece şartları, ehli, yeri ve edebi yerine getirilirse yapılabilir.

- İntisap ettikleri tarikatla insanlara üstünlük tasladılar. Hakikati bırakıp türrehâtı/batılı istediler. Aslı olmayan iddialar zuhur etti. Ancak ilahi teveccühü değil insanların teveccühünü kesp ettiler. Oysa halkın teveccühünü kazanmak Hakk'ın teveccühünden uzaklaşmaktır. Bunun sonucunda yağcı bir müfteri, gâfil bir zorba ve câhil bir sûfi oldular.

- Şartlarını yerine getirmeden fütühâta erişmede acele ettiler. Dünyaya gönül vermiş insanlarla, hatta kadın ve çocuklarla sohbet ettiler. Ahdesle sohbet dünyada ve dinde zulümdür. Onların yüce (!) yoldaşlığını kabul etmektir.<sup>73</sup>

Allahü Teâlâ ile birlikte bir hâle eriştiğini iddia eden ve kendisinden şu beş şeyin zuhur ettiği kimse yalancıdır, sapmıştır, Şeyh Zerrûk'a göre böyle kimselerden Allah'a sığınmak gerekir: Organlarını Allah'a isyanda kullanmak, Allah'a itaat ederken yapmacık dav-

---

<sup>73</sup> Zerrûk, "Usûlü't-Tarîk (el-Humâsî)", s. 38-39.

ranmak, Allah'ın yarattığı şeylerde tamahkâr olmak, Allah ehli kimselere (iftira, gıybet vb.) eziyet etmek, Müslümanlara hürmet etmemek.<sup>74</sup>

### 3.2. Şeyh

Şeyh Zerrûk, tasavvufun bir başlangıcı, hakikati ve neticesi olduğunu belirtir. Tasavvufun başlangıcı haşyetullâh/Allah korkusu; hakikati Allah'a teveccühte sadâkât; neticesi fenâ/Allah'ın varlığında yok olmaktır. Bu hedefin gerçekleşmesi noktasında müridin sorumluluklarını yerine getirmesi ne kadar elzemse, nâsîh ve sâlih bir şeyhin sohbeti o kadar zorunludur. Çünkü mürit, bu yolda nefesine ve hevâsına müptela olur, gazaba uğrar. Nitekim Resûlüllâh'ın (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Allah iyiliğini murat ettiği kuluna unuttuğunu hatırlatacak ve hatırında olanı yapmaya yardım edecek iyi ve sâlih bir dost nasîp eder.”<sup>75</sup> Müridin muradına ermesinde kâmil bir şeyhin sohbeti kaçınılmazdır.<sup>76</sup>

Bir şeyhin kâmil olmasının ölçüsü; akıllı olması, ahlâklı olması ve dininin sıhhatidir.<sup>77</sup> Bu sebeple müridin, akıllı, güzel ahlâklı, takvâ sahibi, sünnete ittibâi kesinleşmiş, mârifet ehli, kendisinin ve başkalarının başvurabileceği bir şeyhe bağlı olması zorunludur.<sup>78</sup> Mürit böyle bir şeyhin önünde adeta gassâlin elindeki meyit/ölü gibi olmalıdır.<sup>79</sup> Ancak Ahmed Zerrûk, mutlak olarak tâbî olunması gereken şeyhlerin, Kitap ve sünnet üzere amel edenler olduğunu her fırsatta vurgular.<sup>80</sup>

Ahmed Zerrûk'a göre meşayih üç çeşittir:

- Ta'lim Şeyhi: Öğretmen konumunda olan şeyhtir ki Kitap ve sahih sünnete dayalı bir ilme, çok iyi bir hitap yeteneğine ve söyle-

<sup>74</sup> Zerrûk, “Usûlü't-Tarîk (el-Humâsî)”, s. 40.

<sup>75</sup> Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 2004, c. X, s. 111.

<sup>76</sup> Zerrûk, “Risâle fi't-Tarîk ve's-Şeyh ve'l-Mürîd”, s. 125-126.

<sup>77</sup> Zerrûk, “Risâle fi't-Tarîk ve's-Şeyh ve'l-Mürîd”, s. 134.

<sup>78</sup> Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, s. 96.

<sup>79</sup> Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdık*, s. 25.

<sup>80</sup> Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdık*, s. 20.

nileni hemen kavrayabilecek bir akıl kapasitesine sahip olmalıdır.

- Terbiyeci Şeyh: Terbiye eden yani eğitimci olan şeyhtir ki insanların zâhirdeki ve bâtındaki hallerini bilmeli, varlık hakkında mârifet sahibi olmalı ve bu alandaki tasarrufları bilmelidir.

- Terakkî Şeyhi: İnsanın makamlarda ilerlemesine yardımcı olan şeyh tir ki sohbeti müridin amellerinin artmasına, halinin gelişmesine katkıda bulunmalıdır. Abdüsselâm b. Meşîş buna şöyle işaret etmiştir: "Nefsini sana tercih eden bir kimse ile arkadaşlık kurma, onunla sohbette bulunma. Çünkü böyle bir kimse kınanmıştır. Nitekim seni kendi nefesine tercih eden biriyle de arkadaşlık etme. Çünkü onun buna ne kadar devam edeceği belli olmaz. Öyle biriyle arkadaşlık yap ki konuştuğunda, sana Allah'ı hatırlatsın." Böyle kimseyle bir arada olmak, Şeyh Zerrûk'a göre kemal döşeginde nurları saçmak demektir.<sup>81</sup>

Şeyhin taşınması gereken özellikleri anlatırken Ahmed Zerrûk, ilk olarak Kuzey Afrika tarikatlerinin ser-halkası kabul edilen Ebû Medyen'in, sonra Şâzilî şeyhlerinin görüşlerine yer verir. Ebû Medyen'e göre şeyh: Kendinden önde olduğunu onayladığın, sırrının hürmet ve saygı gösterdiği, ahlâkıyla seni arındıran, sınırlarıyla terbiye eden, ışığıyla bâtınını (özünü) aydınlatan kimsedir. Şeyh; varlığında seni toplayan, cem eden, yokluğunda nûrunun tesiriyle seni koruyandır.<sup>82</sup> Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî'ye göre şeyh, sana kolaylık üzere rehberlik eden, seni yormayan kimsedir.<sup>83</sup> İbn Atâullah ise "*Hikem*" isimli eserinde: "Yaşantısı ile seni uyarmayan, daha iyiye sevk etmeyen ve sözleri ile Allah'ı kastetmeyen kimse ile arkadaşlık etmeyesin. Belki sen, kötü olduğun ve kötülükte devam ettiğin sürece onun sözleri çoğu zaman sana ihsanı gösterir. Sen ise yaşantı ba-

<sup>81</sup> Zerrûk, Uddetü'l-Mürîdî's-Sâdık, s. 90-91.

<sup>82</sup> Ebû Medyen, Şuayb b. Hüseyin, *Ünsü'l-Vâhid ve Nüzhetü'l-Mürîd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, d. no: 2310, vr. 58b; Zerrûk, "Risâle fi't-Tarîk ve's-Şeyh ve'l-Mürîd", s. 131-132; İbn Acibe, Ahmed b. Muhammed b. Hasenî, *el-Fütühâtü'l-İlahiyye fi Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye*, thk. Abdurrahmân Hasan Mahmûd, Kâhire: Alemü'l-Fikr, s. 98.

<sup>83</sup> Zerrûk, "Risâle fi't-Tarîk ve's-Şeyh ve'l-Mürîd", s. 132.

kımından senden daha kötü olan biriyle sohbet etmekte sin.”<sup>84</sup> dem iştir. Şeyh Zerrûk’a göre nefsin i memnun eden bir şeyh ile sohbet etmen nefsin i memnun etmeyen bir câhil ile sohbet etmeden daha hayırlıdır.<sup>85</sup>

Şeyhin sahip olması gereken nitelikler İbn Atâullâh el-İskenderî’nin “*Letâifü’l-Minen*” adlı eserinde şöyle geçmektedir: “İktidâ, seni Allah’a götüren bir şeyhe yapılmalıdır. Allah tarafından sana tevdi edilmesi gereken hususiyetlere, o seni muttalî kılar, onlardan haberdar eder. O, varlığının hususiyetinden ötürü sende şühudu oluşturur. Seni ulaştırılması gereken doğru yola ulaştırır. Sana nefsinin kötülüklerini, tuzaklarını ve nerelerde saklandığını öğretir. Senin bütün varlığımla Allah’a yönelmeni sağlar ve sana Allah’tan başka her şeyden kaçmanı öğretir. Sen Allah’a ulaşana dek, seyr ü sülûkunu devam ettirir. Allah’ın sana olan iyiliklerini, ihsanını, ona doğru kıyam etmeni sana öğretir. Nefsinin kötülüklerini öğretmede sana yardımcı olur ve böylece senin, nefsinin kötülüklerinden kaçmanı sağlar. Allah’a hep şükretmeni, saatlerce onun huzurunda durmanı sağlar.”<sup>86</sup>

Bu özelliklere sahip olan bir şeyhi bulmak Ankâ kuşunu bulmaktan daha zor olduğunu söylese de Ahmed Zerrûk yukarıda saydığı Şâzili şeyhlerinin görüşlerini onaylamış ve bunlara bazı özellikler ilave etmiştir. Ona göre Allah’ın dini üzere müride rehberlik edebilecek, muteber sayılabilecek ve intisap edilebilecek bir şeyhte bulunması gereken hassalar şunlardır:

- Sahih bir ilim
- Sarîh (apaçık, samimi) bir zevk<sup>87</sup>

<sup>84</sup> İskenderî, Ebu’l-Fazl Tâceddin Ahmed İbn Atâullah, *el-Hikem*, thk. Abdülmecid eş-Şernûbi el-Ezherî, Kahire 2013, s. 31.

<sup>85</sup> Zerrûk, *Uddetü’l-Müridi’s-Sâdık*, s. 91.

<sup>86</sup> Zerrûk, *Uddetü’l-Müridi’s-Sâdık*, s. 93-94.

<sup>87</sup> Bu ifade Şeyh Zerrûk’un müridi Muhammed b. Ali el-Harrûbî’nin (v. 963/1555) risaleye yazdığı şerhte şöyle açıklanmıştır: “Sarîh bir zevk: Söylediğini gerçekleştiren, işaret ettiği şeyi anlatan, ilmiyle yol gösteren, sözlerde ve fiillerde istikamet kazandıran, müridin zahirini süsleyen, zevkiyle hidayete erdiren, hallerde bâtunlara vâkıf olan, sâliklerin bâtunlarını sınavan, demektir.” (bkz.: Harrûbî, *en-*

- Yüce bir himmet
- Rız olunan bir hal
- Bâtına nüfuz eden bir basiret.<sup>88</sup>

"Terbiye edenlerden edep öğrenmeyen kimse kendisine tabi olanları da bozar."<sup>89</sup> ilkesinden hareketle şeyh: İlim, himmet, hal, edep ve tecrübe sahibi olmalıdır.<sup>90</sup> Dini bilmeyen, câhil, Müslümanlara hürmet etmeyen, mâlâyânî ile meşgul olan, her şeyde hevâya tabi olan, pervasızca kötü ahlaklı kimsenin şeyhliği geçerli değildir.<sup>91</sup>

Zikredilen vasıfları taşıyan bir şeyhe tabi olan müritlerin Zerrûkiyye tarikatında uyması gereken âdâb ise şöyledir:

- Zıddı bir durum vâki olsa da emre uymak,
- Ucunda ölüm bile olsa yasaklanmış şeylerden kaçınmak,
- Huzurunda, yokluğunda ve ölümünde her an şeyhe hürmet etmek,
- Hiçbir eksikliğe mahal vermeden, imkân nispetinde hakları ikame etmek,
- Şeyhiyle muvâfakat halinde olmadığında aklı, ilmi ve riyâseti azletmek.

Çünkü şeyhi bu konularda kendisine insafla ve güzel nasihatle yardım eder. İhvâna karşı güzel muamelede bulunur. Eğer mürit kendisini irşad edecek böyle bir şeyh bulamazsa ve bu beş şartın eksik olduğu bir şeyhi bulursa o zaman kâmil olduğu diğer maddelerde ona itimat etmelidir.<sup>92</sup>

---

*Nebzetü's-Şerife*, s. 98).

<sup>88</sup> Zerrûk, "Usûlü't-Tarîk (el-Humâsî)", s. 40.

<sup>89</sup> Ebû Medyen, Ünsü'l-Vâhid, vr. 58b; Zerrûk, "Risâle fi't-Tarîk ve's-Şeyh ve'l-Mürîd", s. 132.

<sup>90</sup> Zerrûk, "Risâle fi't-Tarîk ve's-Şeyh ve'l-Mürîd", s. 132.

<sup>91</sup> Zerrûk, "Usûlü't-Tarîk (el-Humâsî)", s. 41.

<sup>92</sup> Zerrûk, "Usûlü't-Tarîk (el-Humâsî)", s. 41-42.



### **Sonuç**

Ahmed Zerrûk Fas'ta dünyaya gelmiş, doğduktan hemen sonra anne ve babasını kaybettiği için hayatın zorluklarıyla tek başına mücadele etmiştir. Küçük yaşta geçimini kazanmak için kunduracılıkla meşgul olsa da ilim öğrenme arzusu sebebiyle Fas'ta başta Karaviyyîn olmak üzere pek çok medresede eğitim almıştır. Yaşadığı yerlerdeki medreselerle yetinmemiş, Cezayir, Tunus, Mısır, Mekke ve Libya'ya gitmiş döneminin ünlü âlimlerinden ilim tahsil etmiştir. İslam ilim dallarında ve bilhassa tasavvuf ilminde günümüze ulaşan kırk yedi eser kaleme almıştır. Sahih tasavvufun ilkelerini yerleştirmek adına *Kavâidü't-Tasavvuf* isimli eserini yazmış olan Ahmed Zerrûk, aynı zamanda tarikatının da esaslarını ortaya koymak için *Usûlü't-Tarîk* ismi altında altı risale kaleme almıştır.

Bu altı risâlede Ahmed Zerrûk, Zerrûkiyye tarikatine mensup olan bir müridin riayet etmesi gereken temel kaideleri üçlü/dörtlü/beşli maddeler halinde oldukça sistematik, sade bir üslupla ve özet bir biçimde ortaya koymuştur. Zerrûkiyye tarikatının esasları beş madde şeklinde şöyledir: Açık ve gizli her halde takvâya sarılmak, sözlerde ve amellerde sünnete uymak, halkın gelmesine ve yüz çevirmesine itibar etmemek, az olduğunda da çok olduğunda da Allah'tan râzı olmak, darlıkta da bollukta da Allah'a yönelmek. "Takvâya Sarılmak" ilkesi Zerrûkiyye'nin kolu olduğu Şâziliyye tarikatının da ana ilkelerinden biridir. Ancak bu ilke, Şeyh Zerrûk tarafından geliştirilmiş, "Açık ve gizli her halde" takvâdan ayrılmamak şeklinde ve daha detaylı olarak ifade edilmiştir.

Risalelerin yazılış amacı, Muhammedi sünnete dayalı Zerrûkiyye tarikatının üzerine bina edildiği ilkeleri belirlemek, şeyhin döneminde hızla artan bidatlere ve bâtil uygulamaların tarikatlara karışmasına karşı doğruların ve hakikatlerin savunulmasıdır. Bu anlamda Zerrûkiyye tarikatının esaslarının ilk elden, yani tarikatın bizzat kurucusu Ahmed Zerrûk tarafından ortaya konulması son derece önemlidir. Hatta bu risâleler, Ebu'l-Hasan eş-Şâzili'nin bu konuda eseri olmaması sebebiyle Şâziliyye tarikatının esasları-

nın tespiti açısından da büyük önem arz etmektedir.

Şeyh Zerrûk, tarîkatının ilkelerini ortaya koyarken önce Şâzili şeyhlerinin bu konudaki görüşlerine yer vermiş, daha sonra kendi görüşlerini ifade etmiştir. Özellikle tarîkatındaki insanî unsurları, müridin sorumlulukları ve şeyhin görevlerini belirlerken Şâzili şeyhlerinden çokça alıntılar yapmıştır. En çok atıf yaptığı şeyhler: Ebû Medyen, Abdüsselâm b. Meşîş, Ebu'l-Hasan eş-Şâzili ve İbn Atâullâh el-İskenderî'dir.

Zerrûkiyye tarîkatinde takvâ ve verâ mücâhededinde şeyh zorunlu değildir. Ancak seyr ü sülûk sürecinde, nefis terbiyesinde kâmil bir şeyhin rehberliği şarttır. Kamil olmanın ölçüsü; akıllı olmak, ahlâklı olmak ve dininin sıhhatidir. Allah'ın dini üzere müride rehberlik edebilecek, muteber bir şeyhte bulunması gereken hassalar: Sahih bir ilim, sarîh bir zevk, yüce bir himmet, razı olunan bir hal, bâtına nüfuz eden bir basirettir. Mürit böyle bir şeyhin önünde gassâlin elindeki meyyit gibi olmalıdır. Ancak Ahmed Zerrûk'un tasavvuf öğretisinde mutlak itaat sadece Kitap ve Sünnet üzere amel eden şeyhlere olur. Bu bağlamda mürit, ilim sahibi olmalı, tabi olacağı kimseyi ölçebilecek derecede Kur'an'ı ve Sünneti bilmelidir.

Özetle Zerrûkiyye tarîkati, Ehl-i Sünnet çerçevesinde, şerî esasları kendine ilke edinmiş, Hz. Peygamber'i sözde, fiilde, amelde, âdâpta, ahvâlde yegâne örnek kabul etmiş, mârifet ve tevhidle donanma hedefine matuf olarak mahlûkâttan yüz çevirmeyi, kalbi Allah'a hasretmeyi, her halde ve durumda Allah'tan râzı olmayı amaçlamış bir tarîkattir.

### **Kaynakça**

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Ankara 1951, c. I.

Baş, Derya, "Zerrûk", *DİA*, İstanbul 2013, c. XXXIV, s. 297-300.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut 2004, c. XI.

- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- Ebû Acîle, Mustafâ Abdürrahîm Muhammed *Zâviyetü'l-İmâm Ahmed Zerrûk bi-Mısrâta*, Mısrâta 2001, c. I.
- Ebû Medyen, Şuayb b. Hüseyin, *Ünsü'l-Vâhid ve Nüzhetü'l-Mürîd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, d. no: 2310.
- Güven, Mustafa Salim, “Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye”, Marmara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 1999.
- Harîrîzâde, Muhammed Kemâleddîn Efendi, *Tibyânu Vesâilî'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, d. no: 430-432, c. II.
- Harrûbî, Muhammed b. Ali, “En-Nebzetü's-Şerîfe fî'l-Kelâm an Usûli't-Tarik”, neş. Muhammed İdris Tayyib, *Usûlü't-Tarik*, Beyrut 2010.
- Huşeym, Ali Fehmi, *Ahmed Zerrûk ve'z-Zerrûkiyye: Dirâse Hayât ve Fikr ve Mezheb ve Tarîka*, Beyrut 2002.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed b. Hasenî, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye fî Şerhi'l-Mebâhisi'l-Asliyye*, thk. Abdurrahmân Hasan Mahmûd, Kâhire: Alemü'l-Fikr.
- İbn Asker, Muhammed el-Hasenî eş-Şefşâvenî, *Devhatü'n-Nâsir li-Mehâsin men Kâne bi'l-Magrib min Meşâyihî'l-Karni'l-Âşir*, thk. Muhammed Haccî, Rabat 1977.
- İbn Meryem*, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Büstân fî Zikri'l-Evliyâi ve'l-Ulemâi bi-Tilimsân*, Beyrut 2014.
- İbnü'l-Kâdi, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Miknâsî, *Cezvetü'l-İktibâs fî Zikri men Halle Mine'l-A'lâm Medîneti Fâs*, thk. Muhammed b. Azzûz, Beyrut 1435/2014.
- Kavas, Ahmet, “Libya (Kültür ve Medeniyet)”, *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVII.

- Kennûn, Abdullah, *Mevsûatü Meşâhiri Ricâli'l-Mağrib*, Beyrut 1994, c. III.
- Kettânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs, *Selvetü'l-Enfâs ve Mühâdesetü'l-Ekyâs bi-men Akbera mine'l-Ulemâi ve's-Sulehâi bi-Fâs*, thk. Abdullâh Kâmil Kettânî-Hamza b. Muhammed Tayyib Kettânî-Muhammed Hamza b. Ali Kettânî, y.y. 2004, Darü's-Sekâfe, c. III.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1999.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, thk. Abdülmecîd Hayâlî, Beyrut 2010, c. I.
- Makdiş, Mahmûd, *Nüzhetü'l-Anzâr fî Acâibi't-Tevârih ve'l-Ahbâr*, thk. Muhammed Mahfûz, Ali ez-Zuvârî, Beyrut 1988, c. II.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Beyrut trs., c. I.
- Selâvî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ li-Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, thk. Muhammed Osman, Beyrut 1436/2015, c. II.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1997 (trc. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul 1969, c. II).
- Tayyib, Muhammed İdrîs, *eş-Şeyh Ahmed Zerrûk*, Mısırata 2008.
- Tinbüktî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Ahmed Bâbâ, *Neylü'l-İbtihâc bi-Tadrîzi'd-Dîbâc*, thk. Hamâhullâh Vüldü's-Sâlim, Beyrut 1434/2013.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2012.
- Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul 2002.
- Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî, *Usûlü't-Tarîk*, thk. Muhammed İdrîs Tayyib, Beyrut 2010.

- *Kavâidü't-Tasavvuf*, thk. Mahmûd Beyrûti, Dimaşk 1424/2004 (*Tasavvufun Esasları*, trc. Muhammet Uysal, İstanbul 2011; *İslam Tasavvufunun Temel Esasları*, trc. Ali Pekcan, İbrahim Aydın, Mustafa Topçu, İstanbul 2015).
- *Îânetü'l-Müteveccihî'l-Miskîn ilâ Tarîki'l-Fethi ve't-Temkîn*, thk. M. Abdülkâdir Nassâr, Kahire 2014.
- *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdık min Esbâbi'l-Makti fî Beyâni't-Tarîk el-Kasd ve Zikru Havâdisi'l-Vakt*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrut 2007.
- *Fevâidü min Künnâş*, thk. Muhammed İdrîs Tayyib, Beyrut 2011.
- *Menâkıbu'l-Hadramî Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Ukbe*, thk. Muhammed Abdülkâdir Nassâr, Kahire: Dâretü'l-Karaz, 2008.
- *Miftâhu'l-Fedâil ve'n-Ni'am fi'l-Kelâm alâ Ba'zi mâ Yetealleku bi'l-Hikem (Şerhu's-Sâdisi Aşar)*, thk. Muhammed Tayyib, Beyrut 2015.



## **İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'an Meallerine İlişkin Algıları Üzerine Bir Araştırma**

Yrd. Doç. Dr. Fatih TİYEK\*

### **Özet**

Bu araştırmanın genel amacı, İHL meslek dersleri öğretmenlerinin Kur'an meallerine ilişkin görüş ve algılarını tespit etmektir. Araştırmanın örneklemini 2016-2017 eğitim öğretim yılında Kahramanmaraş Merkez ilçelerindeki İmam Hatip Liselerinde görev yapan 20 İHL Meslek Dersleri öğretmeni oluşturmaktadır. Araştırmada nitel veri toplama yöntemlerinden görüşme yöntemi kullanılmış ve veriler yarı yapılandırılmış görüşme formuna bire bir not tutularak toplanmıştır. Katılımcıların görüşleri genel olarak incelendiğinde öğretmenlerin meallerin gerekliliğine ve katkısına inandıkları, meal okudukları ve meal farklılıklarını ciddi boyutta görmedikleri görülmektedir. Bu genel kanaatin yanında bazı katılımcılar ise mealler arasında önemli farklılıklar bulunduğunu ve meal okumanın tek başına yeterli olmadığını belirtmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Meal, İHL Meslek Dersleri, Meal Okuma ve Öğretmen Görüşleri.

### **A Research On The Perceptions Of Teachers Of IHL Occupational Lessons About Qur'an Translations**

#### **Abstract**

The general aim of this research is to determine the views and perceptions of the teachers of the IHL vocational courses regarding the translation of Qur'an. Sample of the Research 20 IHL Occupational lessons in the Imam Hatip High School in the Kahramanmaraş Central district Provinces during the 2016-2017 acade-

---

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Öğretim Üyesi

mic year constitute a teacher. In the research, interview method was used from qualitative data collection methods and The data was collected in a semi-structured interview form. When the views of the participants are examined in general, It is seen that teachers believed in the necessity and contribution of translations of Qur'an and they read translations of Qur'an and they didn't accept differences of Qur'an translation as an important problem. Apart from this general view, some participants pointed out that there are significant differences of Qur'an translations and that reading alone is not enough for the translation of Qur'an.

**Keywords:** Qur'an, Translation of Qur'an, İHL Occupational Courses, Translation of Qur'an reading, teacher views

## **GİRİŞ**

İnsanlığın hidayeti için Arapça olarak indirilen Kur'an'ın mesajını anlamak ve bu anlama neticesinde onu hayata tatbik etmek için en başta Arapçayı bilmek gerekir. Mesaj ile aradaki dil engelinin kalkması için ilk yol budur. Ancak bütün insanlar için düşünüldüğünde böyle bir durum muhaldir. Kur'an'a muhatap olan ve onun mesajını almak isteyen herkesin Arapça öğrenmesi mümkün değildir. Bu imkânsızlık sebebiyle de Kur'an'ın Arapça dışındaki dillere çevirisi bir çözüm olarak sunulmuş ve tarihten günümüze kadar uygulanmaya gelmiştir.<sup>1</sup> Bu sayede, dil farklılığı sebebiyle kopma ihtimali olan Allah-insan iletişimi çeviriler aracılığıyla kısmen mümkün hale gelmiştir.<sup>2</sup> İletişimi sağlama fonksiyonu bakımından Kur'an'ın başka bir dile tercüme edilmesinin gerekliliği onu anlamının gerekliliği ile eşdeğerdir. Dinin ilkelerini hayata tatbik etmenin zarurîyeti dili Arapça olmayanlar için Kur'an'ın tercümesini de zarurî hale getirmiştir.<sup>3</sup> Tarihte olduğu gibi günümüzde de bu zarurîyet sebebiyle

---

<sup>1</sup> Ali Rıza Sağman, "Kur'an-Mahiyeti-Başka Dile Çevrilmesi", (Neşreden: Dücane Cündioğlu), *İslamiyat*, 1998, Cilt 1, Sayı 2, s.102.

<sup>2</sup> Zekerîya Pak, *Allah-İnsan İletişimi*, İlahiyât, Ankara 2005, s.197.

<sup>3</sup> Yusuf Işıcık, "Kur'an'ı Kerim'in Tercüme Edilmesi ve Ayetlerin Sıhhatli Anlaşılması Konusunda Bazı Mülâhazalar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*



tercümeler yapılmış ve misyonu gereği her daim kendisine muhatap bulmuştur.

Bu tercümelerden Türkçeye yapılanına meal adı verilmiştir. Kur'an'ın tam olarak başka bir dile aktarılmasının imkânsızlığı sebebiyle yapılan tercümenin "eksik ve hatalı olma ihtimalini"<sup>4</sup> de yansıtacak şekilde ona meal denmesi teamül haline gelmiştir. Dolayısıyla meal, meal sahibinin ayetlerden anlayıp Türkçe ifade kalıplarıyla aktarma faaliyetidir. Başka bir ifadeyle meal, "bir sözün üslup, mana ve mesaj gibi bütün özelliklerini, mümkün olabildiğince benzer bir şekilde başka bir dile aktarmak" olarak tanımlanan<sup>5</sup> tercümenin Kur'an ve Türkçe özelindeki uygulamasıdır.

Bu uygulama iki aşamada icra edilmektedir. Birinci aşama ayetlerin taşımış olduğu mesajı anlama, ikinci aşama ise, anlaşılan mesajı muhatabın anlayacağı şekilde ifadeye dökmedir.<sup>6</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere tercüme, basit bir dilsel aktivite değildir. Dolayısıyla bir tercüme faaliyetinde sadece kaynak ve hedef dili bilmek yeterli değildir. Çünkü tercümede bir dilden diğerine anlam aktarımı söz konusudur. Bu yüzden tam ve ideal anlamda bir tercümede anlamı tamamlayan kültür, dünya görüşü gibi unsurlar da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yönüyle tercüme sadece bir dilden diğerine aktarım değil bir kültürden diğer bir kültüre, hatta bir

---

*Dergisi*, Sayı 11, Konya 2001, s.48; Ayrıca bkz. Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yayıncılık İstanbul 1996, s.177-185

<sup>4</sup> Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s.45.

<sup>5</sup> Bu tanım için bkz. Süleyman Koçak, "Açık ve Anlaşılır Bir Kur'an Çevirisinin Temel İlkeleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, Cilt XII, Sayı 1, s.302.

<sup>6</sup> Bu iki aşamanın ayrıntısı için bkz. Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, s.48, 50; Zekeriya Pak, "Meâllerde Parantez Kullanımının Gereçekleri ve Anlam ve Dil Estetiği Açısından Yol Açtığı Problemler", *DİB Kur'an Meâlleri Sempozyumu, 24-26 Nisan 2003 İzmir*, DİB Yayınları, Ankara 2007, Cilt II, s.440; Beşir Gözübenli, "Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Meâller", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu 24-26 Nisan 2003 İzmir*, DİB Yayınları, Ankara 2007, Cilt I, s.81-82; Durmuş, s.18, 19, 123, 171; Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s.47.

dünya görüşünden diğerine aktarımdır.<sup>7</sup> Hatta düz bir aktarımdan ziyade bir yorumdur da denilebilir.<sup>8</sup> Kendine ait usulleri, ilkeleri ve meseleleri olan, bir bakıma dilsel analiz (tefsir), bir bakıma tevil ve bir bakıma da aktarımdır.<sup>9</sup> Dolayısıyla Kur'an ayetlerini derin bir tahlile tabi tutmadan ve bu ayetleri tefsir etmeden mealini yapmak mümkün değildir.<sup>10</sup>

Mealın bu nitelikleri taşıması ve meal yapabilmek için belli bir düzey gerektirmesi doğal olarak mealler üzerindeki insan faktörünü akla getirmektedir. Mealın anlamaya dayanması meal sahibinin anlamasına etki eden bütün faktörlerden etkilenmesi demektir. Zira anlayanın zihninde ve bilincinde var olan şeyler, kültür birikimi, bilgi dağarcığı, dünya görüşü, düşünce yapısı, değer yargıları; ilgi alanı, öncelikli gündemi, içinde bulunduğu çağ ve çağın dayatmaları, tarihsel ve toplumsal şartlar, deneyimleri, bireysel ve toplumsal yaşantısı<sup>11</sup> onun anlamasına bir şekilde etki etmektedir. Bu durum doğal olarak mealler arasındaki farklılıkları da kaçınılmaz kılmaktadır. Örneğin Yasin Sûresi لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ayetinin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mealinde "Andolsun, onların çoğu üzerine o söz (azap) hak olmuştur. Artık onlar iman etmezler"<sup>12</sup> şeklinde, Mustafa Öztürk'ün mealinde ise "Hâl böyleyken, kâfirlikte direnip imana gelmemelerinden dolayı Allah'ın azap sözü sözü/hükümü bu kavmin müşrik çoğunluğu için mukadder olmuştur"<sup>13</sup> şeklinde tercüme edilmesi bu durumun somut göstergesidir. Zira

<sup>7</sup> Özcan Başkan, "Dildeki Çeviri İşlemi", *Türk Dil Dergisi*, Cilt XXXVIII, Sayı 322, s.102-103

<sup>8</sup> Salih Akdemir, "Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslup Özelliği Üzerine", *İslamiyât*, Cilt V, Sayı 1, Ankara 2002, s.73.

<sup>9</sup> Ali Eroğlu, "Tercüme Problemleri ve Mealler", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB Yayınları, Ankara 2007, Cilt 1, s.73.

<sup>10</sup> Ahmet İnan, "Bir Meal Metodolojisi Oluşturmak İçin Öneriler", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB Yayınları, Ankara 2007, Cilt 1, s.194.

<sup>11</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s.310.

<sup>12</sup> Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali*, DİB Yayınları, Ankara 2011, s.439.

<sup>13</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013, s.603

iman etmemek mealin birinde sebep birinde sonuç olmuştur. Buradan da anlaşılacağı üzere bütün ayetlerde olmasa da bazı ayetlerin tercümesindeki bu farklılıklar mesajın sağlıklı aktarılması ya da aktarılmaması anlamına gelmektedir. Zira “okuyucu, mütercimın anlayabildikleri ve aktarabildikleriyle yetinmek zorunda kalmakta, yine onun izin verdiği ve imkân tanıdığı ölçüde asıl metnin anlam içeriğinden haberdar olabilmektedir.”<sup>14</sup>

Farklılığın muhatabı böyle bir sonuca maruz bırakması onun üzerine yoğunlaşmayı gerektirecek düzeydedir. Farkındalığın oluşması ve oluşan bu farkındalığın meal yazarları açısından bir kontrol mekanizmasına dönüşmesi çok önemlidir. Bunun ilk adımı ise önemine dikkat çektiğimiz meallerin okuyucular tarafından nasıl görüldüğünün tespiti. Bu doğrultuda okuyucular içerisinde gerek meslek gerekse branş itibarıyla diğer okuyuculara göre meallerle irtibatı daha çok olduğu düşünülen İHL Meslek Dersleri öğretmenleri seçilmiştir. Zira bu öğretmenler hem girmiş oldukları Arapça, Kur’an Okuma ve Tecvid, Tefsir, Fıkıh gibi derslerde sık sık meal kullanmakta hem de derslere hazırlık ve mesleki yeterlilik amacıyla meallere başvurmaktadırlar. Dolayısıyla bu öğretmenlerin meallere ilişkin görüş ve kanaatlerinin belirlenmesi durum tespiti ve mukayese açısından önemli veriler sağlayacaktır. Çalışmanın amacı hakkında verilen bilgiler de bu durumu destekleyecektir.

### **ARAŞTIRMANIN AMACI**

Araştırmanın genel amacı, İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin meallerin katkısına, okunmasına, okuma şekillerine ve meal farklılıklarına ilişkin algılarını tespit etmektir. Bu genel amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

- Meal Okumanın gerekli olduğunu düşünüyor musunuz?  
Meal okumanın insanlara sağlayacağı katkılar nelerdir?

---

<sup>14</sup> Pak, Allah-İnsan İletişimi, s.198.

- Öğrencilerinize meal okumalarını öneriyor musunuz? Öğrencilerinize meal seçerken ve okurken nelere dikkat etmelerini öneriyorsunuz?
- Mevcut/Bildiğiniz mealler nelerdir? Hangilerini okuma fırsatınız oldu?
- Okuduğunuz meali tercih sebebiniz nedir?
- Okuduğunuz meallerin birbirinden farkı var mıdır? Varsa farklı yönleri ile ilgili bilgi verir misiniz?
- Meali nasıl okuyorsunuz?
- Herhangi bir yerde karşılaştığınız ayet mealinin doğru yapıлып yapılmadığını kontrol etme ihtiyacı hissediyor musunuz?

### **YÖNTEM**

Bu bölümde araştırmanın modeli, çalışma grubu veri toplama aracı ve verilerin analizi hakkında bilgiler verilecektir.

### **Araştırmanın Modeli**

Sosyal gerçekliğin öznesi konumunda olan insanların herhangi bir konu hakkında sahip oldukları duygu, düşünce ve tutumlarını öğrenmek için çeşitli araştırma yöntemleri kullanılmaktadır.<sup>15</sup> Bizim araştırmamızda da bu yöntemlerden nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma gözlem, görüşme, doküman analizi gibi yöntemlerle verilerin toplandığı, algıların ve olayların doğal ortamında gerçekçi ve bütüncül olarak değerlendirildiği araştırmadır. Nitel çalışmalarda araştırmacı, gözlem, görüşme ve doküman incelemesinden hareketle sosyal olguları bağlı buldukları çevre içerisinde araştırmayı ve anlamayı ön planda tutar.<sup>16</sup> Bu kapsamda Kahramanmaraş ili Merkez ilçelerindeki İmam Hatip Liselerinde görev yapan İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin meallere ilişkin görüşleri alınmış ve değerlendirilmiştir. Ayrıca öğretmenlerin görüşle-

---

<sup>15</sup> Abbas Türnüklü, "Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, Sayı 24, Pegema yayıncılık, Ankara 2000, s.543-544.

<sup>16</sup> Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2011, s.39

rinden direkt alıntılara da yer verilmiştir.

### Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 2016-2017 Eğitim-Öğretim yılında Kahramanmaraş Merkez İlçelerinde Milli Eğitim Bakanlığına bağlı İmam Hatip Liselerinde görev yapan İHL Meslek Dersleri branşındaki 20 öğretmen oluşturmuştur. Görüşme yapılacak grubun belirlenmesinde zengin bilgiye sahip olduğu düşünülen durumların derinlemesine araştırılmasını mümkün kılan amaçlı örneklem<sup>17</sup> yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Zira olgu bilim araştırmalarında olguyu açıklayacak bireylerin dikkatli bir şekilde seçilmesi önem arz ettiğinden ölçüt örnekleme yöntemiyle önceden belirlenmiş bir dizi ölçütü karşılayan bütün durumların çalışılması temel anlayıştır.<sup>18</sup> Bu yüzden çalışma grubu seçilirken İHL Meslek Dersleri öğretmeni olmak, İmam Hatip Liselerinde çalışmak, fiilen derslere girmek ölçütleri dikkate alınmıştır.

Tablo 1: Çalışma Grubunun Demografik özellikleri

Değişkenler		n	%
Cinsiyet	Bay	7	35
	Bayan	13	65
Eğitim Düzeyi	Lisans	18	90
	Yüksek Li- sans	2	10
Yaş	20-25	0	0
	26-35	9	45
	36-45	6	30
	46-60	4	20
	61 ve üzeri	1	5

<sup>17</sup> Yıldırım ve Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, s.107.

<sup>18</sup> Yıldırım ve Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, s.112.

Kıdem	1-5 yıl	7	35
	6-10 yıl	6	30
	11-15 yıl	2	10
	16-20 yıl	1	5
	20 yıl ve üzeri	4	20

### **Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi**

Çalışmada bir konuyu/durumu/problemi doğal ortamında kavrayabilmek için yoğun şekilde veri toplamaya imkân veren nitel araştırma<sup>19</sup> yöntemlerinden görüşme kullanılmıştır. Çünkü görüşme bireylerin verilerini, görüşlerini, deneyimlerini ve duygularını ortaya çıkarma yönünden oldukça kullanışlıdır.<sup>20</sup> Dolayısıyla araştırmanın verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formu ile toplanmıştır. Formda, İmam Hatip Liseleğinde görev yapan İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin meallere ilişkin algularını tespit etmeye yönelik yedi soru bulunmaktadır. Araştırmada nitel araştırma desenlerinden olgu bilim deseni kullanılmıştır. Olgu bilim deseni farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmaktadır. Olgu bilim araştırmalarında yapılan içerik analizinde verilerin kavramsallaştırılması ve olguların ortaya çıkarılması hedeflenir. Sonuçlar betimsel bir anlatımla aktarılır ve doğrudan alıntılara yer verilir. Ortaya çıkan temalar ve kodlar çerçevesinde elde edilen bulgular açıklanır ve yorumlanır.<sup>21</sup> Bu doğrultuda araştırmada veri toplamak için taslak halinde hazırlanan sorulardan alan çalışmalarında yeterlilik sahibi KSÜ Eğitim Fakültesi öğretim üyelerinin gö-

<sup>19</sup> Aylin Buran, *Nitel Araştırmada Veri Toplama* (Ed.: Fatma Nevra Seggie ve Yasemin Bayyurt), Anı Yayıncılık, Ankara 2015, s.43.

<sup>20</sup> Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, s.127

<sup>21</sup> Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, s.72-75.

rüş ve önerileri de dikkate alınarak 7 açık uçlu sorudan oluşan görüşme formu hazırlanmıştır. Formda ayrıca katılımcıların demografik özelliklerini belirleyici kısa sorulara da yer verilmiştir. Soruların geçerlik ve güvenilirliğini ölçmek için alan uzmanı bir öğretim üyesi, bir öğretmen ve bir lisansüstü öğrenciye sorular yöneltilmiş ve onların geri bildirimleriyle sorulara son şekli verilmiştir.

Son şekli verilen sorular katılımcılara yöneltilerek onların meallere ilişkin algıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Veriler okul idaresi tarafından uygun görülen odalarda İHL Meslek Dersleri öğretmenleriyle baş başa görüşülerek toplanmıştır. Bu sırada ortam faktörlerinin görüşme sürecini etkilememesine dikkat edilmiştir. Yapılan her görüşme ortalama 5-9 dakika sürmüştür. Görüşme soruları sözel olarak sorulmuş ve sözel olarak verilen yanıtlar not edilmiştir. Katılımcıların görüşlerini ihtiva eden formlardaki bilgiler daha sonra bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Bilgisayara aktarılan yazılı verilerin çıktısı alınarak kâğıt üzerinde içerik analizi yapılmıştır. Veriler kodlanmış, bu kodlardan temalar oluşturulmuş, bu kod ve temalara ilişkin frekans değerleri belirlenerek hangi kodlar ve temalar üzerinde ne derece odaklanıldığı belirlenmiş ve bulgular oluşturulmuştur. Ayrıca bulgular kısmında öğretmen görüşlerinden dikkat çekici olanlar doğrudan alıntılanarak değerlendirmelerin sonuna eklenmiştir. Görüşme yapılan öğretmenler görüşme sırasını ifade eden sayıların başına “K” harfi konarak kodlanmıştır.

### **BULGULAR**

Bu bölümde araştırmanın alt problemlerine ilişkin elde edilen bulgular ve bu bulgular doğrultusunda oluşturulmuş tabloların analizleri yer almaktadır.

**Araştırmanın birinci sorusu çerçevesinde İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Meal Okumanın gerekliliği ve sağlayacağı katkılara ilişkin görüşlerini ihtiva eden bulgular Tablo 2’de verilmiştir.**

Tablo 2.Meal Okumanın gerekliliği ve insana sağlayacağı kat-

kılarına Yönelik Öğretmen Görüşleri

TE MA	ALT TEMA	KODLAR	ÖĞRETMENLER	F
Meallerin Katkılarına İlişkin Görüşler	Meallerin Katkısının Olduğunu Düşünenler	Anlamayı Sağlama	K2, K3, K4, K6, K8, K9, K12, K15, K16, K17	10
		Rehberlik Etme	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K8, K10, K15, K19	10
		Yapması Gerekeni Öğretme	K1, K11, K14	3
		Bilinçlendirme	K7, K9, K17, K20	4
		Kendini ve Allah'ı Tanıtma	K13	1
		Bilgilendirme	K2, K6, K14, K16, K19	5
	Meallerin Katkısının Olmadığını Düşünenler	Yetersizlik	K18	1
		İtikadı Bozma	K18	1

Tablo 2 incelendiğinde İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin Kur'an Meallerinin katkısına ilişkin görüşleri meallerin katkısının olduğunu düşünenler ve olmadığını düşünenler olmak üzere iki alt temada toplandığı görülmektedir. Meallerin insana sağlayacağı katkıların sıklık sırasına göre anlamayı sağlama ( $f:10$ ), rehberlik etme ( $f:10$ ), bilgilendirme ( $f:5$ ), bilinçlendirme ( $f:4$ ), yapması gerekeni öğretme ( $f:3$ ), Kendini ve Allah'ı tanıtma ( $f:1$ ) olduğu belirtilmiştir. Me-



allerin katkısının olmadığını düşünenler alt teması meallerin yetersizliğini (f:1) ve itikadı bozduğunu (f:1) ifade etmişlerdir. Buna göre İHL Meslek dersleri öğretmenlerinin tamamına yakını (19/20) meal-lerin gerekliliğini ve katkısının olduğunu düşünmektedir. Bu soruya verilen cevaplardan doğrudan alıntı yapılan aşağıdaki görüşler de bu sonuca işaret etmektedir.

**K2)** *Evet meal okumanın gerekli olduğunu düşünüyorum. Ana kaynağımız kitabı anlamayı sağlar. Dini daha iyi yaşamaya yardımcı olur. İbadet, ahlak gibi konularda bilgi verir. K8)* *Meal okuma gereklidir. Kur'an'ın geniş dünyasına girmeyi sağlar. Meal okumakla Kur'an'ın ne demek istediğini daha iyi anlarız. Meal okuma Kur'an ile amel etmede ilk adımdır. K9)* *Evet gereklidir. Meal okuma Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasını sağlar. Allah'ın emir ve yasaklarını anlamaya, kendini tanımasına, hem bu dünyasını hem de ahiretini anlamlandırmasına katkı sağlar. Çevresinden duyduğu bilgiler ile Kur'an'dan edindiği bilgiler arasında mukayese imkânı sağlanır. K16)* *Evet gereklidir. Meal okuma Kur'an'ı anlamaya başlamanın ilk adımdır. Kur'an'da nelerden bahsedildiğini, onun hangi konuları ihtiva ettiğini öğretir. İnsan, âlem, geçmiş peygamber ve kavimler, emirler ve yasaklardan haberdar eder. K18)* *Evet gereklidir ancak tek başına meal okumanın katkı sağlayacağını düşünmüyorum. Mealcilerin<sup>22</sup> insanların itikadını bozduğunu düşünüyorum.*

**Araştırmanın ikinci sorusuyla elde edilen İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin öğrencilerine meal seçme ve meal okuma tavsiyelerine ilişkin görüşlerini ihtiva eden bulgular Tablo 3'de verilmiştir.**

Tablo 3. Öğrencilerin meal seçerken ve meal okurken nelere dikkat etmeleri gerektiği ile ilgili Öğretmen Görüşleri

<sup>22</sup> Katılımcı sadece meal endeksli Kur'an irtibatını savunan grubu kastetmektedir.

TE- MA	ALT TE- MA	KODLAR	ÖĞRETMENLER	F	
Meal Seçme Tavsiyeleri	Şekil	Açıklamalı olan	K3, K4	2	
		Kendi Görüşünü Katmayan	K10, K17	2	
	Dil	Dili Açık ve Anlaşılır	K3, K5, K8, K10, K20	5	
		Seviyelerine Uygun	K8, K20	2	
		Sade olan	K7, K8	2	
	Güvenlik	Kurum Meali	K1, K2, K4, K12, K16	5	
		Yanlış Bilgi Olmayan	K7, K10, K14	3	
		Sağlam Rivayetlere Dayananı	K9	1	
	Meal Okuma Tavsiyeleri	Okuma Şekli	Seçici Davranma	K15, K16	2
			Kıyaslama Yapma	K9	1
Dipnot ve Açıklamaları Okuma			K2, K3	2	
Ödev olarak verme			K6, K11	2	
Muhtemel Problemlere Çözüm Önerisi		Tefsire Bakma	K11, K12, K16	3	
		Ayrıntısını Araştırma	K13, K18	2	
		Üzerinde Düşünme	K13, K17	2	

Tablo 3 incelendiğinde İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin öğrencilerine meal seçerken dikkate almaları gereken tavsiyeler şekil, dil ve güvenlik alt temaları altında toplandığı görülmektedir. Öğretmenler öğrencilerine şekil açısından açıklamalı olan (f:2) ve

kendi görüşünü katmayan (f:2) mealleri; dil açısından sıklık sırasına göre dili açık/anlaşılır (f:5), seviyelerine uygun (f:2) ve sade olan (f:2) mealleri; güvenlik açısından ise sıklık sırasına göre kurum mealini (f:5), yanlış bilgi olmayan (f:3) ve sağlam rivayetlere dayanan (f:1) mealleri tercih etmelerini önerdikleri görülmektedir.

Meal seçimindeki bu tavsiyelerin yanında meal okumada da öğretmenlerin öğrencilerine tavsiyeleri olmaktadır. Öğretmenlerin bu tavsiyeleri okuma şekli ve okuma sırasında karşılaşılabilecekleri muhtemel sorunlara çözüm ile ilgili olduğu görülmektedir. Buna göre öğretmenler meal okumada seçici davranmayı (f:2), dipnot ve açıklamaları da okumayı (f:2) ve kıyaslama yapmayı (f:1) tavsiye etmişlerdir. Bazı öğretmenler ise meal okumayı ödev olarak vermişlerdir. (f:2) Öğrencilerin meal okurken karşılaşılabilecekleri sorunların çözümüne ilişkin ise sıklık sırasına göre tefsire bakmayı (f:3), ayrıştırmasını araştırmayı (f:2) ve üzerinde düşünmeyi (f:2) önerdikleri görülmektedir.

Bu tavsiyelere işaret edici mahiyetteki öğretmenlerden yapılan alıntılar ise aşağıda sunulmuştur.

**K4)** *Evet öneriyorum. Diyanet, Diyanet vakfı gibi daha anlaşılır olanları, aralarda açıklamalar olanları, kapalı ifadeler az olanları tercih etmelerini ve okumalarını öneriyorum. **K8)** *Evet öneriyorum. Önerdiğim meallerde dilinin daha anlaşılır, daha sade olmasını tercih ediyorum. Kur'an'a yaklaşımları için öğrencilerin anlayabileceği bir üslup olmasına dikkat ediyorum. **K12)** *Muhakkak öneriyorum. Mealini okuyup anlamakta zorlandıkları ayette tefsire bakmalarını ve güvenilir meal okumalarını öneriyorum. **K15)** *Evet öneriyorum. Seçici olmalarını, işin ehline sormalarını ve tavsiye üzere meal okumalarını öneriyorum. Aksi takdirde rastgele bir meal okunduğunda öğrencinin kafasındaki soruların azalacağı yerde çoğalacağını söylüyorum. **K16)** *Tabi ki öneriyorum. Anlamadıkları yerde tefsire bakmalarını, seçici olmalarını, her önlerine gelen meal okumalarını söylüyorum. Diyanet, Elmalılı, Hayrat Neşriyat gi-*****

*bi güvenliği teyit edilmiş, hüsnü kabul görmüş mealleri öneriyorum.*

**Araştırmanın üçüncü sorusuyla elde edilen İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin mealleri bilme ve okuma durumuna ilişkin bulgular Tablo 4’de verilmiştir.**

Tablo 4. İHL Meslek dersleri öğretmenlerinin mealleri bilme ve okuma durumu

TE MA	KODLAR	ÖĞRETMENLER	F
Meallerin Bilinirlik Durumu	Diyanet Meali	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K11, K12, K13, K14, K15, K16, K18, K19, K20	15
	Diyanet Vakfı Meali	K4, K6, K8, K9, K10, K14, K15, K16, K17, K20	10
	Elmalılı Hamdi Yazır Meali	K3, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K14, K15, K16, K17, K18, K19, K20	17
	Suat Yıldırım Meali	K3, K4, K6, K10, K11, K13, K15	7
	Süleyman Ateş Meali	K2, K4, K6, K10, K13, K16, K19, K20	8
	Mustafa İslamoğlu M.	K1, K2, K4, K7, K10, K13, K15, K16	8
	Hasan Tahsin Feyizli	K1, K2, K4, K13, K14, K15	6
	Muhammed Esed M.	K1, K2, K4, K5, K11, K15, K17	7
	Hasan Basri Çantay Meali	K1, K11, K12, K13, K15, K16, K17, K18	8
	Ömer Nasuhi Bilmen Meali	K9, K10, K11, K14, K17	5
	Ali Bulaç Meali	K1, K2, K13	3
	Mustafa Öztürk Meali	K2, K5, K15, K16	4

	Yaşar Nuri Öztürk M.	K10, K15, K16	3
	Ali Fikri Yavuz Meali	K18, K19, K20	3
	AhmedDavudoğlu Meali	K7, K8, K20	3
	Hayrat Neşriyat	K15, K16	2
<b>Meallerin Okunma Durumu</b>	Diyanet Meali	K1, K2, K3, K5, K6, K11, K12, K13, K14, K15, K16, K18, K19, K20	14
	Diyanet Vakfı Meali	K4, K8, K9, K10, K16, K17,	6
	Elmalılı Hamdi Yazır Meali	K3, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K14, K17, K18	12
	Suat Yıldırım Meali	K3, K6, K10, K12, K15,	5
	Süleyman Ateş Meali	K2, K6, K20	3
	Mustafa İslamoğlu Meali	K4, K15,	2
	Hasan Tahsin Feyizli	K1, K2, K4, K13, K15,	5
	Muhammed Esed Meali	K1, K2, K5, K11, K15, K17,	6
	Hasan Basri Çantay Meali	K1, K13, K16, K17, K18,	5
	Ömer Nasuhi Bilmen Meali	K9, K17,	2
	Ali Bulaç Meali	---	-
	Mustafa Öztürk Meali	K2, K5, K15,	3
	Yaşar Nuri Öztürk Meali	---	-
	Ali Fikri Yavuz Meali	K18, K19	2
	AhmedDavudoğlu Meali	K8,	1
Hayrat Neşriyat	K15	1	

Tablo 4 incelendiğinde İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin mealleri bilme ve okuma durumu açıkça görülecektir. Meallerin bilinirlik teması altında sıklık sırasına göre katılımcılar Elmalılı Ham-

di Yazır (f:17), Diyanet (f:15), Diyanet Vakfı (f:10), Süleyman Ateş (f:8), Hasan Basri Çantay (f:8), Mustafa İslamoğlu (f:8), Muhammed Esed (f:7), Suat Yıldırım (f:7), Hasan Tahsin Feyizli (f:6), Ömer Nasuhi Bilmen (f:5), Mustafa Öztürk (f:4), Ali Bulaç (f:3), Ali Fikri Yavuz (f:3), Ahmed Davudoğlu (f:3), Yaşar Nuri Öztürk (f:3) ve Hayrat Neşriyat (f:2)'in meallerini ifade etmişlerdir.

Meallerin okunma teması altında ise katılımcılar sıklık sırasına göre Diyanet (f:14), Elmalılı Hamdi Yazır (f:12), Diyanet Vakfı (f:6), Muhammed Esed (f:6), Suat Yıldırım (f:5), Hasan Basri Çantay (f:5), Hasan Tahsin Feyizli (f:5), Süleyman Ateş (f:3), Mustafa Öztürk (f:3), Mustafa İslamoğlu (f:2), Ömer Nasuhi Bilmen (f:2), Ali Fikri Yavuz (f:2), Ahmed Davudoğlu (f:1) ve Hayrat Neşriyat (f:1) meallerini tercih etmişlerdir. Yaşar Nuri Öztürk ve Ali Bulaç ise bilinirlik listesinde yer almasına karşın okunma listesinde yer almamıştır.

Katılımcıların bildikleri mealler ile okudukları mealleri gösteren bu iki liste incelendiğinde gerek bilinirlik listesinde gerekse okunma listesinde sayısı 200'ün üzerinde olan mealler<sup>23</sup> içerisinde ağırlığı kurum mealleri ve Elmalı Hamdi Yazır'ın oluşturduğu görülmektedir. Bu da katılımcıların meal tercihinde içerik olarak olmasa da isim olarak tanınırlık ve bilinirliğin etkili olduğunu göstermektedir.

Bu tavsiyelere işaret edici mahiyetteki öğretmenlerden yapılan alıntılar ise aşağıda sunulmuştur.

**K1)** *Bildiğim mealler Muhammed Esed, Mustafa İslamoğlu, Taberi Meal Tefsiri, Feyzu'l-Furkan, Ali Bulaç, Diyanet ve Hasan Basri Çantay. Diyanet Meali ile Feyzu'l-Furkan'ı tamamen, Hasan Basri Çantay ve Muhammed Esed'in çoğunluğunu okudum. K11) Bildiklerim, Ömer Nasuhi Bilmen, Hasan Basri Çantay, Muhammed Esed, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Diyanet ve Suat Yıldırım. Bunlardan Elmalılı Muham-*

<sup>23</sup> Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015 s.13-75.

med Hamdi Yazır, Diyanet'i tamamen ve Muhammed Esed'i ise biraz okudum. **K15)** Diyanet, Diyanet Vakfı, Hasan Basri Çantay, Hasan Tahsin Feyizli, Muhammed Esed, Mustafa Öztürk, Mustafa İslamoğlu, Hayrat Neşriyat, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Suat Yıldırım, Yaşar Nuri Öztürk, Abdullah Parlıyan, Ahmet Tekin, vahap Öztürk ve Süleyman. Bu meallerden Mustafa Öztürk, Mustafa İslamoğlu, Feyzu'l-Furkan (Hasan Tahsin Feyizli), Diyanet, Muhammed Esed ve Suat Yıldırımı baştan sona okudum. Diğerlerine ise konu araştırırken baktım.

**Araştırmanın dördüncü sorusuyla elde edilen İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin meal tercih sebeplerine ilişkin bulgular Tablo 5'de verilmiştir.**

Tablo 5. İHL Meslek dersleri öğretmenlerinin mealleri tercih sebeplerine ilişkin görüşleri

TE-MA	KODLAR	ÖĞRETMENLER	F
Meal Tercih Sebebi	Güvenilir olma	K1, K9, K11, K12, K14, K16, K20	7
	Dipnotlu ve açıklamalı olma	K1, K4, K13, K15	4
	Uygun Türkçeye/çeviriye sahip	K2, K4, K6, K11, K15, K16	6
	Herhangi bir gruba dâhil olma	K2	1
	Yorum katmama	K1, K3	2
	Açık/Anlaşılır olma	K4, K5, K6, K7, K12, K16	6
	Dilinin sadeliği	K7, K8, K17	3
	Hoca tavsiyesi	K8, K10, K11	3
	Kolay Erişim/Sahip olma	K10, K14, K18, K19	4
	Tercüme gerekelendirme	K15	1
	Diğerlerinden farklı olma	K20	1

Tablo 5 incelendiğinde İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin mealleri tercih sebebine ilişkin görüşleri 11 maddede toplandığı görülmektedir. Sıklık sırasına göre bu görüşler şunlardır; Güvenilir olma (f:7), uygun Türkçe/çeviriye sahip olma (f:6), açık/anlaşılır olma (f:6), dipnotlu ve açıklamalı olma (f:4), kolay erişim/sahip olma (f:4), dilinin sadeliği (f:3), hoca tavsiyesi (f:3), yorum katmama (f:2), herhangi bir gruba dahil olmama (f:1), tercüme gerektirmeme (f:1) ve diğerlerinden farklı olma (f:1). Bu görüşlere göre öğretmenlerin okudukları meal tercih sebebi birbirinden farklılık arz etmektedir. Çoğunluğun bizzat kendileri tarafından mealde bazı kriterleri aradığı anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin okudukları meallerde bu kriterleri araması genel olarak seçici davrandıklarını göstermektedir. Bazıları tarafından belirtilen hoca tavsiyesi ve ellerinde olma/kolay erişim gibi gerekçeler ise bu hususta seçici davranılmadığına işaret eden sebeplerdir. Diğerlerine göre bunların azınlıkta kalması meal seçmede öğretmenlerin belli seviyede duyarlı ve bilinçli olduğunu göstermektedir. Doğrudan alıntı yapılan öğretmen görüşleri de bu duruma işaret etmektedir.

**K1)** *Diyanet mealini güvenilir olması, kendi yorumunu katmaması ve ayetleri olduğu gibi aktarması sebebiyle Feyzu'l Furkan'ı ise dipnot ve açıklamalarıyla ayeti daha anlaşılır kılmaması sebebiyle tercih ediyorum. K14)* *Okuduğum meali tercih sebebim kütüphanemde o mealin bulunması, meal sahibinin ilmine güvendiğim şahsiyetler olması ve bildiğim kaynak olması sebebiyle tercih ediyorum. K15)* *Tercih sebeplerim kelime tercihinin isabetli olması, kullanılır/akıcı bir Türkçeye sahip olması, tercümesi zor ayetlerde isabet etmesi, yapılan tercüme ana kaynaklarla gerekçelendirmesi ve yeterli izahatlarda bulunmasıdır. K16)* *Diyanet ve Diyanet Vakfı'nın mealinde olduğu gibi güvenilir olması, anlaşılır olması ve cümlelerinin isabetli olmasıdır. K19)* *Kolay ulaşılabilir olanı, fiyatı makul olanı ve mevcut, piyasada yaygın olarak bulunanı tercih ediyorum.*

**Araştırmanın beşinci sorusuyla elde edilen İHL Meslek**



**Dersleri Öğretmenlerinin meal farklılıklarına ilişkin görüşlerini yansıtan bulgular Tablo 6’da verilmiştir.**

Tablo 6. İHL Meslek dersleri öğretmenlerinin meallerdeki farklılıkların boyutuyla ilgili görüşleri

TEMA	KODLAR	ÖĞRETMENLER	F
Farklılığın Ciddi Olduğunu Düşünenler	Arapça Lafziyla Aktarma	K4	1
	Çelişkili Bilgiler taşıma	K7, K15	2
	Anlamı Tam Verememe	K10	1
	Motamot Çeviri	K10, K15	2
	Yorum Katma	K15, K20	2
	İdeolojiyi Yansıtma	K19	1
Farklılığın Yüzeysel Olduğunu Düşünenler	Dipnot Verme	K1	1
	Kelime Tercihi	K1, K2	2
	Ayrıntılı/Öz Çeviri	K3, K5, K8, K9, K14	5
	Parantez Kullanımı	K4, K6, K15	3
	Türkçeyi Kullanma	K4, K11, K12, K14, K15	5
	Farklı Referans Gösterme	K6	1
	Kaba ve Yakışsız İfade	K16	1
Farklılığın Olmadığını Düşünenler	Aynı Anlamı Farklı İfade	K13, K20	2
	Arapça Seviye Farkı	K17	1
	Farklılığı Farkedecek Yetersizlik	K18	1

Tablo 6 incelendiğinde İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin meallerdeki farklılıkların boyutuna ilişkin görüşlerinin farklılığın ciddi olduğunu düşünenler, farklılığın yüzeysel olduğunu düşünenler ve farklılığın olmadığını düşünenler olmak üzere üç tema altında toplandığı görülmektedir. Farklılığın ciddi olduğunu düşünenler

farklılıklarla ilgili motamot çeviri (f:2), yorum katma (f:2), çelişkili bilgiler taşıma (f:2), Arapça lafzıyla aktarma (f:1), anlamı tam verememe (f:1) ve ideolojiyi yansıtmama (f:1) görüşlerini bildirmişlerdir. Farklılığın yüzeysel olduğunu düşünenler ise yüzeysel farklılıkların ayrıntılı/öz çeviri (f:5), Türkçeyi kullanma (f:5), parantez kullanımı (f:3), kelime tercihi (f:2), dipnot verme (f:1), farklı referans gösterme (f:1) ve kaba ve yakışsız ifade kullanma (f:1) olduğunu belirtmişlerdir. Farklılığın olmadığını düşünenler ise farklılık olarak görülenlerin aslında farklılık olmadığını aynı anlamın farklı ifade şekli (f:2) ve Arapça seviye farkı (f:1) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu tema altında katılımcılardan biri ise mealler arasındaki farklılığı fark edecek kadar yeterliliğe sahip olmadığını belirtmiştir.

Katılımcıların bu görüşleri incelendiğinde farklılığın boyutu hususunda bir konsensüs sağlanamadığı görülmektedir. Örneğin mealde Türkçeyi kullanma becerisi, ayrıntılı/öz çeviri ciddi farklılıklar olmasına rağmen katılımcılar tarafından yüzeysel farklılıklar arasında kabul edilmiştir. Aynı şekilde parantez kullanımı bazı katılımcılarda ciddi farklılık sebebi bazılarında ise yüzeysel farklılık sebebi olarak kabul edilmektedir. Öte yandan mealler arasında çok önemli farklılıklar olmasına<sup>24</sup> karşın katılımcıların görüşlerinin dağılımından bu durumdan çok da haberdar olmadıkları görülmektedir.

Bu konudaki öğretmen görüşlerinden yapılan alıntılar aşağıda sunulmuştur.

**K4)** *Var. Parantez kullanımı, cümlelerin anlaşılabilirlik derecesi, Türkçeyi etkili kullanma, ayetler arası kopukluk, kelimeleri tercüme etmeden Arapçasıyla aktarma bakımından*

---

<sup>24</sup> Meal farklılıkları ile ilgili bkz. Gıyasettin Arslan, "Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, Sayı 8, s.27-44; Pak, "Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ...." s. 439-456; Zülfikar Durmuş, "Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, Cilt X, Sayı 1, s. 12-34; Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s.259-393.

farklılıklar var. Ancak bunlar ciddi anlam farkı derecesinde değil. **K11)** Fark var ama bu farklılık ciddi anlam farkı değildir. Bazı mealler daha açık ve anlaşılır tercüme yaparken bazıları anlamı daha öz ifade ediyorlar. **K14)** Var. Üslup farkı var. Yapılan tercümelemler birbirine benzer olmakla birlikte güncel ifade kullanımı, açıklayıcı ve özet ifade kullanımı bakımından aralarında farklılıklar görülmektedir. **K15)** Çok fark var. Bazı ayetlerin tercümesinde zıtlık olabiliyor. Zaman zaman ciddi anlam farklılıkları görülmektedir. Ayrıntısı araştırılması gereken durumlar olabilmektedir. Literal tercüme ile tefsiri tercüme kullanım farkı vardır. Yorum katma, parantez kullanımı, güncel dil kullanmama farkları görülmektedir. **K18)** Hangi mealin doğru mu yanlış mı olduğunu ayırt edecek yeterlilikte değilim. Bunun için bir kurul olması gerekir.

**Araştırmanın altıncı sorusuyla elde edilen İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin meal okuma şekilleri ile ilgili bulgular Tablo 7’de verilmiştir.**

Tablo 7. İHL Meslek dersleri öğretmenlerinin meal okuma şekillerine ilişkin görüşleri

TE MA	KODLAR	ÖĞRETMENLER	F
Meal Okuma Şekli	Baştan Sona Bitirme	K1, K2, K3, K5, K8, K9, K11, K15, K20	9
	Arapça Türkçe Karşılaştırmalı	K2, K9, K11, K13, K14, K16, K17, K18	8
	Tefsirle Destekli	K1, K6, K14, K16, K18	5
	Kur’an Okuduktan Sonra Meale Bakma	K3, K4, K5, K12	4

Meali Yapıp teyid ve Kontrol Amaçlı	K8, K9, K20	3
Farklı Mealleri Karşılaştırma	K5, K10, K20	3
Kelime Anlamlı Okuma	K4, K6, K18, K19	4
Araştırma Amaçlı Okuma	K1, K14, K15, K19	4
Not Tutarak Okuma	K11	1

Tablo 7 incelendiğinde İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin meal okuma şekilleri ile ilgili sıklık sırasına göre şu görüşleri ifade ettikleri görülmektedir; baştan sona bitirme (f:9), Arapça – Türkçe karşılaştırmalı okuma (f:8), tefsirle destekli okuma (f:5), Kur'an okuduktan sonra mealini okuma (f:5), kelime anlamlı okuma (f:4), araştırma amaçlı okuma (f:4), meali kendisinin yapıp teyid ve kontrol amaçlı okuma (f:3), farklı mealleri karşılaştırarak okuma (f:3) ve not tutarak okuma. Bu okuma şekilleri incelendiğinde İHL Meslek dersleri öğretmenlerinin genellikle mealleri mesleki yeterliliklerine katkı sağlaması için okuduğu anlaşılmaktadır. Zira görüşler arasında bulunan karşılaştırma yapma, tefsirle destekleme, kelime kelime okuma, araştırma yapma ve not tutma şekilleri bu duruma işaret etmektedir.

Bu hususta öğretmenlerin görüşlerinden bazıları ise şunlardır;

**K1)** *Baştan sona okudum. Bazı sureleri karşılaştırmalı okuyorum. Nüzul sırasına göre okuyorum. Anlamazsam tefsirine bakıyorum. Bazen de bir konuyu araştırma amaçlı okuyorum.* **K5)** *Kur'an okurken mealini de okuyorum. Sadece meali baştan sona da okudum. Muhammed Esed ve Mustafa Öztürk'ü karşılaştırarak okudum.* **K11)** *Baştan sona okudum. Arapça lafzıyla karşılaştırmalı okuyorum. Okuduğum surelerle ilgili genel olarak nelerden bahsediliyor diye notlar çıkarıyorum.* **K15)** *Yılda bir defa bir meal bitiriyorum. Çoğu zaman da konu konu, sure sure okuyorum.* **K20)** *Önce kelime kelime*

*okuyup anlamını çıkarmaya çalışıyorum çıkaramazsam mealine bakıyorum. Dikkat çekici bir aykırılık görürsem diğer mealere bakıyorum. Baştan sona da okudum.*

**Araştırmanın yedinci ve son sorusuyla elde edilen İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin karşılaştıkları ayet meallerini kontrol etme ihtiyaç hissetme durumuna ilişkin bulgular Tablo 8’de verilmiştir.**

Tablo 8. İHL Meslek dersleri öğretmenlerinin meal okuma şekillerine ilişkin görüşleri

TE-MA	ALT TE-MA	KODLAR	ÖĞRET-MENLER	F
Okunan veya Duyulan Meali Kontrol Etmeye İhtiyaç Duyma Durumu	Devamlı Kontrol İhtiyacı Duyanlar	Meal Farklılıkları Sebebiyle	K15	1
	Zaman Zaman Kontrol İhtiyacı Duyanlar	Farklı Tercüme Edilebilir mi Merakı	K6, K8	2
		Dikkat Çekici Olursa	K5, K12, K16, K20	4
		Teyid ve Doğrulama Maksudlu	K1, K3, K7, K13, K17, K18	6
		Kaynak ve Yazar Şüpheli Olursa	K13, K14, K16	3
		Anlamama Durumu	K4, K6, K9	3
	Kontrol İhtiyacı Duymayanlar	Güvenilir Kabul Etme	K1	1
		Bilememe	K5	1
		Gerek Görmeme	K2, K11	2

Tablo 8 incelendiğinde İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin herhangi bir yerde okudukları veya duydukları meallerin doğru ya-

pılıp yapılmadığını kontrol etme ihtiyacı duyma durumlarına ilişkin görüşlerinin ihtiyaç duyanlar, zaman zaman ihtiyaç duyanlar ve ihtiyaç duymayanlar olmak üzere üç alt tema altında toplandığı görülmektedir. Kontrol ihtiyacı duyanlar bu durumu meal farklılıklarına (f:1) dayandırmaktadır. Zaman zaman ihtiyaç duyanlar ise gerekçe olarak teyid ve doğrulamayı (f:6), dikkat çekici gelmesini (f:4), şüpheli kaynak ve yazar olmasını (f:3), anlamama durumunu (f:3) ve farklı tercüme edilebilir mi merakını (f:2) ileri sürmektedirler. Kontrol ihtiyacı duymayanlar ise güvenilir kabul etme (f:1), bileme (f:1) ve buna gerek görmemeyi (f:2) ifade etmişlerdir. Bu görüşlerden katılımcılardan sadece birinin meal farklılıklarının bilinciyle her zaman kontrol edilmesinin gerekliliğine inandığı; çoğunluğun ise ya hiç ihtiyaç duymadıkları ya da bazen duysalar da bunun meal farklılıklarıyla alakalı olmadığı görülmektedir.

Bu tavsiyelere işaret edici mahiyetteki öğretmenlerden yapılan alıntılar ise aşağıda sunulmuştur.

**K1)** *Şüpheli duyduğum oluyor ama kontrol etmiyorum. Kontrol etme ihtiyacı hangi amaçla okuduğuma göre değişiyor.*  
**K6)** *Net ve anlaşılır olmayan tercümeleri kontrol etme ihtiyacı hissederim. Bazen de aynı ayetin diğer bir mealde nasıl geçtiğini merak ettiğimden bakarım.* **K8)** *Tabi ki, Merak ediyorum. Ez azından daha farklı nasıl ifade edilmiş diye merak edip diğer mealleri de karıştırırım.* **K13)** *Bazen kontrol etme ihtiyacı duyarım. Nasıl bu manayı verdiler diye merak ediyorum. Açık kelimenin anlamına, âlimlerin görüşlerine ve yorumlara (tefsirlere) bakıyorum.* **K16)** *İhtiyaç duyarım. Zaman zaman özellikle şüpheli duyduğum kişi ve kaynaklar olursa kontrol ederim. Ayrıca farkıyla dikkat çeken tercüme olursa başka meale bakarım.*

## **SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER**

Katılımcıların tamamı meal okumanın gerekliliğine inanmak-

tadır. Biri dışında bütün katılımcılar meallerin insana sağlayacağı katkılar olduğunu düşünmektedir. Farklı kodlar altında toplansa da katılımcıların belirttiği anlamayı sağlama, rehberlik etme, yapması gerekeni öğretme, bilinçlendirme ve bilgilendirme gibi katkılar Kur'an'ın hidayet rehberi olma misyonu ile aynı doğrultuda katkılar olduğu görülmektedir. Katılımcıların meallerin katkısına dair düşünceleri öğrencilerine yaptıkları tavsiyelerinde de hissedilmektedir. Bütün katılımcıların gerek meal seçerken gerekse meal okurken dikkat etmeleri gereken hususlar ile ilgili tavsiyeleri de onların bu konudaki duyarlılığına ve inancına işaret edici mahiyettedir.

İHL Meslek Dersleri öğretmenleri tarafından bilinen ve okunan mealler ile ilgili görüşlerden klasik mealler ile kurum meallerinin diğer meallere göre daha ön planda olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Sayısı 200'leri geçen mealler içerisinde Elmalı Muhammed Hamdi Yazır ve Diyanet/Diyanet Vakfı meallerinin en çok tercih edilen mealler olması, tercihte bilinirlik ve tanınırlığın belirleyiciliğine işaret etmektedir. Katılımcılar tarafından ifade edilen “güvenilir olma”, “herhangi bir gruba dahil olmama” ve “yorum katma” (kastedilen metinde olmayan mütercimın şahsi fikirleridir) görüşlerinin diğer görüşlere göre öne çıkması ise önemli kriterler olmakla birlikte bu kapsamdaki meallerin hangileri olduğu tam olarak cevap bulamamaktadır.

Katılımcıların büyük çoğunluğu mealler arasındaki farklılıkların yüzeysel olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda yapılan çalışmalar tarafından da vurgulandığı üzere mealler arasında giriş bölümünde somut örneklerine yer verdiğimiz ciddi farklılıklara rağmen hem katılımcıların çoğunluğu tarafından bu farklılıkların ciddi problem olarak görülmemesi hem de mealler arasındaki farklılıklara dair motamod çeviri, çelişkili bilgi, anlamı tam verememe, yorum katma, ideolojiyi yansıtma, farklı referans gösterme, parantez kullanma, Türkçeyi etkili kullanma gibi hususların bazılarının yüzeysel farklılık göstergesi kabul edilmesi bu konudaki duyarlılığın ve farkındalığın istenen düzeyde olmadığını göstermektedir. Katılımcıların

meal okuma şekilleri de bu göstergelyi teyid etmektedir. Mealler arasındaki farklılıklara işaret edici tefsirle destekli okuma ve farklı mealleri karşılaştırarak okumaya göre baştan sona okuma, Arapça-Türkçe karşılaştırmalı okuma, metni okuduktan sonra mealine bakma, meali yapıp kontrol amaçlı meale bakma, kelime anlamlı okuma, araştırma amaçlı okuma ve not tutarak okuma şekillerinin ağır basması da bu farkındalığın eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Zira bu okuma şekilleri farklılıkları tespit etmeden ziyade İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin bilgilenme, derslere hazırlanma, mesleki yeterliliklerini artırma ve kendilerini geliştirme maksatlarının bir tezahürüdür. Farklılıklar sebebiyle okunan ve duyulan tercümelere kontrol etme ihtiyacının düşüklüğü de mealler arasındaki farklılıklarının ciddi problem olarak görülmemesinin bir diğer göstergesidir.

İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinin meallerin gerekliliği, meallerle ilgili öğrencilerine tavsiyeleri, meal farklılıkları ile ilgili duyarlılıkları ile ilgili bu tespitler neticesinde şu öneriler geliştirilebilir.

1. Meal farklılıkları ile ilgili farkındalık artırılmalıdır. Bunun için meal problemleri ile ilgili çalışmalar da okunmalıdır.
2. Farklılıkların tespiti ve mukayesesi açısından farklı mealleri karşılaştırmalı olarak okuma şekli yaygınlaştırılmalıdır.
3. Mealler konusunda gelinen noktanın ve geçmişten günümüze alınan mesafenin tespiti açısından klasik meallerin yanında yeni mealler de okunmalıdır.
4. Meallerden elde edilecek katkının artırılması adına tek bir mealin otorite kabul edilmesinden ziyade farklı türlerdeki meallerin tercihi önem arz etmektedir.



**Kaynakça**

- Akdemir, Salih, “Kur’an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslup Özelliği Üzerine”, İslamiyât, Cilt V, Sayı 1, Ankara 2002.
- Altuntaş, Halil ve Şahin, Muzaffer, Kur’an-ı Kerim Meâli, , DİB Yayınları, Ankara 2011.
- Arslan, Gıyasettin, Türkçe Kur’an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, Sayı 8, ss.27-44.
- Aydar, Hidayet, Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi, İstanbul 1996, Kur’an Okulu Yayıncılık.
- Başkan, Özcan, “Dildeki Çeviri İşlemi”, Türk Dil Dergisi, Cilt XXXVIII, Sayı 322.
- Buran, Aylin, Nitel Araştırmada Veri Toplama (Ed.: Fatma Nevra Seggie ve Yasemin Bayyurt), Anı Yayıncılık, Ankara 2015.
- Durmuş, Zülfikar Durmuş, Kur’an’ın Türkçe Tercümeleri, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
- “Dilbilim Açısından Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım” Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2010, Cilt X, Sayı 1, s.7-37.
- Eroğlu, Ali, “Tercüme Problemleri ve Mealler”, Kur’an Mealleri Sempozyumu, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB Yayınları, Ankara 2007, Cilt 1, s.73.
- Göktürk, Akşit, Çeviri: Dillerin Dili, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011.
- Görmez, Mehmet, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Gözübenli, Beşir, “Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Mealler”, Kur’an Mealleri Sempozyumu 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB Yayınları, Ankara 2007, Cilt I, ss.79-92.
- İşıcık, Yusuf, “Kur’an’ı Kerim’in tercüme Edilmesi ve Ayetlerin

- Sıhhatli Anlaşılması Konusunda Bazı Mülahazalar”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 11, Konya 2001.
- İnan, Ahmet, “Bir Meal Metodolojisi Oluşturmak İçin Öneriler”, Kur'an Mealleri Sempozyumu, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB Yayınları, Ankara 2007, Cilt 1.
- Koçak, Süleyman, “Açık ve Anlaşılır Bir Kur'an Çevirisinin Temel İlkeleri”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, Cilt XII, Sayı 1.
- Öztürk, Mustafa, Meal Kültürümüz, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- Kur'an-ı Kerim Meali, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Pak, Zekeriya, Allah-İnsan İletişimi, İlahiyât, Ankara 2005.
- ”Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Estetiği Açısından Yol Açtığı Problemler”, DİB Kur'an Meâlleri Sempozyumu, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB Yayınları, Ankara 2007, Cilt II, ss.439-456.
- Sağman, Ali Rıza, “Kur'an-Mahiyeti-Başka Dile Çevrilmesi”, (Neşreden: Dücane Cündioğlu), İslamiyat, 1998, Cilt 1, Sayı 2, ss.99-124.
- Tiyek, Fatih, Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Türnüklü, Abbas, “Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme”, Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi, Sayı 24, Pegema Yayıncılık, Ankara 2000, ss.543-559.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek Hasan, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2011.

**Cafer es-Sâdık'ın Hadis İlmindeki Yeri ve Sünnî Hadis Kaynaklarındaki Rivayetleri\***

Yrd. Doç. Dr. Necmettin ŞEKER\*\*

**Özet**

Cafer es-Sâdık, tabiin döneminin Medine'deki saygın isimlerinden birisidir. Ehl-i Beyt'e mensubiyeti ve imameti, onun Şii - Sünnî bütün Müslümanlar yanındaki itibarını arttırmıştır. İmam-ı Azam ve İmam-ı Malik başta olmak üzere Ehl-i Sünnet mensubu birçok âlim ondan ilim almıştır. Bir yönüyle kendi döneminin önemli hadisçilerinden kabul edilen Cafer es-Sâdık, Medine'de kurduğu medresede binlerce talebe yetiştirmiştir. İslamî ilimlerin çoğunda kendisine nispet edilen hatırı sayılır miktarda eser mevcuttur. Özellikle Şii hadis kaynaklarında ona dayandırılan on binlerce rivayetten bahsedilir. Sünnî hadis kaynaklarının tamamına yakın kısmında, az sayıda da olsa, Cafer es-Sâdık'ın rivayetleri yer almaktadır. Bu makalede İmam-ı Cafer'in hadis ilmindeki yeri ve Sünnî hadis kaynaklarındaki rivayetleri irdelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Cafer es-Sadık, Hadis, Ehl-i Beyt, Şii/Sünnî kaynaklar.

**The Place Of Imam Ja'far In The Hadith And The Narratives Of The Sources Of Sunni Hadith**

**Abstract:**

Ja'far al-Sadiq is one of the respected names of his time, in the period of tâbi'in, in Medina. His membership of Ehl-i Beyt, and his imamate have increased his grade among all Shiite-Sunni Mus-

---

\* Bu makale 19-20 Nisan 2012 yılında Iğdır'da gerçekleştirilen Uluslararası I. Iğdır Sempozyumunda "İmam Cafer es-Sâdık'ın Sünnî Hadis Kaynaklarındaki Rivayetleri" başlığıyla sunulan tebliğ metninin geliştirilmesiyle hazırlanmıştır. Burada söz konusu tebliğ metnine ek olarak Cafer es-Sâdık'ın hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve hadis rivayetindeki konumu daha detaylı bir şekilde irdelenmiştir.

\*\* KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Öğretim Üyesi

lims. Notably Imam-i Azam and Imam-i Malik, many scholars belonging to Ahl al-Sunnah have learned from him. In one respect, Ja'far al-Sadiq, regarded as of the important traditionists of his time, educated thousands of students in the madrasah he established in Medina. In the majority of Islamic sciences, there is a considerable amount of work attributed to himself. Particularly, it's mentioned that there are tens of thousands of narratives based on him, in the sources of Shi'ite hadith. There are narratives of Ja'far al-Sadiq, almost in all sources of Sunni hadith, even though they are few. In this article, it's examined the place of Imam Ja'far in the Hadith and the narratives of the sources of Sunni hadith.

**Keywords:** Ja'far al-Sadiq, Hadith, Ahl al-Bayt, Shiite / Sunni sources.

### **1) Cafer es-Sâdık'ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri:**

#### **a) Hayatı**

Hicri 80 (699) veya 83 (702) yılında Medine'de doğmuş olan Ebû Abdillâh Cafer b. Muhammed Bâkır b. Alî Zeynelâbidîn<sup>1</sup> İsnâaşeriyye'nin altıncı, İsmâiliyye'nin beşinci imamı, Caferî inanç sisteminin ve fikhinin da kurucusudur. Babası Muhammed Bâkır; annesi de Hz. Ebû Bekir'in torunu olan Kasım b. Muhammed'in kızı Ümmü Ferve'dir.<sup>2</sup> Cafer es-Sadık'ın soyu baba tarafından Hz. Ali'ye, anne tarafından da Hz. Ebû Bekir'e dayanmaktadır. Künyesi büyük oğlu İsmail'e nispetle Ebû İsmail ise de, daha çok Ebû Abdillâh, bazı kaynaklarda da Ebû Mûsâ diye anılmıştır.<sup>3</sup>

Cafer es-Sadık, ilk eğitimini babası Muhammed Bâkır'dan ve

---

<sup>1</sup> Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *et-Tarihu'l-Kebir*, I-IX, Daru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, ts. II/ 198,199; Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiretu'l-Huffaz*, I-III, Daru'l-Maarif, Haydarâbâd 1966, I/158.

<sup>2</sup> Zehebî, *Tezkire*, I/158; Ebu Nuaym el- İsfahanî, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, I-X, Beyrut, 1988, III/193-196.

<sup>3</sup> Zehebî, *Tezkire*, I/158; Öz, Mustafa, DİA "Cafer es-Sadık", VII/1-3. Bu konuda ayrıca bkz. Atalan, Mehmet, Cafer es-Sâdık, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 2013, s. 41-43.

dedesi Zeynelâbidîn'den almıştır.<sup>4</sup> Babasının on dokuz yıl süren imametinden sonra kendisi de otuz dört yıl aynı vazifeyi devam ettirmiştir.<sup>5</sup>

Uzun süren imamet döneminde çeşitli kesimlerle iyi münasebetler kuran Cafer es-Sadık, çevresinde daima hürmetle anılan ilmî bir şahsiyet olarak benimsenmiştir. Emevî ve Abbasî dönemlerini idrak eden İmam, kötüleşen siyasi ortamlardan mümkün olduğu kadar uzak durarak kendisini tamamen ilme vakfetmiştir.<sup>6</sup>

Cafer es-Sadık, hicri 140 veya 148 yılında Medine'de vefat etmiştir.<sup>7</sup> Şii rivayetler onun Abbasî Halifesi Ebû Cafer el-Mansûr tarafından zehirlenerek öldürüldüğü şeklindedir. Cenazesi Cennetü'l-Baki'de babası Muhammed Bâkır ve dedesi Zeynelâbidîn'in kabirlerinin yanına defnedilmiştir. Mezarı Vehhâbiler'in tahribine kadar ziyaret mahalli olarak kullanılmıştır.<sup>8</sup>

#### **b) İlmî Kişiliği**

Hadis, tefsir, fıkıh, akait, lügat ve tarih gibi alanlarda yoğun ilmî faaliyetlerin görüldüğü, değişik fikir ve görüşlerin tartışıldığı hicri II. yüzyılda, dinî konulardaki düşüncelerini bir disiplin haline getiren İmam Cafer, diğer taraftan sapık fırkalarla mücadele etmekten de geri durmamıştır. Ancak ne yazık ki kendisine nispet edilen asılsız yakıştırmaları engellemeye tam muvaffak olamamıştır.<sup>9</sup>

Şiilere göre on iki imamın dolayısıyla da İmam Cafer'in ilmi Hz.

<sup>4</sup> Zehebî, Tezkire, I/158. Şia'da İmamlar masum kabul edildiği için ilimleri kesbi değildir. Dolayısıyla da bir eğitime ihtiyaçlarının olmadığına inanılır. Bundan dolayı Cafer es-Sadık'ın kesbi ilimleri tahsil etmediği, ilminin ledunnî olarak silsile yoluyla Hz. Ali'ye oradan da Hz. Peygambere dayandığına inanılır. Bu konuda bkz. Öz, DİA, "Cafer es-Sadık", VII /1-3.

<sup>5</sup> Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk, thk., Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, I-XI, Beyrut 1967, V/158.

<sup>6</sup> el-Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Yakub b. Ca'fer b. Vehb, Tarihu'l-Yakubî, I-II, Beyrut 1960, II/66.

<sup>7</sup> Buharî, Tarihu'l-Kebir, II/198, 199; Zehebî, Tezkire, I/158. Bu konuda bkz. Ebu Nuaym, Hilyetü'l-Evliya III/193-207.

<sup>8</sup> Atalan, Cafer es-Sadık, s. 43.

<sup>9</sup> el-Yakubî, Tarihu'l-Yakubî, II/66.

Peygamber'den kendisine vebî olarak intikal etmiştir.<sup>10</sup> Dahası İsnâ-Aşeriyye Şia'sına göre o, felsefi, tasavvufî, fikhî, kimyevî ve tabii bütün ilimlere vakıftır. Ayrıca Zebur, Tevrat, İncil'e ve Hz. İbrahim'in suhûfu gibi İslam öncesi ilahi dinlerin kaynaklarına muttali olduğu da Şia'nın iddiaları arasında yer alır. Bunun yanında, her türlü helâl ve harama hatta geçmiş ve gelecekteki bilgi ve haberleri ihtiva eden cifr ilmine de vâkıf bir kişi olarak kabul edilir.<sup>11</sup> Bazı müfrit Şiiler daha da ileri giderek Cafer es-Sadık'ın başlangıçtan kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyi Hz. Peygamber'den veraset yoluyla öğrenmiş olduğuna inanırlar. Onlar bu iddialarını İmama izafe edilen şu söze dayandırır: *“Beni kaybetmeden önce bana sorunuz. Benden sonra kimse bizim söyleyeceklerimizi söylemez.”*<sup>12</sup> Aklın kabul etmeyeceği bu iddialar ölçsüz ve mesnetsiz olup İmam Cafer tarafından da ret edilmiştir.<sup>13</sup> Faraza bu söz İmam'a ait olsa bile, bu ifadeden iddia edildiği gibi kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyi bilmesi anlamını çıkartmak kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Zira peygamberlere bile böyle sınırsız bir yetki verilmemiştir.

Aşırı bazı Şii ekoller,<sup>14</sup> daha da ileri giderek, onun Hz. Ali'den üstün, mehdî, peygamber ve hatta ilâh olduğunu iddia etmişlerdir. Kabul edilmesi aklen ve tarihen mümkün olmayan bu iddialar Cafer es-Sadık'ın ilmî kişiliğine zarar vermektense öte bir işe yaramamıştır.<sup>15</sup> Zaten bu fikirler itibar görmediği için, zaman içerisinde terk edilmiştir. İmam Cafer de bunlarla hiçbir ilgisinin bulunmadığını

<sup>10</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Öz, DİA, “Cafer es-Sadık”, VII / 1-3.

<sup>11</sup> Bu konuda bkz. Atalan, Cafer es-Sâdık, s.62-76.

<sup>12</sup> Zehebî, Tezkire, I/158.

<sup>13</sup> Bkz. Atalan, Mehmet, İslam Düşüncesinde Cafer es-Sâdık'ın Yeri, Milet Ve Nihal İnanç, Kültür Ve Mitoloji Dergisi, Cilt 8 Sayı 3 Eylül-Aralık 2011, s.18.

<sup>14</sup> Hattâbiyye, Bezîgiyye, Umeyriyye, Nâvûsiyye ve Mufaddaliyye gibi. Bu konularda geniş bilgi için bkz. DİA, ilgili maddeler.

<sup>15</sup> Çalışmamızın çerçevesini aşan bu konunun müstakil olarak ve ayrıntılı bir biçimde araştırılması ve İmam Cafer hakkında ortaya atılan şüphelerin giderilmesi gerekmektedir. Şia'nın hadis uydurma faaliyetlerindeki yeri ve İmam Cafer es-Sâdık'ın bu konudaki tavrı için bkz. Kutlu, Cahit, Şia'nın Hadis Vaz'ındaki Rolü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1995.

her fırsatta çevresindeki talebe ve arkadaşlarına bildirmiş, İslâm beldelerine de mektuplar yazarak, bu isnatları reddettiğini her tarafa duyurmuştur.<sup>16</sup> Sonraki dönemlerde İbn Teymiyye: “*Cafer es-Sadık hakkındaki yalanlar çok yaygındır. Âlimlerin ve güvenilir kişilerin ondan naklettikleri rivayetler belli olup ona iftira edenlerin rivayetlerine ters düşmektedir*”<sup>17</sup> diyerek bu konuda bir uyarıda bulunmak zorunda kalmıştır. Çağdaş Şii âlimlerden Murtaza Mutahhari'nin “*Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesine ağlamak yerine onun adına uydurulmuş haberlere ağlamak daha evladır*”<sup>18</sup> sözleri de bazı müfrit Şii ekollerin İmamlar ile ilgili aşırılıklarının vahametini göstermesi bakımından anlamlıdır.

Bazı sünni kaynak müellifleri ise daha mu'tedil bir yol izleyerek Cafer es-Sadık'ı, tefsir ve hadisle uğraşan, fıkhıta müçtehid derecesine ulaşmış, doğru sözlü, rivayetlerine ve görüşlerine güvenilir bir hadis, tefsir ve fıkıh âlimi olarak değerlendirmektedirler.<sup>19</sup> Özellikle hadis ilmi açısından onun sika ve sadûk olduğu hususunda ortak bir fikir oluştuğunu söylemek mümkündür.<sup>20</sup>

Ebû Hanife, İmam Malik ve Süfyân-ı Sevrî gibi ehl-i sünnetin büyük imamları, Câfer es-Sadık'tan ilim öğrenmişlerdir.<sup>21</sup> Ebû Hanife'nin, Hicaz'a gidip, iki yıl Cafer'in yanında kaldığı, ondan çok şeyler öğrendiği ve “*Ondan daha fakihini görmedim*” dediği<sup>22</sup> ayrıca Câfer es-Sadık'la geçirdiği bu iki yıl için “*Eğer bu iki yıl olmasaydı*

<sup>16</sup> Bkz. Atalan, Mehmet, “İslam Düşüncesinde Cafer es-Sâdık'ın Yeri,” Milet ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Dergisi, Cilt 8, Sayı 3, Eylül-Aralık 2011, s. 18.

<sup>17</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlu, Şia'nın Hadis Vaz'ındaki Rolü, s. 55-58.

<sup>18</sup> Mutahhari, Murtaza, Hüseyinî Yiğitlik, (terc. Hasan Kanatlı,) İstanbul, 1991.

<sup>19</sup> Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Zehebî, Tezkire, I/158.

<sup>20</sup> Bu konuda A. Kadir Evgin tarafından yazılmış “Sünnî Kaynaklara Göre Cafer-i Sadık'ın Hadisçiliği” başlıklı bir makalede Cafer es-Sadık'ın hadisçiliği - özellikle de cerh ve ta'dil açısından yapılmış değerlendirmeler - ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bkz. Evgin, A.Kadir “Sünnî Kaynaklara Göre Cafer-i Sadık'ın Hadisçiliği” Dinî Araştırmalar Dergisi, Eylül-Aralık 2009. Cilt 12, ss. 127-142.

<sup>21</sup> Buharî, Tarih, II/198, 199; Zehebî, Tezkire, I/158.

<sup>22</sup> Zehebî, Tezkire, I/158; Cafer es-Sâdık ile Ebu Hanife arasındaki ilişkiler konusunda bkz. Ebu Nuaym, Hilyetü'l-Evliya, 3/197; Atalan, Cafer es-Sâdık, s. 57-62.

Numan mahvolurdu" dediği nakledilir.<sup>23</sup>

Cafer es-Sadık'ın, ahlâk, fazilet ve takvada ileri bir kişiliğe sahip olduğu, İmam Malik'in onun hakkında söylediği şu sözden anlaşılmaktadır: "O, üç halde bulunurdu: Ya namaz kılar, ya oruç tutar veya Kur'an okurdu. Hiç bir zaman temiz olmadan Allah Rasûlü'nü ağzına almazdı. Boş yere konuşmazdı. Kendisini her gördüğümde yerinden kalkar, altındaki minderi bana verirdi."<sup>24</sup>

Cafer es-Sadık, fıkıh ve hadis'in yanında tasavvuf tarihinde de önemli bir yere sahiptir. Klasik tasavvuf kaynaklarında ona nadiren atıfta bulunulmuş olmasına karşılık Ebû Nuaym el-İsfahânî *Hilyetü'l-Evliya'da* kendisine geniş yer ayırmıştır. Burada kişiliğine, ahlâk ve faziletine, hocalarına, hadis şeyhlerine, talebelerine ve özellikle kendisine nispet edilen birçok rivayet ile bu rivayetlerin sıhhat durumuna işaret etmiştir.<sup>25</sup>

### c) Eserleri:

Cafer es-Sadık'ın yaşadığı toplum nezdindeki ilmî derinliği, yetkinliği ve manevî liderliği onun ismine özel bir anlam katmıştır. Bu durumundan dolayı da hem Şii hem de Sünnî kesimlerin yüksek itibarını kazanmıştır. Buna bağlı olarak da ona izafe edilen çok sayıda eser ortaya çıkmıştır. Bazı kaynaklarda 13 bazılarında 22 bazılarında ise bu rakam 32 olarak verilmiştir.<sup>26</sup> Ancak binlerce talebe yetiştirmesine ve yüzlerce kişiye hadis imla ettirmesine rağmen hadis alanında bir eserinin olmaması<sup>27</sup> dikkat çekici bir durumdur.

Yaşadığı dönem, çevresi, ilmî ve dinî şahsiyeti dikkate alın-

<sup>23</sup> Yasir Musa, Merviyat'ı- İmam Cafer es-Sâdık, Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Kahire Üniversitesi, İslâmî Araştırmalar Enstitüsü, Kahire 2006.s.18.

<sup>24</sup> İmam Cafer-in ilmi, takvası ve ahlâkı ile ilgili ehl-i sünnet imamlarının değerlendirmeleri için bkz. Ebu Nuaym, Hilyetü'l-Evliya, III/193-207.

<sup>25</sup> Bu konuda bkz. Ebu Nuaym, Hilyetü'l-Evliya, III/193-207. Ayrıca bkz. Atalan, Mehmet, İslam Düşüncesinde Cafer es-Sâdık'ın Yeri, s.23.

<sup>26</sup> Sezgin, Fuad, Tarihu't-Turasi'l-Arabî, I-VIII, Riyad, 1982. I/269.

<sup>27</sup> Abdullah Ünalın Şia'da Hadis Usulü adlı eserinde ahkâm hadislerini ihtiva eden "Ca'feriyat" isimli bir eserinden söz etmekte ancak detaylı bilgi vermemektedir. Bkz Ünalın, Abdullah, Şia'da Hadis Usulü, İşrak Yayınları, İstanbul, 2008, s.59.



rak, bilhassa kimya ve cifr konularındaki kitapların büyük bir kısmının ona nispeti Şüpheli kabul edilmektedir.<sup>28</sup> Bu konuda hayli mũsamahakâr olanlar bile İmam Cafer'in bu alanlarda eser yazıp yazmadığının bilinmediğini söylemektedirler.<sup>29</sup> Cafer es-Sadık'ın öğrencisi olduğunu söyleyen ve onu söz konusu ilimlerde otorite kabul eden Cabir İbn Hayyan, İmam Cafer'in bütün risalelerini toplayarak oldukça hacimli bir kitap yazmıştır.<sup>30</sup> Ancak bu kitapta Câfer es-Sadık'ın söz konusu ilimlerle ilgili bir tek eserinin bile adını zikretmemesi, bu eserler üzerindeki kuşkuları daha da arttırmıştır. Bu ihtiyatî bilgileri göz ardı etmemek kaydıyla Cafer es-Sadık'a nispet edilen ve dünyanın birçok kütüphanesinde değişik nüshaları bulunan eserlerin bazılarını -bir fikir vermesi açısından- ismen zikretmek istiyoruz:

Misbâhu'ş-Şerî'a ve Miftâhu'l-Hakîka,  
Tefsirü'l-Kur'ân,  
Kitâbü'l-Cifr,  
İhtilâcü'l-A'zâ,  
Heyâkilü'n-Nũr,  
Esrârü'l-Vahy,  
Havâssü'l-Kur'âni'l-Azîm,  
Kitâbü't-Tevhîd ve'l-İhlîlice,  
Risâletü'l-Vesâyâ ve'l-Fusûl,  
Dua'ul-Cevşen <sup>31</sup>

<sup>28</sup> Atalan, Cafer es-Sâdık, s. 51.

<sup>29</sup> Atalan, Cafer es-Sâdık, s. 51.

<sup>30</sup> İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yân, Mısır, 1948, I/ 291.

<sup>31</sup> Ona izafe edilen eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Atalan, İslam Düşüncesinde Cafer es-Sâdık'ın Yeri, 115-131. Ayrıca bu konuda bkz. Gördük, İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşarî Tefsir, 160-189.

## 2) Cafer es-Sadık'ın Hadis İlimindeki Yeri

Kendi dönemi itibariyle bütün İslamî ilimlerde söz sahibi olan Cafer es- Sadık, hadis sahasında da önemli bir yere sahiptir.<sup>32</sup> Bu konuda müstakil bir eseri tespit edilmemişse de, gerçekleştirdiği eğitim ve öğretim faaliyetleriyle hadis ilmine ve rivayetine çok önem verdiği anlaşılmaktadır. Kendi yerine imam olarak tayin ettiği oğlu Musa Kâzım'a ve onun şahsında bütün Müslümanlara bıraktığı vasiyetinde bu konuda şunları söyler: *“Rasûlullah'ın sünnetini takip edin ve emrettiklerini harfiyen uygulayın. Heveslerinize ve kendi görüşlerinize göre hareket etmeyin, aksi takdirde dalalete düşersiniz. Şüphesiz Allah katında insanların en sapkını, Allah'ın emirlerine aykırı olarak kendi hevesine ve görüşüne uyan kimsedir.”*<sup>33</sup> Kur'an'dan sonra dinî referans olarak sünneti esas alması, hevaya kapılmanın veya kişisel görüşlere tabi olmanın kişiyi yoldan çıkaracağını ifade etmesi, netice itibariyle sünnete ittiba etmeyen dalalet düşeceğini söylemesi,<sup>34</sup> onun sünnet konusundaki hassasiyeti açısından bize kayda değer ipuçları vermektedir.

İmam'ın hem yaşadığı dönem hem de içinde bulunduğu coğrafya ona büyük avantajlar sağlamıştır. Zira tabiin devrine denk gelen bu zaman diliminde ilmin beşiği olan Medine gibi müfessirlerin, muhaddislerin ve fakihlerin yetiştiği bir ilim merkezinde yetişmiştir. Bir kısım sahabînin hayatta olduğu ve Hz. Peygamberin sünnetinin doğru okunduğu böyle bir ortamda İmam Cafer, bu mekân ve zamanı iyi değerlendirmiş ve Hz. Peygamberin manevî mirasına sahip çıkarak, sonraki nesillere intikalinde önemli rol oynamıştır. Medine'de oldukça kapsamlı bir ders halkası oluşturup

<sup>32</sup> Bu konuda Bkz. Evgin, A.Kadir, “Sünnî Kaynaklara Göre Cafer-i Sadık'ın Hadisçiliği” ss. 127-142.

<sup>33</sup> Muhammed el- Halili, Min Emali'l-İmam es-Sadık, I-IV, Müessesetü'l A'lemî lil-Matbû', Beyrut, 1984. IV/186.187. Onun sünnet anlayışı için ayrıca bkz. Evgin, “Sünnî Kaynaklara Göre Cafer-i Sadık'ın Hadisçiliği,” 138-140.

<sup>34</sup> Ebû Zehra, Muhammed, İmam Cafer, çev. İbrahim Tüfekçi, Şafak Yayınları, İstanbul 1992, s. 236.

çok sayıda talebe yetiştirmiştir.<sup>35</sup> Kısmen mescitte kısmen de kendi evinde teşkil ettiği ilmî ders halkaları, tefsir hadis, kelam, fıkıh, tasavvuf, edebiyat ve felsefe taliplerinin müdavimi olduğu bir medrese fonksiyonu icra etmiştir.<sup>36</sup> Kufe'den Basra'ya, Vasıt'tan Hicaz'a kadar bölgenin birçok yerinden gelen talebeler, bu medresede eğitim almış ve ondan hadis öğrenip rivayet etmişlerdir.<sup>37</sup> İmam'ın yetiştirdiği talebelerin birçoğu daha sonra tefsir, hadis, kelam ve fıkıhta otorite olmuşlar ve bu ilimlerin gelişip yayılmasına hizmet etmişlerdir.<sup>38</sup>

Özellikle Şii hadis kaynaklarında ona atfedilen çok sayıda rivayet mevcuttur. Şia'da imamların her türlü söz ve davranışlarının ve bütün tasarruflarının hadis kabul edildiği göz önünde bulundurulduğunda,<sup>39</sup> ona nispet edilip hadis olarak kabul edilen rivayetlerin oldukça büyük bir yekûn teşkil ettiğini anlamak zor olmaz. Bunun birçok sebebi vardır. Mesela Ehl-i Beyt mensubu olması, imamet, yaşadığı çağ ve yetiştiği çevre, Ehl-i Beyt'in maruz kaldığı zulümler ve diğer ideolojik ve siyasi düşünceler bunda etkili olmuş faktörlerden birkaçıdır. Kendisinin isteği ve rızası dışında hadis uydurma faaliyetlerinde adının kullanılması, onu çok üzmüş ve şiddetli tepki göstermesine sebep olmuştur. İmam Cafer es-Sadık'ın bu yönü ile değerlendirilmesi başlı başına bir çalışmayı gerektirecek geniş muhtevalı bir konudur. Makalemizin sınırlarının dışında kaldığı düşüncesinde olduğumuz için bu konuda detaya girmek istemiyoruz. Bu hususları başka çalışmalara havale ederek Cafer es-Sadık'ın hadis şeyhlerine ve talebelerine kısaca işaret etmek ediyoruz.

<sup>35</sup> Batılı bir araştırmacının ifadesiyle Sokratvari bir okul teşkil ettirmiştir. Bkz. Gördük, İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşari Tefsir, 98.

<sup>36</sup> en-Nablûsî, el- İmam Cafer es-Sadık, 344.

<sup>37</sup> Bu konuda detaylı bilgiler için bkz. Ebu Nuaym, Hilyetü'l- Evliya, III/193-198.

<sup>38</sup> Onun yetiştirdiği bir kısım talebeleri için bkz. Zehebî, Tezkire, I/158.

<sup>39</sup> Bu konuda bkz. Kutluay, İbrahim, İmâmiyye Şiasına Göre Cerh ve Ta'dil, Rağbet Yayınları, 2012, İstanbul, s. 80-88; Ünalın, Abdullah, Şia'da Hadis Usulü, s. 121-139; Evgin, A. Kadir, Caferi İnanç Sisteminde Hadis Anlayışı," Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IV (2004) Sayı I.

**a) İmam Cafer'in Hadis Şeyhleri:**

İmam Cafer es-Sadık, muasırı olan Ehl-i Beyt mensuplarından hadis rivayet ettiği gibi, Ehl-i Beyt'ten olmayan kimselerden de birçok hadis rivayet etmiştir. Onun hadis aldığı kimseler arasında anne tarafından dedesi Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekr es-Sıddîk (108/726), baba tarafından ise dedesi İmam Zeynelabidîn (94/713), babası İmam Muhammed b. Ali el-Bâkır (114/733) ve amcası İmam Zeyd b. Ali (122/740) vardır. Ayrıca Ata b. Ebî Rebâh (114/732), İkrime b. Abdillâh (105/723), Urve b. Zübeyr, Nafi' (117/735), İbn Şihâb ez-Zührî (124/742) ve Muhammed b. el-Münkedir (130/748) gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır.<sup>40</sup>

Onun hadis aldığı râviler arasında, Şî'a'nın şiddetle karşı çıktığı Hz. Ömer (23/645), Hz. Âişe (59/678), Abdullâh İbn Abbâs (68/687) ve Kâsım b. Muhammed'in de (108/726) bulunması<sup>41</sup> anlamlıdır.

Gerek çağdaşı olan hadis uleması, gerekse kendisinden sonra gelen imamlar, Cafer es-Sadık'ın sika oluşuna, emanetine, hıfzına, sıdkına ve istikamet üzere oluşuna şahitlik ederek, onu takdirle anmışlardır.<sup>42</sup>

**b) İmam Cafer'den Hadis Rivayet Edenler:**

Ehl-i Beyt imamlarından yapılan rivayetlerin sayıca çokluğu bakımından, İmam Cafer es-Sadık ilk sıradadır. Ona ait olduğu söylenen hatırı sayılı miktardaki rivayetler, Şî'a'nın en temel hadis kaynakları kabul edilen Kütüb-i Erbaa'da oldukça önemli bir yer tutar. İmam Cafer'e atfedilen: *“Benim hadisim (sözüm) babamın hadisi, babamın hadisi dedemin hadisi, dedemin hadisi Ali b. Ebî Tâlib'in hadisi, Ali'nin hadisi Rasûlullah'ın (s.a.s) hadisi, Rasûlullah'ın (s.a.s) hadisi ise Allah'ın kelamıdır”* şeklindeki söz<sup>43</sup> hem onun ifadelerinin

<sup>40</sup> Zehebî, Tezkire, I/158. Ayrıca bkz. Ebu Nuaym, Hilyetü'l -Evliya, III/198-199.

<sup>41</sup> Zehebî, Tezkire, I/158.

<sup>42</sup> Zehebî, Tezkire, I/158. Ayrıca bkz. Ebu Nuaym, Hilyetü'l -Evliya, III/198-199.

<sup>43</sup> Muhsin el Emin, İmam Seyyid, A'yânu's-Şîa, Dâru't- Teârûf, Beyrut, 1983.

hadis olarak algılanmasına hem de ona isnat edilen rivayetlerin çoğalmasına sebep olmuştur. Şii kaynaklarda, kendilerince sika kabul edilen yaklaşık 4 bin(!) râvînin İmam Cafer es-Sadık'tan hadis aldığı iddia edilir. Râvî sayısının bu kadar olması, ona dayandırılan rivayet sayısının da tahmin edilenden çok daha fazla olacağını göstermektedir. Mesela sözü geçen Şii râvîlerden sadece biri olan Eban b. Tağlib'in ondan 30 bin rivayet nakletmiş olduğu belirtilir.<sup>44</sup> Şii rical âlimi el-Keşşî, İmam Cafer'in şöyle dediğini nakleder: "*Eban b. Tağlib benden 30 bin hadis rivayet etmiştir.*" Ebû'l-Abbâs en-Necaşî ise, meşhur eseri *Ricâlü'n-Necaşî*'de, İmam Cafer'in: "*Bu mescidde 900 hadis şeyhi benden hadis almıştır*" sözüne yer verir ve onların hepsinin: "*İmam Cafer b. Muhammed bana şöyle anlattı*" şeklinde rivayetlerde bulunduğunu belirtir.<sup>45</sup> Şeyh Tûsî ise hadis ravilerini tanıttığı *er-Ricâl* isimli eserinde İmam Cafer es-Sadık'tan hadis alan 3.223 adet raviyi alfabetik olarak sayar. Yine Şii müelliflerden el-Cündî'ye göre 400 râvî: "*Cafer b. Muhammed şöyle dedi*" diyerek ondan hadis rivayet etmiştir.<sup>46</sup>

Bilindiği üzere Şii muhaddisler, imamların masum olduklarına ve dolayısıyla sözlerinin de hüccet olduğuna inandıkları için, hadislerin senedini yazma hususunda Ehl-i Sünnet hadisçiler kadar duyarlı olmamışlardır.<sup>47</sup> Bu anlayış da onun ismine olan rağbeti ve dolayısıyla da kendisine nispet edilen rivayetlerin artmasını kolaylaştırmıştır.

Ayrıca Şii ravilerin, hadislerin senedinde sadece İmam Cafer'e

I/661.

<sup>44</sup> Eban b. Tağlib'in Cafer es-Sâdık'tan naklettiği bazı rivayetler için bkz. Ebu Nuaym, *Hilyetu'l-Evliya*, III/200.

<sup>45</sup> Bu konuda bkz. Gördük, İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşari Tefsir, 123, 124.

<sup>46</sup> Bizce abartılı gözükten bu rakamlar konusunda ihtiyatlı olmakta fayda vardır. Bu hususta bkz. Atalan, *İslam Düşüncesinde Cafer es-Sâdık'ın Yeri*, s.20; Kutluay, *İmâmiyye Şiasına Göre Cerh ve Ta'dil*, s. 80-88

<sup>47</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kutluay, *İmâmiyye Şiasına Göre Cerh ve Ta'dil*, s. 80-88; Evgin, A. Kadir, *Caferi İnanç Sisteminde Hadis Anlayışı*, "Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IV (2004) Sayı I.

kadar olan kısmını rivayet etmekle yetinip, onunla Hz. Peygamber arasındaki senede önem vermemeleri, hadis uydurma faaliyetlerini ve imamların söylemedikleri birtakım aşırı fikirlerin onlara nispet edilmesini de tetiklemiştir.

Sünnî hadis âlimlerine gelince: bütün hadis imamları onu sika kabul etmelerine rağmen<sup>48</sup> Şia'nın bu aşırılıklarından dolayı bazı muhaddisler onun şahsına değil, kendisine isnat edilen rivayetlere karşı ihtiyatlı davranmışlardır.<sup>49</sup> Ancak diğer taraftan başta Ebû Hanife (150/768) olmak üzere, İmam Malik (179/796), İmam Şâfî (204/820) ve Ahmed b. Hanbel (241/855) İmam Cafer es-Sadık'tan hadis rivayet etmişlerdir.<sup>50</sup> Süfyân es-Sevrî (161/778), Şu'be b. Haccâc (160/777), Süfyân İbn Uyeyne (198/814), İmam Müslim (261/875), Ebû Dâvûd (275/888), Tirmizî (279/995) ve Dârekutnî (384/995) gibi sünnî hadis imamları da ondan gelen hadisleri kitaplarına almışlardır.<sup>51</sup> Mesela bu ravilerden biri olan İmam Malik, bir rivayetinde: "*Bizzat sika olan İmam Cafer bana anlattı*" der.<sup>52</sup>

İmam Cafer es-Sadık'tan hadis rivayet edenlere gelince;

İbrâhim b. Edhem (162/779), Mâlik b. Dinâr (131/748), Ebû Yezîd el-Bistâmî (262/876), Vâsıl b. 'Atâ el-Gazzâl (131/748), Hâtim b. İsmâil (180/797), Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (198/814), Cafer b. Gıyâs (194/810), İsmâil b. Cafer b. Ebî Kesîr el-Ensârî (180/797), İbrâhim b. Muhammed b. Ebî Yahyâ el-Eslemî (191/807), Eban b. Tağlib (141/759), Hasan b. Sâlih b. Hayy (169/786), Ebû Bekir b. Ayyâş (193/809), Züheyr b. Muhammed et-Temimî (162/778) Muhammed b. İshâk b. Yesâr (151/768), Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî (143/760), Hafs b. Gıyâs (194/810) ve daha birçok kimse ondan

---

<sup>48</sup> Zehebî, Tezkire, I/158.

<sup>49</sup> Zehebî, Tezkire, I/158

<sup>50</sup> Zehebî, Tezkire, I/158

<sup>51</sup> Zehebî, Tezkire, I/158

<sup>52</sup> Kütübi't-Tis'a İmamlarının Cafer es-Sâdık'tan rivayet ettikleri hadislerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yasir Musa, Merviyat'ı-İmam Cafer es-Sâdık, Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Kahire Üniversitesi, Kahire, 2006.

rivayette bulunmuştur.<sup>53</sup>

Bu kadar çok kişinin ondan hadis nakletmesinin sebebi, kanaatimizce İmam Cafer es-Sadık'ın soyunun Hz. Peygamber'e dayandırılmasının ve güvenilirliğinin yanı sıra ilmi ve fazileti kendinde mezcetmesidir denilebilir. Ayrıca bunda hem Emevîler'in son dönemine hem de Abbâsîler'in ilk dönemine şahitlik etmiş olmasının da bir etkisi olduğunu düşünebiliriz. Mesela, Emevîler döneminde Ehl-i Beyt'in yönetimden gördüğü zulüm, insanları ona ve onun ilmine rağbet etmeye ve kendisine daha fazla sahip çıkmaya sevk etmiştir. Abbâsîler döneminde ise idareciler, Ehl-i Beyt'e mensup olan Hâşimî soyundan geldikleri için İmam-ı Cafer'in ilmini neşretmesine zemin hazırlamışlardır. Ancak maalesef bitmeyen fitne olayları ve zuhur eden siyasi hadiseler bir kısım sıkıntıların devam etmesine sebep olmuştur. Bütün bunlara rağmen hiçbir olumsuzluk ona olan itibarı ve saygıyı zedelememiştir. Bu gün Sünnî'si ile Şii'si ile bütün Müslümanlar ona saygı göstererek bunu teyit etmektedirler.

### c) Hadis Rivayeti Açısından İmam Cafer

İmam Cafer es-Sadık'ın doğruluğu ve güvenilirliği bütün ömrü boyunca ve hayatının her safhasında tüm kesimler tarafından tartışmasız kabul edilmiştir. Ona “*sâdık*” denmesinin sebebi de dosdoğru olmasındandır.<sup>54</sup> Hadis ilmi ve rivayeti bakımından da bu durum değişmemiştir. Şia'da zaten masum kabul edildiği için adaleti ve zaptı sorgulanmamıştır. Ehl-i Sünnet hadis imamları tarafından da genel olarak sika kabul edilmiş ve hadislerine itibar edilmiştir. Nitekim Zehebî İmam Şafii'nin onun için “*sika ve emin*”; Ebu Hatim'in, “*misilsiz*”; İbn Main'in ise “*sika*” dediğini nakleder.<sup>55</sup> Zehebî'nin kendisi de Cafer es-Sadık'ın *tertemiz, sadûk, adalet sahibi ve şanı büyük* bir şahsiyet olduğunu belirterek hadis âlimleri tara-

<sup>53</sup> Ondan hadis rivayetinde bulunan ve sayıları yüzlerle ifade edilen diğer birçok kimse için bkz. Zehebî, Tezkire, I/158; Ebu Nuaym, Hilyetü'l-Evliya, III/198-199.

<sup>54</sup> Ebu Nuaym, Hilyetü'l-Evliya, III/193-199.

<sup>55</sup> Zehebî, Mizanu'l-İtidal, I/415; a. mlf. Tezkire, I/158.

findan “sika ve emin” kabul edildiğini ifade eder.<sup>56</sup>

Diğer taraftan müteşeddit kabul edilen birçok münekkit muhaddis tarafından bile Cafer es-Sadık güvenilir kabul edilmektedir. Mesela Yahya b. Main ve İbn Ebi Hatim gibi âlimler onu sika kabul etmişlerdir.<sup>57</sup> İbn Hibban'ın “*Cafer es-Sâdık ilim, fazilet ve fıkıh yönünden Ehl-i Beyt'in efendisidir. Onun hadisleri delil olarak kullanılır*” sözü bunun delillerinden sadece birisidir.<sup>58</sup>

Buna rağmen bazı imamların Cafer es-Sâdık'ın hücciyetine kuşkuyla yaklaştıklarını görüyoruz. Mesela: Yahya b. Said el Kattan'ın “*İçimde ona karşı bir şüphe var. Bana göre Mücahit ondan daha iyidir*” dediği; ayrıca Malik b. Enes'in (bir dönem) ondan rivayetleri konusunda bazı şüphelerinin bulunduğu belirtilmektedir.<sup>59</sup> Ancak bu yaklaşımda olanların azınlıkta olduğunu düşünüyoruz.

Diğer taraftan İmam Cafer'den rivayet edilen hadislerle, bazı âlimlerin hadis alma kıstasları bakımından temkinle yaklaştıkları da görülmüştür. Zira hadisin senedi, onun sıhhat derecesini belirleyici önemli unsurlarından birisidir. İmam Cafer ise hadis bilginlerine göre hakkında birçok haber uydurulup kendisine izafe edilen en önemli şahsiyetler arasında kabul edilmektedir. Hadis uydurma faaliyetlerinin yoğun olduğu dönemde yaşaması, bir kısım Şii çevrelerce çok sayıda uydurma haberin kendisine nispet edilmesini tetiklemiştir.

Bunun yanında bazı muhaddisler de onun şahsına değil, kendisine dayandırılan rivayetlere kayd-ı ihtiyat ile yaklaşmışlardır. Mesela, yukarıda işaret edildiği gibi İmam Malik'in, Abbasiler yönetime geçene kadar İmam Cafer'den hadis rivayet etmediği, arkadaşlarının da ona tabi olarak o zamana kadar İmam'dan hadis alma-

---

<sup>56</sup> Zehebî, Mizanu'l İ'tidal, I/415; a. mlf. Tezkire, I/158.

<sup>57</sup> Zehebî, Tezkire, I/158

<sup>58</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Evgin, Kadir, Caferi İnanç Sisteminde Hadis Anlayışı, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IV (2004) Sayı I. S. 122-123.

<sup>59</sup> Bu konuda bkz. Zehebî, Tezkire, I/158; Ebu Nuaym, Hilyetü'l-Evliya, 3/193-199.



dıkları belirtilir.<sup>60</sup> Buhârî'nin de benzer mülâhazalardan dolayı Sahih'inde onun rivayetlerine yer vermediğini ifade etmemiz gerekir.<sup>61</sup>

Bu tereddütlere rağmen, İmam'ın sikâ olduğu hususunda herhangi bir şüphe yoktur. Zira söz konusu çekinceler imamın zaptı ve adaleti ile alakalı değil, daha önce de ifade ettiğimiz gibi isminin suiistimal edilmesi, siyasî baskılar ve ihtiyat tedbirleri sebebiyledir.

Cafer es-Sâdık'ın kendisine izafe edilen eserlerde değişik amaçlarla çokça hadis kullandığı bilinmektedir. İşlediği mevzularda delil ve destek olarak hadislere yer verdiği gibi, ayetlerin tefsiri sadedinde de çok sayıda hadis kullanmıştır. Ancak ona izafe edilen Tefsir üzerinde yapılmış bir araştırmaya göre ayetlerin tefsiri sadedinde kullanılan rivayetlerin senetleri hafzedildiği gibi kaynaklarına da işaret edilmemiştir. Aynı araştırmadaki diğer bir tespit de rivayetlerin kahir ekseriyetle ma'na ile rivayet edildikleri ve bir kısım işâri yorumlara tabi tutuldukları hususudur.<sup>62</sup>

İmam Cafer'den mervî olan hadisler, Buhârî'nin el-Câmî'us-Sahih'i dışında; başta Kütüb-i Sitte olmak üzere, klasik döneme ait diğer hadis kaynaklarının birçoğunda yer almıştır.<sup>63</sup>

Buhârî'nin Sahih'inde Cafer es-Sadık'ın rivayetlerine yer vermemesi, yukarıda da belirtildiği gibi ona güvenmemesinden veya onun hadis konusunda zayıf oluşu yüzünden değildir. Bilakis, o dönemde Şia'nın ve Hariciliğin etkisiyle hadis uydurma faaliyetlerinin çoğalması, bu vesileyle Cafer es-Sadık'ın meclisine girip çıkan bazı kimselerin kendisinin söylemediği münker ve mevzu rivayetleri

<sup>60</sup> Gördük, İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşari Tefsir, 128-130.

<sup>61</sup> Salahuddîn el-İdlibî, Esbabu Udûlî'l-İmam Buhârî Ani't-Tahric lil' İmam Cafer es-Sadık fi Sahihîhi, Hadis Tetkikleri Dergisi, IX- 2, 2011. S. 55-74.

<sup>62</sup> İlgili tefsir üzerine çalışan Yunus Emre Gördük, söz konusu hadislerin hangi ayetlerin tefsirinde kullanıldıklarını tespit ederek tahriçlerini yapmıştır. Buna göre İmam Cafer es-Sâdık'ın kullandığı hadislerin Kütübî't-Tis'a başta olmak üzere Sünnî hadis kaynaklarında yer aldığı görülmektedir. Bkz. Gördük, İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnat Edilen İşari Tefsir, 248-272.

<sup>63</sup> Zehebî, Tezkire, I/158. Bu hadislerin bir kısmını Ebu Nuaym Hilyetü'l-Evliya'da sıhhat durumlarına da işaret ederek zikretmiştir. Bkz. Ebu Nuaym, Hilyetü'l-Evliya, III/197-207.

ona isnat etmeleri sebebiyle alınmış bir tedbirden dolayıdır.<sup>64</sup> Örneğin İmam Cafer'in: "... *Vallahi ben semâvât ve arz'ın içinde; ikisi arasında ve ikisinin de ötesinde olanı bilirim*"<sup>65</sup> dediğine dair rivayet bunlardan sadece bir tanesidir. Ancak Allah'a mahsus olabilecek bu ifade tarzının İmam Cafer'in kendisine ait olamayacağını düşünüyoruz. Kanaatimizce bu söz bizim kültürümüzdeki "*şeyh uçmaz mürit uçurur*" ifadesinde anlamını bulduğu üzere müfrit Şii çevrelerce uydurularak kendisine nispet edilmiştir. Zira Hz. Peygamber bile böyle bir iddiada bulunmamıştır.

Buhârî'nin ondan gelen rivayetlerden kaçınmasının asıl sebebi, asla İmam Cafer'e itimatsızlık değil, İmam'ın isminin geçtiği senetlerdeki problemlilerden dolayıdır. Yoksa Buhârî'nin, Cafer es-Sadık'a yönelik herhangi bir tavrının olması düşünülemez. Bize göre, burada bir tedbir mülâhazası söz konusudur. Mesela Buhârî'yi de haklı çıkartacak Şii müelliflerden Şerîk b. Abdillâh'ın şu itirafı bu durumun vahametini gösteren önemli bir delildir: "*İmam Cafer es-Sadık, salih, takva sahibi bir Müslüman idi. Cahiller çeşitli uydurma haberleri, para ve menfaatler karşılığı, İmam Cafer bize şöyle anlattı diyerek onun sözlerine kattılar ve insanları aldatmaya kalkıştılar.*"<sup>66</sup> İmamın masumiyetini kabul eden Şii bir muhaddisin bu itirafı bile onun isminin ne kadar kötüye kullanıldığını açıkça göstermektedir.

Burada önemle vurgulanması gereken bir husus da şudur: Çeşitli uydurmaların ona izafe edilerek rivayet edilmesi<sup>67</sup> bile, İmam Cafer es-Sadık'ın ne kadar önemli, saygın ve sözü hüccet kabul edi-

<sup>64</sup> el-İdlibî, *Esbabu Udüli'l-İmam Buhârî Ani't-Tahric lil' İmam Cafer es-Sadık fi Sahihihî*, s. 55-74.

<sup>65</sup> Sünnî hadis kaynaklarında ona ait böyle bir ifadeye tesadüf edilmemiştir. Bu konuda bkz. Yasir Musa *Merviyat-ı İmam-ı Cafer es-Sâdık*, 16, 22.

<sup>66</sup> en-Neşşar, Ali Sami, *İslamda Felsefe Fikrinin Doğuşu*, Daru'l-Ma'rife, Kahire 1977, s. 162. Ayrıca bkz. Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnat Edilen İşari Tefsir*, 248-272.

<sup>67</sup> Şia'da hadis uydurma faaliyetleri için bkz. Kutlu, Cahit, *Şia'nın Hadis Vaz'ındaki Rolü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1995*; Kutluay, *İmâmiyye Şiasına Göre Cerh ve Ta'dil*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012.

len bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Zira asılsız rivayetler ile çeşitli söz ve görüşler, İmam Cafer gibi muteber bir kaynağa bağlanarak bir bakıma “tedlis”<sup>68</sup> yoluyla uydurma rivayete güvenilirlik vasfı kazandırılmak istenmiştir. Bir yönüyle bu hususlar, ona olan itimadı ve güveni ortaya koyan önemli tespitlerdir.

Bu sebeple de Buharî, Cafer es-Sadık'ın ismi kullanılarak rivayet edilen zayıf veya uydurma hadislerin kendi Sahih'ine sızmasına fırsat vermemiştir. Hâlbuki Buhârî'nin *Tarih-i Kebir*, *Tarih-i Sağir* ve *Edebü'l-Müfred* gibi diğer eserlerinde onun rivayetlerine yer verdiğini görüyoruz.<sup>69</sup> Ayrıca Buhârî'nin Ehl-i Beyt mensuplarının birçoğundan hadis aldığı da bilinmektedir.<sup>70</sup> Diğer taraftan Cafer es-Sâdık ile İmam Buharî arasında bir asra yakın bir zaman aralığı bulunduğu, Buharî'nin, onun birçok talebesiyle görüştüğü ve hadis toplamak amacıyla onlarla birlikte seyahatlerde bulunduğu da bilinmektedir. Bütün bunlar İmam Buharî'nin Cafer es-Sâdık'a karşı bir ön yargı içinde olmadığını göstermektedir.<sup>71</sup> Onun bu tutumu bir kısım Şii ve Zeydîlerin iddia ettiği gibi mezhep taassubundan kaynaklanmamaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi sadece İmama atfedilen asılsız haberlere ve rivayet zincirlerinde yer alan problemlili rasilere karşı hadisçi hassasiyetiyle alınmış bir önlemdir.<sup>72</sup>

Burada dönemin ideolojik yaklaşımlarının hadis rivayetine

<sup>68</sup> Tedlis: hadis ilminde hadis almadığı bir ravinin adını kullanarak aldatma yoluyla ondan rivayet etmiş gibi hadisi ona dayandırmadır. Bu konuda bkz. Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987. S. 152.

<sup>69</sup> Bu konudaki örnekler için bkz. el-İdlibî, “Esbabu udüli'l-İmam Buharî ani't-Tahric li'l- İmam Cafer es-Sadık fi Sahihîhi,” s. 57-63.

<sup>70</sup> Mesela, Muhammed Bâkır'dan mütaddid tarihlerle birçok hadis rivayet etmiştir. Ayrıca Dedesi Zeynelâbidîn, Ali b. Huseyn, Huseyn b. Ali, Muhammed b. Ali b. Ebi Talib vd. bunlardan birkaçıdır. Bu konuda bkz. Ahmad Snobar, “Esbabu Udüli'l-İmam Buharî ani't-Tahric li'l- İmam Cafer es-Sadık fi Sahihîhi,” *Hadis Tetkikleri Dergisi*, X- 2, 2012, s. 44.

<sup>71</sup> Bu husus Salahuddîn el-İdlibî, tarafından enine boyuna tartışılmıştır. Bu konuda bkz. el-İdlibî, “Esbabu udüli'l-İmam Buharî ani't-Tahric li'l- İmam Cafer es-Sadık fi Sahihîhi,” s. 55-74. Aynı konuda ayrıca bkz. Ahmad Snobar, “Esbabu Udüli'l-İmam Buharî ani't-Tahric li'l- İmam Cafer es-Sadık fi Sahihîhi,” s.41-60.

<sup>72</sup> Bkz. el-İdlibî, “Esbabu udüli'l-İmam Buharî ani't-Tahric li'l- İmam Cafer es-Sadık fi Sahihîhi,” s. 56-58.

yansımasına örnek olması bakımından Ahmed Emîn'in mevzu ile ilgili şu değerlendirmesine yer vermekte de fayda vardır:

“... *Ehl-i Sünnet'in kitaplarında, Ehl-i Beyt'ten gelen hadislerin çoğunun zikredilmemesinin kaynağı, siyasî sebeplerle beraber; Şii ravilerin asılsız birçok şeyi rivayet etmeleridir.*<sup>73</sup> Durum bu minval üzere olunca, İmam Cafer'e nispet edilen pek çok rivayetin sahih olanını olmayanından ayırmak oldukça zorlaşmıştır.

### **3) İmam Cafer'in Sünnî Hadis Kaynaklarındaki Rivayetleri**

Cafer' es-Sadık'ın tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, dil, tarih gibi alanlara hâkim, çok yönlü bir âlim olduğunu, bu alanların her biriyle ilgili kendisine nispet edilen bir kısım eserlerinin de bulunduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu gibi çok yönlü âlimlerin sadece belirli bir alanla anılması zordur. Yani Cafer es-Sadık'ı ne sadece bir fakih ne de sadece bir müfessir veya muhaddis olarak nitelendirmek doğru değildir. Özellikle hadis açısından değerlendirdiğimizde onun diğer hadis imamları gibi sadece hadisle ya da hadis rivayetiyle meşgul olan bir hadis âlimi olduğunu söylemek mümkün değildir. Kuşkusuz bu durum onun hadis bilmediği ya da hadisle hiç meşgul olmadığı anlamına gelmez. Sünnete olan bağlılığı ve hadis ilmine olan vukûfiyeti konusunda her hangi bir tartışma yoktur. Anlaşılan o ki İmam Cafer, hadis rivayeti konusunda özel bir çaba göstermemiş ancak yeri geldiğinde hadis rivayet etmekten de geri durmamıştır.

Sünnî hadis imamlarının tamamının Cafer es-Sâdık'ı sika kabul ettiklerini dolayısıyla da ondan hadis rivayet etme konusunda her hangi bir tereddüdün olmadığını yukarıda ifade etmiştik. Ayrıca İmam'ın *Sahih-i Buhari*'de hadislerinin yer almayışının gerekçelerine de işaret etmiştik. Bunun dışındaki temel hadis kaynaklarının neredeyse tamamında Cafer es-Sâdık'ın rivayetlerinin yer aldığını görüyoruz.

---

<sup>73</sup> Ahmed Emin, *Duha'l İslam*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, t.y.III/265.

Bu rivayetlerin konu, kaynak ve sayı bakımından genel bir değerlendirilmesi yapılacak olursa şunları söylemek mümkündür:

Buharî'nin *Camîu's-Sahih'i* hariç Kütüb-i Sitte'nin tamamında Cafer es-Sâdık'a ait rivayetler yer almaktadır. Ayrıca o döneme ait Taberani'nin *Mu'cemlerinde* ve İbn Hibban'ın *Sahihi* ile Ebu Nuaym el-İsfehani'nin *Hilyetu'l-Evliyası*'nda da Cafer es-Sâdık'a ait rivayetler mevcuttur.

Söz konusu eserlerde tekrarlarıyla birlikte toplam 181 hadis tespit edilmiştir.<sup>74</sup> Ancak bu rivayetlerin kahir ekseriyeti tekrarlardan ibarettir. Tekrarlar çıkartıldığında bu sayı 38'e düşmektedir. Bunların kaynaklara göre dağılımı şöyledir:

Müslim'in *Sahih*'inde tamamı sağlam senetle zikredilmiş 21;

Ebû Davud'un *Süneni*'nde 10 tanesi sahih, 1 tanesi zayıf senetli olmak üzere toplam 11;

Nesai'nin *Süneni*'nde tamamı sika ravilerden mervi toplam 43 hadis;

İmam Tirmizi'nin *Süneni*'nde 3'ü zayıf, 1'i hasen, 16 tanesi sahih senetli toplam 20 rivayet;

İbn Mace'nin *Süneni*'nde 1 zayıf, 1 mevzu, 17 sahih toplam 19 rivayet mevcuttur.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsnedi*'nde 3 zayıf, 1 hasen, 31 sahih senetli toplam 35 hadis;

<sup>74</sup> Bu konuda Arapça olarak hazırlanmış bir yüksek lisans tezi mevcuttur. Bu araştırmada İmam-ı Cafer-in Kütüb-i Tis'a ile İbn Hibban'ın *Sahihi* ve Taberani'nin *Mu'cemlerinde* yer alan rivayetler senetleri ve sıhhat durumları tespit edilerek hangi kaynaktan kaç hadis bulunduğu, bunların sıhhat durumlarının ne olduğu, ravilerinin hangi yönden kusurlu bulunduğu, ayrıca mevcut hadislerin hangi konularda yer aldığı etraflı ve ayrıntılı olarak ele alınmıştır. İlgili rivayetlerin muhtevası ve toplu dökümü için bkz. Yasir Musa, *Merviyatu İmam-ı Cafer es-Sâdık*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahire Üniversitesi, Kahire 2006. Ancak bu çalışmada muhtemelen bir hadis kaynağı olmadığı için *Hilyetu'l-Evliyadaki* rivayetler göz ardı edilmiştir. Oysa *Hilyetu'l-Evliya*'da sıhhat durumlarına da işaret edilmiş olan çok sayıda rivayet mevcuttur. Bu konuda bkz Ebu Nuaym *Hilyetü'l-Evliya*, III/193-196.

İmam Malik'in *Muvattası*'nda 4 ü zayıf, toplam 14 hadis;

Darımî'nin *Süneni*'nde, 2 si zayıf, 8 rivayet;

Taberani'nin *Mu'cemu'l Kebiri*'nde 1; *Mu'cemu's-Sağiri*'nde 6 sı zayıf, 2 si mevzu, toplam 11 rivayet yer almaktadır.

Tekrarlarıyla birlikte toplam 181 rivayetin konulara göre dağılımı ise şöyledir:

Akâit konusunda 8; ibadetler konusunda, 18; muamelat ile ilgili 7; muhtelif hükümler ile ilgili 5 olmak üzere toplam 38 tekrarsız hadis mevcuttur.<sup>75</sup>

Görüldüğü gibi *Buhârî* hariç, Sünnî hadis kaynaklarının tamamına yakınında Cafer es-Sâdık'a ait rivayetler yer almıştır. Bunların 20 tanesi senet açısından zayıf kabul edilmiştir. Diğerleri ise hadis kriterleri bakımından hasen veya sahih hadis olarak değerlendirilmiş rivayetlerden oluşmaktadır. Sünnî hadis kaynaklarında İmam Cafer'den gelen mevzu' hiçbir rivayetin yer almayışı dikkat çekicidir. Bu durum Sünnî hadis âlimlerinin hassasiyetini ve seçiciliğini göstermesi bakımından anlamlıdır. Zira yukarıda işaret edildiği üzere aynı döneme ait Şii kaynaklarda, ravileri arasında Cafer es-Sâdık'ın da ismine yer verilen çok miktarda uydurma rivayet mevcuttur.

### **Sonuç**

Cafer es-Sâdık ilmi, fazileti, Ehl-i Beyt'e mensubiyeti, imameti ve Caferî mezhebinin kurucusu olması gibi önemli özelliklerinden dolayı Şii/Sünnî bütün Müslümanlar tarafından itibar görmüş önemli bir âlim, müçtehit, muhaddis, müfessir ve mutasavvif olarak kabul edilir.

Ömrünün büyük kısmını Medine'de geçirmesi, nebevî terbiye-

<sup>75</sup> İmam Cafer es-Sâdık'ın el-Kütübî't-Tis'a ve diğer Sünnî hadis kaynaklarında geçen rivayetlerini konu, kaynak ve sıhhat durumlarıyla birlikte bir bütün olarak görmek için bkz. Yasir Musa, *Merviyatu- İmam Cafer es-Sâdık*, Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Kahire Üniversitesi, Kahire 2006.

nin hâkim olduğu bir aile ortamında büyümesi ve sağlam bir eğitim alması, onu saygın kılan birçok nitelikten birkaçıdır. Siyasi çalkan-tıların yaşandığı bir dönemde önemli bir konumda bulunmasına rağmen ilmî ferasetiyle söz konusu sıkıntılara bulaşmayarak kendi ni ilme ve irfana vermiştir. Değişik konularda olmak üzere ona nispet edilen çok sayıda eserden bahsedilir. Medine’de inşa ettirdiği çok kapsamlı medresede binlerce talebe yetiştirmiştir. Sünnî mezhep imamlarının neredeyse tamamına yakınının ondan ders almış olması bile onun bu husustaki konumunu özetlemek için kâfidir.

Sadece hadisçi yönünü ve Sünnî hadis kaynaklarındaki rivayetlerini sayısal verilerle ele aldığımız bu çalışmada İmam Cafer es-Sadık’ın bütün diğer temel İslamî ilimlerinde olduğu gibi hadis alanında da iyi bir eğitim aldığı, külliyetli bir hadis birikimine sahip olduğu ve bu alanda hayli talebe yetiştirdiği görülmektedir. Her ne kadar müstakil bir hadis kitabı bulunmasa da sika ve sağlam bir hadis ravisi olarak, gerek Sünnî gerekse Şii bütün çevrelerde son derece itibar gördüğü, vardığımız önemli sonuçlardan birisidir.

Bazı Şii kesimlerin Cafer es-Sadık’ın imamet yönünü öne çıkararak, bulunduğu konumu kullanmaları ve ona masumiyet izafe etmeleri, bunun neticesi olarak da söylediği ve yaptığı her şeyi dinde hüccet saymaları, Şii çevrelerce ona nispet edilen her şeyin hadis kabul edilmesine neden olmuştur. Diğer taraftan kendisine ait olmayan birçok rivayetin de ona mal edilmesi, Buhârî başta olmak üzere bazı âlimlerin kendisine dayandırılan rivayetlere kayd-ı ihtiyatla yaklaşmalarına zemin hazırlamıştır. Kuşkusuz hiçbir İslam âlimi onun ilmi ve kişiliği konusunda bir şüphe taşımamıştır. Ancak ne var ki bulunduğu önemli konumdan dolayı, ona ait olmayan zayıf ve uydurma rivayetlerde adı kullanılmış ve bu yolla Şii kaynaklarda binlerce rivayet ona nispet edilmiştir. Şia’nın temel hadis kaynaklarında bunlara çokça rastlamak mümkündür.

Bütün bunlara rağmen *Sahih-i Buharî* hariç, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere Sünnî hadis kaynaklarının çoğunda sıdkın sembolü kabul edilen ve Ehl-i Sünnete en yakın Şii İmam olarak bilinen

Cafer es-Sadık'a ait rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerin büyük çoğunluğu senet açısından sahih kabul edilen hadislerdir. Çok az sayıda zayıf, bir adet de mevzu hadisin yer aldığı bu rivayetler, konuları itibariyle de genelde akait, ibadet, muamelat ve ahlak konularını kapsamaktadır.

**Kaynakça:**

- Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- Atalan, Mehmet, "Cafer-i Sadık'ın Eserleri," *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Eylül - Aralık 2001, IV, s. 115 -131.
- "İslam Düşüncesinde Cafer es-Sâdık'ın Yeri,"* Milet ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Dergisi, Cilt VIII, Sayı 3, Eylül-Aralık 2011.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *et-Tarihu'l-Kebîr*, Daru'l-Kutubi'l ilmiyye, Byerut, ts.
- Ebu Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, I-X, Beyrut 1988.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İmam Cafer*, çev. İbrahim Tüfekçi, Şafak Yayınları, İstanbul 1992.
- Evgin, Abdulkadir, "Caferî İnanç Sisteminde Hadis Anlayışı," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV (2004) Sayı I.
- "Sünnî Kaynaklara Göre Cafer-i Sadık'ın Hadisçiliği,"* *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık 2009. Cilt 12, ss.127-142.
- Gördük, Yunus Emre, *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşari Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs, Şemsüddin Ahmed el-Bermekî, el-Erbilî, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I-VIII, Mısır 1948.
- el-İdlîbî, Salahuddîn, "Esbabu Udûli'l-İmam Buharî ani't-tahric lil



- İmam Cafer es-Sadık fi-Sahîhihi,*” Hadis Tedkikleri Dergisi, IX-2, 2011.
- Kutlu, Cahit, *Œia'nın Hadis Vaz'ındaki Rolü*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1995.
- Kutluay, İbrahim, *İmâmiyye Œiasına Göre Cerh ve Ta'dil*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012.
- Muhammed el-Halilî, *Min Emâli'l-İmam es-Sadık*, I-IV, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû', Beyrut, 1984.
- Muhsin el-Emin, İmam Seyyid, *A'yânu'ş-Œia*, Daru't-Tearuf, Beyrut, 1983.
- en-Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefe Fikrinin Doğuşu*, Daru'l-Ma'rife, Kahire 1977.
- Oğur, Necmettin, *Œia'da Rical İlminin Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalar*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.
- Öz Mustafa, “Cafer es-Sadık” *DİA*, VII, İstanbul, 1993, s. 1-3.
- Sezgin, Fuad, *Tarihu't-Turasi'l Arabî*, I-VIII, Riyad, 1982.
- Snobar, Ahmad, “Esbabu Udülü'l-İmam Buharî ani't-tahric lil İmam Cafer es-Sadık fi-Sahîhihi,” Hadis Tedkikleri Dergisi, X- 1, 2012.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk., Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, I-XI, Beyrut 1967.
- Ünalın, Abdullah *Œia'da Hadis Usulü*, İŒrak Yayınları, İstanbul, 2008,
- el-Yakubî, Ahmed b. Ebî Yakub b. Cafer b. Vehb, *Tarihu'l-Yakubî*, I-II, Beyrut 1960.
- Yasir Musa, Merviyatu *İmam Cafer es-Sâdık*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahire Üniversitesi, İslâmî Araştırmalar Enstitüsü, Kahire 2006.

Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed *Tezkiretu'l-Huffaz*, I-III, Daru'l Maarif, Haydarabad, 1966.

-*Mizanu'l-İ'tidal*, I-IV, Daru'l Ma'rife, Beyrut, 1963.

## **Mustafa Sabri Efendi'nin İnsan İradesine Bakışı**

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN\*

### **Özet**

Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954), yaşadığı dönem itibariyle Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine tanıklık etmiş önemli bir şahsiyettir. Dinî-ilmî alanda birçok söz ve eserin sahibi olan Mustafa Sabri, görüş ve düşünceleri itibariyle yaşadığı döneme damgasını vurmuş saygın bir bilim insanıdır. Ancak sürgün ve gurbet hayatına mahkûm edildiğinden genelde düşünce ve görüşlerini ya doğru şekilde ifade edememiş yahut da ifadeye çalışsa da yanlış anlaşılmıştır.

Mustafa Sabri'nin kelâm alanında dikkate değer görüş ve düşüncelerinden en önemlisi irade ve insan fiillerine olan bakışıdır. Hiç kuşkusuz onun bu konudaki görüş ve düşüncelerinin oluşmasında, yaşadıklarının ve tecrübelerinin önemli ölçüde belirleyici olduğunu söylemek mümkündür.

Daha önce bu konuda müstakil çalışmalar yapılmış olsa bile, özellikle de Mustafa Sabri'nin hayatı ve mücadelesi ile irade ve kader konusuna bakışını birlikte değerlendiren çalışmalar kaleme alınmış değildir. Bu açıdan, ilgili makale büyük bir önem ve değer taşımaktadır.

**Anahtar Kavramlar:** Mustafa Sabri, Osmanlı, Eş'arî, Kelâm, İrade.

### **Mustafa Sabri and His View to Will-Power of Human**

#### **Abstract**

Mustafa Sabri (1869-1954) is a person who has witnessed to the last periods of the Ottoman Empire by the time he lived. He is

---

\* Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (huseyindogan5555@hotmail.com)

having many words and works in the scientific field, he is a respected scientist who has struck the turning mark he has lived with his views and thoughts. However, since he was condemned to exile and dignity, he often misunderstood his thoughts and opinions if he could not express them correctly or tried to express himself.

Mustafa Sabri's view of thought and human actions is the most important of his remarkable views and thoughts in the field of the word of God. Without a doubt it is possible to say that the experiences and experiences of these people are important determinants in the formation of their views and ideas.

Even though independent studies have already been done on this subject, studies have not been taken, especially evaluating the life and struggle of Mustafa Sabri and the view of will and destiny together. In this regard, the article is of great importance and value.

**Key Words:** Mustafa Sabri, Ottoman, Esh'ari, Kalam, Will-Power.

### 1. Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri Efendi'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Osmanlı Devleti'nin son Şeyhu'l-İslâmlarından birisi olan Mustafa Sabri Efendi, 1286/1869 yılında Tokat'ta doğmuştur.<sup>1</sup> Babası, ulemadan Hacı Ahmed Efendi'dir. Mustafa Sabri, ilköğrenimine kendi memleketinde başlamış ve on yaşında hafızlığını tamamlamıştır.<sup>2</sup> Gençlik yıllarının başında ilim sevdasına ve yolculuğuna koyulan Mustafa Sabri, Kayseri'ye giderek orada dönemin meşhur ilim adamlarından birisi olan Divrikli Hoca Hâfız Emin Efendi'nin derslerine devam etmiştir.<sup>3</sup> Hâfız Emin Efendi'nin ilim tedrisinde kısa sayılabilecek bir zamanda aklî ve naklî ilimlerde büyük ilerleme

---

<sup>1</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, trc. İsa Doğan, (İstanbul: Bayrak Yayıncılık-Matbaacılık, 1989), s. 5.

<sup>2</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 5.

<sup>3</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem min rabbi'l-'âlemîn ve'l-'ibâdihî'l-mürselîn*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsîl-'arabî, 1401/1981), I, 1.

sağlayan Mustafa Sabri Arapça, Mantık, Kelâm, Fıkıh Usulü, Fıkıh, Tefsir ve Hadis gibi dinî ilimleri okutabilecek bir seviyeye erişmiştir.<sup>4</sup> Erken yaşında Hocası Hâfız Emin Efendi'nin takdirlerini kazanmak suretiyle ilim icâzeti alma şerefine nail olmuştur.<sup>5</sup>

Hiç şüphesiz, ilmi elde etme hususunda bununla yetinmeyen Mustafa Sabri, bir süre sonra İstanbul'a giderek Meşihat-ı İslâmiyye'de Ders Vekili ve Huzûr Dersleri<sup>6</sup> Mukarriri Gümülcineli Hâfız Ahmed Âsım Efendi ile Mehmet Âtîf Efendi'nin öğrencisi de olmuştur.<sup>7</sup> Burada Hocası Gümülcineli Hâfız Ahmed Âsım Efendi'den icâzet alan Mustafa Sabri, hocasının kızı olan Ulviye Hanım'la evlenerek İstanbul'a yerleşmiştir.<sup>8</sup> 1890 yılında İstanbul'da katıldığı "Ruûs" sınavını başarıyla tamamlayan Mustafa Sabri Efendi, 22 yaşında müderris olmaya hak kazanmış ve Fatih Camii Baş Müderrisliğine tayin edilmiştir.<sup>9</sup> Burada, otuz yaşına kadar eğitim ve öğretime devam eden Mustafa Sabri elliden fazla öğrenciye icâzet vermiştir.<sup>10</sup>

1896 yılında Beşiktaş Âsâriye Camii İmam-Hatipliği görevine getirilen Mustafa Sabri, 1898 yılında "Huzûr Dersleri Muhataplığı"na tayin olunarak 1914 yılına kadar bu görevde kalmıştır. İlim adamları arasında ilmî kişiliği ile temayüz eden Mustafa Sabri, toplam dört rütbeden oluşan "Osmânî" ve "Mecîdî" nişanları ile doğrudan ödüllendirilmiştir.<sup>11</sup> 1899-1904 yılları arasında Yıldız Sarayı

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 2006, XXXI, 350.

<sup>5</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm*, I, 1; Abdülkâdir Altınsu, *Osmanlı Şeyhu'l-İslâmları*, (Ankara: B. Y., 1972), 79; Kadir Erdal, "Gurbetteki Şeyhu'l-İslâm: Mustafa Sabri Efendi", <http://www.iec-md.org/bookstore/> (28.12.2016).

<sup>6</sup> Osmanlı İmparatorluğu döneminde özellikle de XVI. yüzyıldan sonra haneden ve sarayın ileri gelenlerine nefis terbiyesine yönelik Ramazan ayı boyunca verilen derslerdir.

<sup>7</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 5; Ali Ulvi Kurucu, "Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri", <http://www.iec-md.org/bookstore/> (23.12.2016).

<sup>8</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 5.

<sup>9</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm*, I, 1.

<sup>10</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm*, I, 1.

<sup>11</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 5.

Kütüphanesi'nde, Halife II. Abdülhamid'in "Hâfız-ı Kütüb"ü olarak çalışmış ve bu sırada boş durmayarak Hocası Köse Niyazi Efendi'den kıraat ilmini de okumuştur. Ayrıca o, Medresetü'l-Vâizîn'de Tefsir; Medresetü'l-Mütehassisîn ile Süleymâniye Medresesi'nde de Hadis Müderrisliği yapmıştır.<sup>12</sup> Alanında faaliyet gösteren "Tedkik-i Müellefât-ı Şer'iyye"nin kurucuları arasında yer almıştır.<sup>13</sup> Bu dönemde, "Cem'iyet-i İttihâdiyye-i İslâmiyye"nin reisliğine seçilerek bu kuruluşun çıkarmış olduğu "Beyânu'l-Hakk" adlı derginin başyazarlığına getirilmiştir.<sup>14</sup> Diğer yandan o, Silistre Müftülüğü görevinde de bulunmuş olup daha sonradan İstanbul Merkez Kadılığı'nın idarî işler bölümünde birinci sınıf memuriyet hizmetinde yer almıştır. Bu arada, Ahmet Hilmi Efendi'nin "Hicâz Vilâyeti"nde kadılık görevini yürüttüğü dönemde de, "Müşâvir-i Sâni" unvanıyla hizmet etmiştir.<sup>15</sup>

1908 yılı, Mustafa Sabri Efendi'nin aktif siyasî yaşama katılımının gerçekleştiği özel bir yıl olmuştur. Nitekim o, II. Meşrutiyet'in ilanının hemen sonrasında yapılan seçimlerde başarı sağlamış ve Tokat mebusu seçilerek Meclis'e girmeye hak kazanmıştır.<sup>16</sup> Bu esnada meclis içinde ve dışında devlet yönetimi bağlamında ciddi sayılabacak birtakım eleştiri ve tenkitlerde bulunduğu için iktidar partisinin tepkisini kendi üzerine çekmiştir. Üstün zekâsı, ilmî dirayeti ve cedelci yapısıyla bu tepkileri yatıştırmayı başarabilmiştir. Ayrıca bu dönemde, "Alemdâr Gazetesi" ile "Peyâm-i Sabâh"ta yazılar ve makaleler de yazmıştır.<sup>17</sup>

Ocak 1919'da, tekrar Tokat mebusu seçilerek meclise giren Mustafa Sabri, siyasî hareketlerin ve fikir hayatının içine sürüklenmiştir. Seçimlerin hemen ardından, 4 Mart 1919'da kurulan Sadra-

<sup>12</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm*, I, 2.

<sup>13</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm*, I, 2.

<sup>14</sup> Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", XXXI, 350.

<sup>15</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm*, I, 2.

<sup>16</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 6; Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", XXXI, 350.

<sup>17</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 6; Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", XXXI, 351.

zam Damad Ferîd Paşa'nın ilk kabinesine "Şeyhu'l-İslâm" olarak iştirak etmiştir.<sup>18</sup> Damad Ferîd Paşa'nın Paris Konferansı'na gidişinde Sadrazamlığa vekâlet etmiştir. Bu esnada, başkanlık ettiği Bakanlar Kurulu Toplantıları'nı genelde aşr-ı şerif okuyarak kapatmıştır.<sup>19</sup> 16 Mayıs 1919 yılında Damad Ferîd hükümetinin iktidardan düşmesinden sonra "Meşihât Makâmı"ndan ayrılan Mustafa Sabri bu sefer de "âyân" üyeliğine atanmıştır.<sup>20</sup> Bu sırada o, daha sonradan "Teâli İslâm Cemiyeti"ne dönüşecek olan "Cemiyet-i Müderris"in birinci reisliğini de yapmıştır. Bu cemiyette özellikle de Mustafa Saffet, İskilipli Mehmed Âtîf ve Said Nursî ile birlikte çalışmaya özen ve gayret göstermiştir.<sup>21</sup>

Damad Ferîd Paşa'nın 19 Mayıs 1919'da kurmuş olduğu ikinci hükümette yeniden "Şeyhu'l-İslâm" olarak görev alan Mustafa Sabri Efendi, iki ay sonra bu görevinden istifa etmek zorunda kalmıştır.<sup>22</sup> 21 Temmuz 1919 yılında kurulan üçüncü Damad Ferîd kabinesinde "Şeyhu'l-İslâm" olarak tekrar görev olan Mustafa Sabri, bu memuriyetinden 30 Eylül 1919'da ayrılmıştır.<sup>23</sup> 31 Temmuz 1920'de kurulan beşinci Damad Ferîd kabinesinde tekrar "Şeyhu'l-İslâm" olan Mustafa Sabri, bu defa "Şûrâ-yı Devlet Reisliği" (Danıştay Başkanlığı) görevini de kendi uhdesine almıştır.<sup>24</sup> Sevr Antlaşması 10 Ağustos 1920'de, yani Mustafa Sabri Efendi "Şeyhu'l-İslâm" iken imzalanmıştır. Muhtemelen o, Damad Ferîd hükümetindeki üyeler ile anlaşamamış olacak ki, 25 Eylül 1920'de bu görevinden ayrılmıştır.<sup>25</sup>

Mustafa Sabri, Hicaz Emiri Şerîf Hüseyin'in daveti üzerine

<sup>18</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 6.

<sup>19</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 6.

<sup>20</sup> Ahmet Akbulut, "Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1992, VI:1, 33; Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", XXXI, 351.

<sup>21</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm*, I, 2.

<sup>22</sup> Ahmet Akbulut, "Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", s. 33.

<sup>23</sup> Ahmet Akbulut, "Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", s. 33.

<sup>24</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm*, I, 2.

<sup>25</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 6; Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", XXXI, 351.

Mekke'ye gitmiş ve burada beş ay kaldıktan sonra ailesinin iklim şartlarına intibak edememesinden ötürü buradan ayrılarak Mısır'a yerleşmiştir.<sup>26</sup> Burada da istediğini bulamamış ve 1927 yılının Nisan ayında kayınpederinin memleketi olan Gümölcine'ye (Batı Trakya) tekrar dönüp orada beş yıl ikamet etmiştir.<sup>27</sup> 1932 yılında Atina'ya giderek Mısır Büyükelçisi'nin yardımlarıyla Mısır'a geçen Mustafa Sabri, birkaç yıl sonra ailesiyle beraber İskenderiye'ye gitmiş ve ailesi ölünceye kadar orada kalmıştır.<sup>28</sup> Bu dönemde "el-Kavlu'l-Fasl" adlı yapıtını Kahire'de neşreden Mustafa Sabri Efendi, Mısır Veliahdı'nın iltifatına mazhar olmuş ve el-Ezher Üniversitesi'ne atandığı "müderreslik" unvanıyla bir anlamda onure edilmiştir.<sup>29</sup> Hayatının son otuz yılını Mısır'da ilimle uğraşarak geçiren Mustafa Sabri Efendi, "el-Ahbâr", "el-Feth" ve "el-Hidâyetü'l-İslâmiyye" adlı pek çok dergi ve gazetede yazılar yazmıştır.<sup>30</sup> Hareketli, heyecanlı ve olaylarla dolu dünya hayatını 1371/1954 tarihinde dâr-ı bekâya irtihal etmek suretiyle noktlayan Mustafa Sabri Efendi'nin ölümüne yazılı ve görsel basında geniş yer ayrılmış olup cenazesine ilim ve siyaset adamlarının yanı sıra büyük bir halk kitlesi iştirak etmiştir.<sup>31</sup>

Osmanlı Devleti'nin yıkılışını ya da sona erişini en üst düzeydeki makamda görevli bir kişi olarak idrak eden ve Batı medeniyeti ve düşüncesi karşısında İslâm medeniyeti ve düşüncesinin çöküşünü engellemek için gayret ve özveride bulunan Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri Efendi, bütün hayatını bu düşüncesini gerçekleştirmeye yönelik ilmî, fikrî ve siyasî mücadelelerle geçirmiş bir kişidir. Öyle ki o, bu amaç ve çalışmaları doğrultusunda müslümanlar arasında uzun uzadıya tartışma konusu olan temel birtakım problemlerin çözümüne katkı sağlamak için eserler yazmış ve siyasî faaliyetlerde

<sup>26</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 6; Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", XXXI, 351.

<sup>27</sup> Ahmet Akbulut, "Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", s. 33.

<sup>28</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm*, I, 2.

<sup>29</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm*, I, 2.

<sup>30</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 6.

<sup>31</sup> Ahmet Akbulut, "Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", s. 33.



bulunmuştur. Bu meyanda, klasik Kelâm ilminin önemli bir duâye-ni olarak kabul edilen Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri Efendi, kendi ilim meclisinde pek çok öğrenci yetiştirmiş ve eserler vermiştir. Onun en meşhur Arapça eserleri “Mevkîfu'l-‘Akl ve'l-‘İlm ve'l-‘Âlim min Rabbi'l-‘Âlemîn ve ‘İbâdihi'l-Mürselîn”<sup>32</sup> “Mevkîfu'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader”<sup>33</sup> “Mes’eletu Tercemeti'l-Kur’ân”<sup>34</sup>, “el-Kavlü'l-Fasl”<sup>35</sup> ve “en-Nekir ‘alâ Munkiri'n-Ni‘meti mine'd-Dîn ve'l-Hilâfet ve'l-Ümme”<sup>36</sup> adlı kitapları yer almaktadır. Osmanlıca basılan eserleri ise, “Yeni İslâm Müçtehitlerinin Kıymet-i İlmiyesi -Musâ Cârullâh Bigiyef'e Reddiye-”<sup>37</sup> ile “Dinî Mücedditler”dir.<sup>38</sup>

## 2. Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri Efendi'nin İrade Anlayışı

Bilindiği üzere kader ve insan iradesi problemi, İslâm düşüncesinde ilk dönemlerden itibaren üzerinde birçok tartışmanın yapıldığı önemli problemlerden birisidir. İlk dönemde bu konuda ashaptan veya çevreden Hz. Peygamber'in yanına gelip ona soru soranlar olduğu gibi kimi zaman da, bizzat Hz. Peygamber'in sohbet ve ilim meclisleri sırasında bazı yönleriyle bu konuya değindiği bilinmektedir. Ancak irade ve kader anlayışı ile ilgili olarak bu dönemdeki açıklamalar, büyük tartışma ya da görüş ayrılıklarına zemin oluşturacak türden değildi. Sözgelimi Hz. Peygamber'e, genellikle “*Kader nedir?*”, “*Kişi eceliyle mi ölür?*” ya da “*Allah'ın zâtı hakkında ne söylenebilir?*” tarzında sorular sorulmuş o da, soru soranı ya da muhatabı ikna edici düzeyde cevaplar vererek açıklamada bulunmuştur. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte dört halife döne-

<sup>32</sup> Bu eser, 1369/1950 yılında Kahire'de neşredilmiştir.

<sup>33</sup> Bu eser, 1352/1933 yılında Kahire'de neşredilmiştir. Daha sonradan, “İnsan ve Kader” ismiyle Prof. Dr. İsa Doğan tarafından Türkçeye çevrilerek 1989 yılında İstanbul'da Kültür-Basın Yayın Birliğince basılmıştır.

<sup>34</sup> Bu eser, 1351/1932 yılında Kahire'de neşredilmiştir.

<sup>35</sup> Bu eser, 1351/1934 yılında Kahire'de neşredilmiştir.

<sup>36</sup> Bu eser, 1343/1924 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.

<sup>37</sup> Bu eser, 1338/1919 yılında İstanbul'da neşredilmiştir. Eser, Bedir Yayınlarınca 1998 yılında İstanbul'da tekrar basılmıştır.

<sup>38</sup> Bu eser, 1341/1922 yılında İstanbul'da neşredilmiştir. Eser, 1977 yılında İstanbul'da ikinci kez neşredilmiştir. Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 6; Yavuz, “Mustafa Sabri Efendi”, XXXI, 352.

minde de benzer soru ve problemler yaşanmıştır. Özellikle de Hz. Ömer döneminde, kader ve irade problemiyle ilgili sorular karşısında onun dirayetli ve muktedir tarzına paralel olarak aklı, ahlâkî ve rasyonel düzeyde açıklamaların yapıldığı bir gerçektir. Ne var ki Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde İslâm tarihinde yaşanan iç olaylara istinaden kader, irade özgürlüğü ve insanın fiilleri problemi daha yüksek sesle tartışılmaya ve yaşanan sorunlara çareler aranmaya başlanmıştır. Öyle ki yaşanan olayları ilâhî irade ve hikmet ekseninde ele alanlar “cebir” doktrinini öncelerken, problemin doğrudan insanı ilgilendiren yönünü öne çıkararak insan fiilleri ve özgürlüğü bağlamında yaklaşanlar da “ihtiyâr” doktrinini anti tez olarak savunmuşlardır.<sup>39</sup> Dolayısıyla Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatları gibi subûtî sıfatlar bağlamında değerlendirilen bu problem, “cebir” ile “ihtiyâr” ikilemi arasında gidip gelen çoğu zaman da birbirine karşıt görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu ikilemin yaşanmasının en önemli sebebi ise, irade söz konusu olduğunda Allah'ın sonsuz ilim, kudret ve iradesiyle insanın başından geçecek olayları ezelde bilip takdir etmesiyle bu fiilleri işleyen insanın bunları gerçekleştirme noktasında ne kadar özgür ve iradeye sahip oldukları meselesidir. Daha açık bir deyişle irade ve kader proble-

<sup>39</sup> Dini metinlere bakıldığında nassların, bir taraftan “cebre” (zorunlu olarak fiilleri yapma) diğer taraftan da “ihtiyâra” (kişisel istek ve irâde) fırsat veren söylem biçimlerine dayandığı görülmektedir. Dini nasslarda, hem “cebr”e işaret eden fiil ve davranışların hem de “ihtiyâr”a işaret eden fiil ve davranışların konu edilmesi ya da buna ilişkin birtakım söylem biçimlerinin kullanılması, nihayetinde bu metinleri anlamaya çalışan öznenin zihninde birtakım soru işaretlerinin belirmesine sebebiyet vermiştir. Özellikle, Kur'an'ın kendi metni söz konusu edildiğinde de görülecektir ki, metin içinde geçen her iki alana ilişkin ifade tarzlarının ya da söylem biçimlerinin ilk bakışta birbirlerine çelişik gibi görünen yönleri, ilk dönem İslâm kelâmcılarının zihninde genel olarak “te'vîl” kuramının teknik ve incelikleri kullanılarak aşılmaya çalışılmıştır. Bu hususta bkz.: el-Kâdî Ebu'l-Hasan 'Abdülcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, nşr. 'Adnân Muhammed Zerzûr, Kahire, 1969, I, 17-18, 46; Muhammed b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *el-Burhân fî Tevcîhi Mütesâbihî'l-Kur'an*, thk. 'Abdülkâhir 'Ahmed 'Atâ, Beyrut, 1406/1986, 93-117; Hüseyin Doğan, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, Samsun: Kardeşler Ofset-Matbaacılık, 2011, 143-184.

minin özünü oluşturan ilâhî taraf ile insanî taraf, farklı varlık kategorilerini oluşturmuş olduklarından mesele fazlasıyla karmaşık ve tartışmalı bir hal almıştır. Çünkü irade konusu, sadece ilâhî taraf dikkate alınarak çözümlenmeye çalışıldığında insanın yapıp-etmelerinin veya imtihanının herhangi bir anlamı kalmamaktadır. Öte yandan olaya sadece insan fiilleri, yapıp-etmeleri, özgürlük ve irade hürriyeti ekseninde değerlendirildiğinde de, hem ilâhî olanın âlemlere ve insana olan müdahilliği hem de Kur'ân'ın çok sarîh olan âyet ve beyanatlarına zıt bir durum hâsıl olmaktadır. Hiç kuşkusuz bu çerçevede kurulacak hassas bir denge, irade problemini bütün yönleriyle ortaya koyma veya açıklamada daha isabetli ve tutarlı sonuçların elde edilmesine imkân tanıyacaktır.

Kendi döneminde irade ve kader problemiyle alakadar olmuş olan şahsiyetlerden birisi de Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri Efendi'dir. Hiç şüphesiz ki, iniş ve çıkışlarla dolu hayatı ve sürgünlerle geçen ömrü Mustafa Sabri'yi irade konusunda temkinli ve ihtiyatlı davranmaya sevk etmiştir. Yaşadığı dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarına denk geldiğinden dâhilî ve haricî pek çok olumsuz inanç, görüş ve düşünce karşısında İslâm'ı ve onun evrensel ilke ve esaslarını savunmaya koyulmuştur. Öyle ki onun yabancı inanç ve fikirlere karşı inatla savunduğu düşüncelerinden birisi irade ve kader konusundaki değerlendirmeleridir. Mustafa Sabri, özellikle de irade ve kader konusunda İslâm'a verilen zararın dıştan çok, içten gelen saik veya etkenlerden kaynaklandığını tespit etmiş ve dini ihya ve tecdit projelerinin bu doğrultudaki olumsuz yanlarına dikkati çekmiştir. Osmanlının çöküşüyle birlikte Batı'da ortaya çıkan Pozitivist ve Materyalist yaklaşımların İslâm dünyasına ve akidesine ciddi boyutta zararı olduğunu düşünen Mustafa Sabri, irade ve kader konusunda Batının telkin ettiği bütün düşünceleri dışlamıştır. Hatta o, bu anlamda Batı etiketli düşünce akımlarının etkisi altında kalarak irade ve kader konusunda başta İslâm'ı daha özelde de Osmanlı'yı mesul tutan modernistlere her seferinde karşı

çıkılmış ve şiddetle karşı koymuştur.<sup>40</sup> Bu düşünceleriyle İslâm'daki tecdit ve ihya hareketlerine karşı çıkan Mustafa Sabri, bunun sebebini şöyle açıklamıştır:

*“Dinî çöküntünün sebebi şer‘î hükümlerin zamana göre tadil edilmeyerek sabit bırakılması veya İslâm dinine yabancı hurafelerin karışmış olması değildir. Asıl sebep müslümanların dinlerini ihmal etmeleri, dinî vazifelerine fülen ve amelen riayet etmemeleridir.”<sup>41</sup>*

Bu sebeple aralarında Ferid Vecdi (1878-1954), Muhammed Abduh (1849-1905), Reşid Rızâ (1865-1935) ve Mustafa el-Merağî'yi (1881-1945) benimsedikleri ve savundukları inanç, fikir ve görüşlerinden ötürü çok sert biçimde eleştirmiştir.<sup>42</sup> Onların görüşleri ise, İslâm'ın ön gördüğü ve salık verdiği kader anlayışının Osmanlı'nın gerilemesinde ve çöküşünde doğrudan belirleyici olduğu yönünde sloganlaşmıştır. Bu düşünceye karşı o, İslâm'ın ve onun savunduğu kader anlayışının ilerlemeye (terakki) mani olmadığını hatta İslâmî ilimlerin pozitif bilimlerle hiçbir zaman çelişmeyeceği tezini savunmuştur:

*“Ne kadar tuhaftır ki kadere iman akidesi, halkın ağızında bir sakız olmuş, bilen de bilmeyen de ondan konuşuyor ve müslümanları onunla itham ediyor. Müslümanların çoğu da, birbirlerini bu itham içerisine sokuyorlar. Bunlar arasında maalesef İslâm yolunda mücâhede ve irşâd için ortaya çıkmış kimseler de bulunuyor. Ancak içlerinde müslümanları kaza ve kader akidesiyle itham etme fikrinin, onların dinî inançlarını zayıflatmaya gayret eden Batılı düşmanlar tarafından sokulduğunun farkında olanlar da vardır. Yabancı fikir-*

<sup>40</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müçtehitlerinin Kıymet-i İlmiyesi* (Musâ Carullâh Bigiyef'e Reddiye), (İstanbul: Bedir Yay., 1998), 42-64.

<sup>41</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Mücedditler: Reformcular*, (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1969), 13-14.

<sup>42</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 25; Yavuz, “Mustafa Sabri Efendi”, XXXI, 352.

*lerin en şerlisi, zayıflatmaya gayret eden Batılı düşmanlar tarafından sokulduğunun farkında olanlar da vardır. Yabancı fikirlerin en şerlisi, gizlice giren fikirlerdir. Nitekim düşmanların en büyüğü de, düşmanlığını kendi içinde gizleyenlerdir. Müslümanların yakalandığı hastalıkların en sonuncusu ve onların ölümünü hazırlayan hastalıkların en şiddetlisi olan Batıyı taklit hastalığı, Frengiden bile daha çok şiddetli ve zararlıdır...”<sup>43</sup>*

Mustafa Sabri Efendi, Osmanlı'nın son dönemlerinde özellikle de kader ve irade konularında müslümanların kafasını karıştırmak için ortaya konmuş olan bu ve benzeri düşüncelerden fazlasıyla rahatsız olmuştur. Osmanlı'nın kendi içinden yetiştirmiş olduğu ancak, Batı ve modernizm hayranlığı ağır basan bazı bilim adamlarının Batı'nın tesirinde kaldıklarını düşünmüştür.<sup>44</sup> Onların bu tutum ve savunularına karşı en başta İslâm'ı ve onun sahih akidelerini savunmayı ve ispat etmeyi gündemine alan Mustafa Sabri, irade ve kader konularında yanlış anlaşılan ya da insanları rahatsız eden bazı sualleri cevaplamak istemiştir.<sup>45</sup> Zira ona göre yapılması gereken tek şey, ıslah veya düzenleme adı altında bu inançlara daha fazla zarar vermek değil tam aksine, inanç esaslarını müslümanların gözünde yeniden ihya edip canlandırmaktadır.<sup>46</sup> Bu nedenle o eleştiri ve savunularını, Batı dünyasından ya da onların savundukları ideolojilerden çok İslâm'ın kendi içinden yetişmiş ancak bu dünyanın ve ideolojinin avukatlığına soyunan nesle karşı gerçekleştirmek istemiştir.<sup>47</sup> Nitekim o, İslâm ve onun sahih akidelerinden daha çok, Batı hayranlığına kapılmış olan zümrenin zihinlerinin arınmaya ihtiyacı olduğunu söylemiştir. Onun açısından bu ikilem-

<sup>43</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 15.

<sup>44</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 16-17.

<sup>45</sup> Ömer Aydın, “Mehmed Zâhid Kevserî ile Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Konusundaki Tartışması”, *Uluslararası Düzceli Mehmed Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, 24-25 Kasım 2007, Düzce, 639-641.

<sup>46</sup> Hayreddin Karaman, “Mustafa Sabri Efendi'nin Kader İnancı Üzerine Bir Tartışma”, *Diyanet Gazetesi*, sayı: 103, 15 Ekim 1974, Ankara, s. 6.

<sup>47</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 18.

den kurtulmanın yegâne yolu, kendisinde en ufak bir şüphe ve tereddüt bulunmayan İslâm'ın inanç ve esaslarına tutunmaktır.<sup>48</sup> Çünkü o müslümanların geri kalış sebeplerini, İslâm'a ve onun esaslarına bağlı kalıp gereğini yerine getirmekte değil, tam aksine İslâm'dan uzaklaşıp başka adreslerde çare aramak gibi sapkın bir anlayışta saklı görmüştür:

*“Allah'ın yardımı ve hüsnü tevfiğiyle kaza ve kader konusundaki İslâm akidesinin müdafasını yapabilmek için, bizzat İslâm akidesini müdafaa etmek, aklî kaidelere ve İslâmî naslara dayalı ilmî bir mesele olması hasebiyle inanan için bu akidede hiçbir kusurun olmadığını ispat etmek gerektiğine inanıyorum. İslâm akidesini tenkite tabi tutmak sadece bu aklî kaideler ve naslar yoluyla mümkün olabilir. Aksine, kadere inandıkları için müslümanların geri kaldıklarını ve çalışmayı bıraktıklarını iddia etmek gibi bu yolun dışında birtakım sözler sarf etmek düşmanca bir vesvese ve bir bilgisizlik yarışıdır. Bu vesveseleri dinlemek sonra da meseleyi Batılı ve Batılılaşmış Doğulu tenkitçiyi memnun edecek bir şekilde izah etmeye çalışmak, günümüz müslümanlarının bir ayıbı olan zayıflık ve korkaklıktandır. Aynı şekilde müslümanın ve özellikle âlim ve mücahit Müslümanın her hali, Batılı ve onun kardeşi Doğulu itham edici karşısında geri kalmışlığı gösteriyor. Esef vericidir ki, dâhilî ve haricî pek çok saldırılarla karşılaşan din âlimleri gericilik, pasiflik ve siyasetle uğraşmak gibi birtakım şeylerle itham edilmekten korktukları gibi, kendilerine ve İslâm'a yöneltilen ve korkulmaması lazım gelen her saldırıdan korkuyorlar...”<sup>49</sup>*

<sup>48</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, s. 19-20.

<sup>49</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 35.

## 2.1.“Mecburiyet” (Cebir) ile “Mesuliyet” (İhtiyâr) Arasında İnsan

Mustafa Sabri'ye göre insanın ihtiyârî fiilleri konusunda üç mezhep vardır: Cebriyye, Mu'tezile ve Eş'ariyye. Cebriyye'ye göre insanın ihtiyârî fiilleri sadece Allah'ın kudretiyle meydana gelir ve bu fiilleri konusunda insanın hiçbir tesiri yoktur. Cebriyye'ye göre insan, Allah'ın yaratmasının gerçekleştiği bir obje konumundadır. İnsanın gerçekte irade ve ihtiyârî olmadığından hiçbir kuvvet ve istitâatı da bulunmaz.<sup>50</sup> Fiiller, ancak ezeli olan bir kudretle varlık bulabilirler.

Mu'tezile'ye göre insanın ihtiyârî fiillerine mutlaka bir kudreti vardır ve bu fiiller bu kudretle oluşmaktadırlar. Mu'tezile, Allah'a şer, zulüm ve kötülük isnat etmemek için insanların irade hürriyetleri olduğunu savunmuştur. Buna göre insan, eylem ve söylemlerinde hürdür; bütün eylem ve davranışlarını kendi seçimleriyle gerçekleştirmektedir.<sup>51</sup>

Eş'ariyye göre ise, insanın ihtiyârî fiilleri üzerinde bir kudreti vardır ancak, bu kudretin hiçbir tesiri yoktur. Onun fiillerinin mutlak yaratıcısı Allah'tır. İnsanın kendi fiilleriyle alakası ise, o fiillere mahal olmaktan ve hiçbir etkisi olamayan kudretinin Allah'ın etkili kudretiyle onlara yaklaşmasından ibarettir.<sup>52</sup> Eş'ariyye'ye göre insanın kısmî de olsa gücü vardır ancak, eylemin gerçekleşmesinde bu gücün hiçbir etki ve tesiri yoktur. İnsanın, Allah tarafından yaratılan bir iradesi ve bu iradeye bağlı eylemi vardır.

Mustafa Sabri, irade hürriyeti veya kader konusunda insanı mecburiyet ile mesuliyet arasında bir dengede görerek değerlendirmelerde bulunmuştur. O, *İnsan ve Kader* isimli eserinde bu konuyu izaha kavuştururken temel referans noktasını şu şekilde tavsif etmektedir:

<sup>50</sup> Recep Ardoğan, *Delillerden Temellere –Sitematik Kelâm ve Güncel İnanç Konuları-*, İstanbul: Yeni Asya Gazetesi Yay., 2014, 128-129.

<sup>51</sup> Ardoğan, *Delillerden Temellere*, 129.

<sup>52</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 68.

“Allah dileseydi, elbette hepinizi tek bir ümmet yapardı. Ancak O, dilediğini saptırır dilediğini de hidayete erdirir. Muhakkak ki hepiniz, yaptıklarınızdan sorumlu tutulacaksınız. ( وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ) ( وَيُهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَنَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ )”<sup>53</sup>

Bu âyet, bu kitapta incelemek istediğimiz meseleye büyük bir açılım getirmektedir. Bu bakımdan konuya onunla girdim. Bu âyet, birtakım görüşler arasında beni tatmin eden görüşümün özetidir. Hangi mezhep bu iki temel esasın ikisine de önem vermeyi bırakır ve birine dikkat etmezse, diğerini de bozar. Ben de onu, dostlarına ve yardımcılara bırakıyorum. Muvaffakiyet Allah'tandır.”<sup>54</sup>

Mustafa Sabri Efendi, Kur'an'da cebre işaret eden veya bu anlamı vurgulayan âyetlerin insana mecburiyet yüklediğini düşünmektedir. Ona göre insan, fiillerinde mecburiyet altındadır. Ancak bu mecburiyet algısının Cebriyye'nin anlayış ve görüşünden farkı, insanı aynı zamanda kudret ve irade sahibi bir varlık olarak kabul etmesidir. Böylece mecburiyetle mesuliyeti bir araya getiren Mustafa Sabri, mesuliyet esasını muhafaza etmeyen Cebriyye'nin sapık ve dalalet ehlinden olduğunu beyan etmiştir.<sup>55</sup> Ona göre her şeyin hidayet ve dalaleti Allah'ın elinde olduğu için, insanın hem hayrı hem şerri sadece Allah'ın dilemesiyle gerçekleşmektedir. Bu durumda insanın elinde olan hiçbir şey yoktur ancak bu durum, onu sorumluluk ve mesuliyetten de kurtarmamaktadır.<sup>56</sup> Çünkü Kur'an'da cebre işaret eden âyetler olduğu gibi insanın mesul ve sorumlu olduğuna işaret eden âyetler de vardır. Öyle anlaşılıyor ki Mustafa Sabri, Eş'arî teolojiye de uygun olarak insanların eylem, söylem ve davranışlarında ihtiyâr sahibi olduklarını ancak, sonuçta bu ih-

<sup>53</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 67.

<sup>54</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 67.

<sup>55</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 50.

<sup>56</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 73-74.



tiyârlarının da mecburiyet altında şekillendiğini kabul etmiştir.<sup>57</sup>

Mustafa Sabri, iradeyi üç kısımda değerlendirmektedir. Birincisi; Allah'ın, mutlak ilim, irade ve kudretiyle insanın üzerindeki hükümlerliliği ve onların fiillerindeki etkisidir. Zira âlemde, Allah dilemedikçe hiçbir şey olmamaktadır. Diğer de; imtihan için yaratılmış olan insanların fiillerinden sorumlu olması. Hiç kuşkusuz o, bu bakış açısıyla, kuldun her irade ve sorumluluğu kaldıran ve onu pasif kılan Cebriyye ile insana yapıp-etmelerinde ve eylemlerinde irade gücü ve imkânı tanıyan Mu'tezile'yi reddetmiştir. Başka bir deyişle nesnel alandaki fiilleri ve ihtiyarı konusunda insanın elini kolunu bağlayan Cebriyye ile insanı aktif ve sorumlu kılan Mu'tezile arasında orta yolu bulmak istemiştir. İşte onun için üçüncü kader yolu budur. Onun cebirden anladığı, kesinlikle Cebriyye'nin savunduğu bir zorlama ve ikrah değildir. Diğer yandan özgürlük, ihtiyar ve sorumluluktan anladığı da yine Mu'tezilenin anladığı gibi değildir. Mustafa Sabri, mecburiyet derken ihtiyarî bir mecburiyeti; ihtiyar ve özgürlük derken de, bu mecburiyeti hesaba katan bir irade anlayışını öncelemiş ve benimsemiştir. Onun teolojisinde irade ve kader, bu iki dengeyi hesaba bir anlayışa istinat etmektedir ve asla birisi, diğerini dışarıda tutmamaktadır. Aksi takdirde o, Kur'an'la çelişkiye düşüleceğini ve meselenin yanlış anlaşılabilceğini düşünmektedir. Mustafa Sabri, cebir ile ihtiyar arasındaki bu açmazı şu şekilde tartzih etmektedir:

*“Eğer, mesuliyetle mecburiyet nasıl birleşebilir.  
Bir şeye mecbur olan kişinin, ondan mesul olmaması  
gerekmez mi? denilirse, biz de deriz ki: Biz, bu gerekliliği kabul etmeyiz. Zira biz, insanın kendisi için herhangi bir faydaya, zarara, hayra ve şerre malik olamayacağını; bununla birlikte Allah'ın yanında ve tabi olan*

<sup>57</sup> Mustafa Sabri'ye göre “fâil-i muhtâr suretinde mecburdur” ifadesini, sadece lafzi olarak değil aynı zamanda hakiki olarak da anlamak gerekir. Çünkü insanın ihtiyarının hakiki olmadığını düşünmek asla caiz değildir. Bkz.: Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 225)

*Nebi'sinin yanında mesul olacağını söylüyoruz: Üstelik bunu kendi hevâmızla da söylemedik; hem aklî hem de naklî delillere tutunarak söyledik. Hülâsa bizim görüşümüz şu âyet içerisinde vardır: "Allah dileseydi, elbette hepinizi tek bir ümmet yapardı. Ancak O, dilediğini saptırır dilediğini de hidayete erdirir. Muhakkak ki hepiniz, yaptıklarınızdan sorumlu tutulacaksınız. (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ) (لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتَسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)". Onun için biz diyoruz ki, Allah'ın dilediğini sapıtıp dilediğine hidayet verdiği dair Kur'ân âyeti vardır. Dolaşısıyla her insanın, hayrı da şerri de Allah'ın dilemesine bağlıdır. Hiçbir şey insanın elinde değildir. Buna rağmen o, mesuldür ve Allah, bu mesuliyeti ona yüklediği için zulmetmiş sayılmaz. Biz, yaptıklarına göre dünyada karşılık görecekleri hususunda tereddüt etmediğimiz halde, Allah'a zulmü nasıl isnat edebiliriz? Yani, insanlara amellerine göre karşılık veren Allah'ı, onlara zulmetmekten tenzih (uzak) etmemiz son derece tabiidir. Çünkü biz, insanların fiillerinden mesul olduklarını ve bizden o fiillere hak aldıklarını gördük. Dünyada bize baskı yaparlarsa, onların bu amellerinden karşılık görecekleri hususunda hiç tereddüt etmeyiz."<sup>58</sup>*

Mustafa Sabri, irade konusunda mecburiyet ile mesuliyeti birleştirmiştir. O, Allah'ın sonsuz ilim, kudret ve iradesiyle insanlardan bazısını hidayete erdirdiğini ancak, bazısını da dalaletе düşürdüğünü söylemektedir. Bununla birlikte son tahlilde hidayete erenin de dalaletе düşenin de insanın ihtiyarı çerçevesinde olduğunu belirterek<sup>59</sup> meselenin, te'vile gerek duyulmayacak kadar sarıh olduğu kanaatindedir.<sup>60</sup> Mustafa Sabri, kader ve irade konusunun

<sup>58</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 229-230.

<sup>59</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-'akl ve'l-'ilm*, III, 58-59.

<sup>60</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 231-232.

akılların üstünde bir konu olduğunu söyleyerek<sup>61</sup> bu konuda insanı ikileme düşüren veya zahiren çelişik gibi algılanan durumların dine ters ve çelişik olarak değerlendirilemeyeceğini savunmuştur. O, bu konuda Kur'an'dan şu âyetleri delil getirmektedir:

“*Deki: Çalışınız! Çünkü yaptıklarınızı Allah, Resulü ve mü'minler görecektir. Hepiniz mutlaka gaybı ve hazırı bilen Allah'ın huzuruna çevrileceksiniz ve o zaman ne yaptığınızı O, sizlere bildirecektir* ( وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ اِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ )”<sup>62</sup>

“*Erkekten ve dişiden, her kim mü'min olduğu halde iyi amel işlerse, muhakkak ki onu güzel bir hayat ile yaşatacağız ve işlemekte olduğu amellerin daha güzeliyle mükâfatlarını elbette vereceğiz* ( مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ )”<sup>63</sup>  
“*(أنتى وهو مؤمن فلنحييناه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون*”<sup>63</sup>

“*Yarın kıyamette, onlar yaptıklarının cezasını çekeceklerdir* ( وَبِاللَّهِ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ )”<sup>64</sup>  
“*(سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ*”<sup>64</sup>

“*Hakikaten insan için kendi çalıştığından başkası yoktur... Muhakkak ki onun ameli, yarın (kıyamet) görülecektir* ( وَأَن أَلَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ )”<sup>65</sup>

Mustafa Sabri'ye göre insanlar, Allah'ın kendilerinden yapmalarını istediği fiillerini kendi irade ve ihtiyarlarıyla yaparlar. Yaptıkları şeyleri kendi irade ve ihtiyarlarıyla yaparken muhtar oldukları gibi, sadece Allah'ın kendilerinden seçmelerini istediği şeyleri seçebildikleri için de mecburdurlar. Aslında insanın iradesinin mecburiyet altında olduğunu söylemek, onun iradesinin etkin ve hür olmadığını kabullenmek anlamına gelmektedir. Zira mecburiyet ve

<sup>61</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 230.

<sup>62</sup> et-Tevbe: 9/105.

<sup>63</sup> en-Nahl: 16/97.

<sup>64</sup> el-A'râf: 7/180.

<sup>65</sup> en-Necm: 53/39-40.

zorlamanın olduğu yerde iradeden bahsedilemez. Bu bir bakıma mecburî hürriyettir. Mustafa Sabri, Ehl-i Sünnet'in kader konusunda “*cebiri yoktur, tefvizi yoktur. Fakat ikisi arasında bir durum vardır*” şeklindeki görüşüne karşı çıkarak, “*hem cebir hem de tefviz vardır; çünkü insan istediğini yapar. Cebre benzer bir durum vardır; çünkü insan Allah'ın dilediğinden başkasını yapamaz*” demiştir. Mustafa Sabri, kabul edilen bu “cebr”in, insanın fiillerine doğrudan tesiri olmaması açısından bilinenden farklı olduğunu ve Cebriyye'nin savunduğu anlayışın dışında tutulduğunu kabul etmiştir. Aynı şekilde tefviz konusunda da, insan ancak işleri kendisine havale edenin (Allah) seçtiği ve istediği şeyleri seçebildiği için Mu'tezile'nin savunduğu anlayışın dışında bir görüşü desteklemiştir. Buna göre insan, istediği şeyi yaparken sadece Allah'ın yapılmasını istediği şeyi gerçekleştirebilir.<sup>66</sup> İstedikini yapan da isteyen de yine kendisi olmuş olur. Dolayısıyla insan istediğini yapabildiği için tefvizdedir. Ancak Allah'ın isteğinin dışında bir şey yapamadığı için de aynı zamanda cebirdedir.<sup>67</sup>

Mustafa Sabri'nin, cebirle tefvizi birleştirme konusunda düşünce olarak Eş'arî mezhebine yakın durduğunu söylemek gerekir. Nitekim o, insanların fiillerinin Allah'ın kudretiyle mahlûk olduğunu, söz konusu fiillerin yapılmasında veya meydana getirilmesinde insanın iradesinin etkin olmadığını düşünmüştür. Zira Eş'arî kelâmında mümkün olan her şey vasıtasız olarak Allah'a havale edilmiştir. “*Allah, her şeyin yaratıcısıdır ve O, her şeye vekildir (الله خالقُ) (كُلُّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ)*”<sup>68</sup> veya “*Allah, sizi ve yaptıklarınızı yarattı (وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)*”<sup>69</sup> gibi âyetler, ilk bakışta hem insanların hem de onların fiillerinin doğrudan Allah tarafından yaratıldığına işaret eden âyetlerdir. Ancak mezkur âyetlerin nüzul-u sebebi ve genel bağlamına bakıldığında meselenin, irade hürriyeti veya kader anlayışı

<sup>66</sup> Emine Ögük, “Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 9, 2014, IX: II, 141-142.

<sup>67</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 66.

<sup>68</sup> ez-Zümer: 39/62.

<sup>69</sup> es-Saffât: 37/96.

dışında ahlâkî ve toplumsal yaşantıyla ilgili olduğu görülmektedir. Mustafa Sabri ise, bu âyetlerin Mu‘tezile’yi de reddettiğini savunmuştur. Hatta o, bu âyetleri sıraladıktan sonra, “*bu âyetler karşısında insan nasıl fiillerinin yaratıcısı veya mucidi olabilir?*” diye de sormaktan kendini alamamaktadır. Ona göre ulûhiyet ortaklık veya müşareket kabul etmez.<sup>70</sup>

Mustafa Sabri’ye göre insan, bütün fiillerinin yaratıcısı ya da doğrudan mucidi olsaydı, zorunlu olarak bütün fiillerini tafsilatıyla bilmesi gerekirdi. Halbuki, durum hiç de böyle değildir. Nitekim Allah, “*Yaratan hiç bilmez mi? (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)*”<sup>71</sup> bu-yurmuştur. Sözelimi bir başkasının kullandığı makinayı kullanmak isteyen biri, bu makinadaki alet ve teçhizatın nasıl hareket ettiğini veya iş özelliklerinin neler olduğunu bilmekten öte, o makinayı nasıl ve ne şekilde kullanabileceğine ihtiyacı vardır.

Eş‘arîler’e göre insanın, hâdis de olsa bir “kudreti” ve “iradesi” vardır. Ancak bu “kudret” ve “iradenin”, Allah’ın sonsuz ilim, kudret ve iradesi yanında hiçbir tesiri yoktur. Onlara göre insanın fiilleri vardır ancak bunlar, Allah tarafından yaratılmıştır. İnsanın fiillerinin dayandığı bir iradesi de vardır; bu sebeple de insan, ihtiyar sahibi addedilmiştir. Dolayısıyla insanın ihtiyar sahibi olması ve fiillerine de ihtiyarî fiiller denilebilmesi için bu fiillerin, insanın irade ve ihtiyarına dayanması yeterlidir. Ancak bu irade ve ihtiyar, potansiyel olarak insandan kaynaklanmaz; tam aksine Allah’ın yaratmasıyla meydana gelir.<sup>72</sup> Bu nedenle Eş‘arîler’e göre insan, fiillerinde ihtiyar sahibi olduğu halde yine de ihtiyarında mecburdur. İnsanın fiillerinin ihtiyara dayanması, ihtiyarının da başka bir ihtiyara dayanmaması, fiillerinin ihtiyarî olarak nitelenmesine sebep olmuştur.

<sup>70</sup> Mustafa Sabri, Mu‘tezile’yi hayır ile şerrin arasını ayırarak hayrı Allah’a, şerri de insana nispet etmek suretiyle Mecûsiler’e benzedikleri için eleştirmiştir. Bkz.: Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 316.

<sup>71</sup> el-Mülk: 67/14.

<sup>72</sup> Ebu’l-Feth Muhammed b. ‘Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihayetu’l-İkdâm fi ‘İlmi’l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, Oxford University Press, London, 1934, 243-244.

Bu da, insanın fiillerinde muhtar olmasını sağlamıştır.<sup>73</sup>

Mustafa Sabri Efendi, gerçekliğe ve hakikate en yakın iki mezhep olarak takdim ettiği Eş'arilik ile Mâtürîdîliği irade anlayışları konusundaki tutumlarından dolayı birbirinden ayırmış ve özellikle de Mâtürîdî kelamcılarca savunusu yapılan küllî irade ve cüzî irade anlayışına eleştiride bulunmuştur. Bilindiği üzere Mâtürîdîler, küllî iradenin Allah tarafından yaratıldığını ancak, cüzî iradenin yaratma gerektirmeyen bir manâ olduğunu ve dolayısıyla da insan tarafından zihinde ihdâs edildiğini savunmuşlardır.<sup>74</sup> Küllî irade, yapmak veya yapmamak gibi iki şeyden herhangi birini tercih özelliğine sahip olan irade sıfatının ismidir. Cüzî irade de, küllî iradenin belirli bir yöne yönelmesidir.<sup>75</sup> Cüzî iradenin yaratıldığını ve onun Allah'tan olduğunu kabul eden Eş'ariler'e göre, insanların kendi fiillerine olan katkısı, bu fiillere ve bu fiillerin irade ve ihtiyarına mahal olmaktan öteye geçmez. Bu nedenle de insanlara nispet edilen "kesbin" anlamı ise, oldukça karışık ve bir o kadar da gizemlidir. Buna göre Mustafa Sabri, irade anlayışlarındaki farklı tutumları sebebiyle önceden tabi olduğu ve savunduğu Mâtürîdîliği sonradan kabullenmekte zorlanmıştır.<sup>76</sup>

Onun Mısır'da bulunduğu dönemde kaleme aldığı eserlerine bakıldığında Eş'ariliğe yakın duran görüş ve düşünceleri benimsediği anlaşılmaktadır:

*"Kaza ve kader meselesinde farklı iki mezhep olan Cebriyye ile Mu'tezile mezhebini ve bu ikisi arasında mutavassıt iki mezhep olan Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'yi anlattıktan sonra gerçeğe en yakın ve en kabule şayan mezhebin Eş'ariyye olduğunu söyleyebiliriz. Eş'ariyye'nin, cebre meyletmesi ve ondaki kesbin*

<sup>73</sup> eş-Şehristânî, Nihayetu'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm, 246.

<sup>74</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 80; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1984, s. 277-280.

<sup>75</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 81.

<sup>76</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm*, III, 404.

*anlamının anlaşılammaması tercih edilmesine mani değildir. Mâtürîdiyye mezhebinin ve mefhumunun açıklığı da Eş'ariyye mezhebine karşı tercih edilmesini gerektirmez. Kaza ve kader meselesinin son derece kapalı oluşu kaderin bir "sır" oluşundan kaynaklanmaktadır..."<sup>77</sup>*

Mustafa Sabri'ye göre insanın fiilleri, Allah'ın izni ve iradesiyle meydana gelir. Bu nedenle Allah'ın iradesine aykırı bir fiilde bulunmak asla mümkün değildir. İnsan pratikte dilediğini yapsa da ya da yapar görünse de, gerçekte bu Allah'ın iradesinden başka bir şey değildir. İnsan mecburdur ancak, aynı zamanda sorumludur da. Sorumlu olması pratikte fiilini iradesiyle yapmasından, mecbur olması da Allah'ın kendisi hakkında dilediğinin dışına çıkmamasından dolayıdır. Bu bakımdan Mustafa Sabri, kulun fiillerini hem Allah'ın meşietiyile gerçekleştirmesi hem de sorumlu olmasının izahının zor olduğunu ancak bunun, kaderin bir sırrı olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. O, Allah'ın insanın fiilleri veya yapıp-etmelerinin üzerinde umumî bir hâkimiyeti olduğu görüşünü desteklemek için "Allah dileseydi elbette hepinizi tek bir ümmet yapardı. Fakat Allah, dilediğini saptırır, dilediğini, de hidayete erdirir. Siz ise yaptığınız her şeyden mesulsünüz ( وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ) وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَسَأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"<sup>78</sup> âyetini delil olarak göstermiştir. Hiç kuşkusuz Mustafa Sabri, Kur'an'da bu anlama gelen âyetlerin aynı zamanda insana mecburiyet yüklediğini düşünmektedir. Ona göre insan mecburdur, fakat bu mecburiyet algısının Cebriyye'nin benimsediği ve savunduğu anlayıştan farkı ise, kulu aynı zamanda kudret ve irade sahibi bir varlık olarak görmesidir. Bu yaklaşımıyla mecburiyetle mesuliyeti bir araya getiren Mustafa Sabri, mesuliyet esasını muhafaza etmeyen Cebriyye'nin dalalet ehlinden olduğunu ve sapıklığa düştüğünü iddia etmiştir. Ona göre, her şeyin hidayet ve dalaleti Allah'ın elinde olduğu için insanın hayrı da şerri de Al-

<sup>77</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 81.

<sup>78</sup> en-Nahl: 16/93.

lah'ın takdiriyle meydana gelmektedir. Dolayısıyla insanın elinde hiçbir şey yoktur, ancak bu durum onu sorumluluktan asla kurtarmamaktadır. Çünkü Kur'ân'da insanın mesul ve sorumlu olduğuna vurgu yapan birçok âyet vardır. Öyle anlaşılıyor ki Mustafa Sabri insanın, hem mecburiyetini hem de mesuliyetini Allah'ın izni ve iradesinde aramaya çalışmıştır.

## 2.2. Kader, İnsan İçin “İlâhî Bir Sırdır”

Mustafa Sabri Efendi, “İnsan ve Kader” isimli eserinin ilk cümlelerini bu konuya tahsis etmiştir:

*“Filozofların akılları ve âlimlerin ilimleri, bu konuyu anlamaya kâfi gelmemiştir. Bilmen gerekir ki kader, Allah'ın sırlarından bir sırdır. İşte bu yüzden kulların fiilleri konusunda âlimler ve filozoflar, birtakım mezheplere ayrıldılar. Onlardan bazıları kaderin inkârına ve kesin nassların manalarından uzaklaşmaya yönelirken, bazıları aklın bedahetine (bizatihi doğru bilgi verebileceğine) muhalefete ve onlardan bazıları da zayıf nazariye ihdasına yöneldiler. Şayet bu zayıf nazariyelere hak verecek olursan kaderi, sır olmaktan çıkararak kaderin de aklın şahitliğinin de inkârını içeren basit bir meseleye indirgemiş olursun. O zaman zayıf nazariye sahipleri de, bunlar arasında bir yol bulmak isterler.”<sup>79</sup>*

Kader ve irade konusundaki yaklaşım ve değerlendirmelerine bakıldığında Mustafa Sabri'nin, genellikle iniş-çıkışlar dolu ve zorlu hayat koşullarının görüş ve düşüncelerinin teşekkülünde belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. O, kader ve irade konusunda insanların sınırlı ve mukayyed akıllarının yetersiz kaldığını, meselenin künhüne vakıf olamadıklarından bu hususta birçok yorum ve değerlendirmelerin hâsıl olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda hem Cebriyye'nin ilâhî determinizmi hem de Mu'tezile'nin akılcı ve rasyonel beyanlarını tamamen dışlayan Mustafa Sabri, Mâtürîdiyye'nin geliş-

<sup>79</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 14.



tirdiği ve insanın kişisel potansiyeline dayalı cüzi irade görüşünü de kökten yok saymıştır.<sup>80</sup> Bu açıdan onun bu konudaki inanç, görüş ve yaklaşımını destekleyen en uygun hareket olarak Eş'arilik kabul görmüştür.

*“Kaza ve kader meselesinde mezheplerin en hayırlısı, Ehl-i Sünnet İmamı Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin mezhebidir. O, mücâhede sancağını açan ve Mu'tezile'den ayrılan ilk kişi olarak asırların en hayırlısı olan İslâm'ın ilk asrındaki akideyi diriltmiş; ilm-i kelâmı Mu'tezile, Mürcie ve Müşebbihe mezheplerinin soktuğu durumdan kurtararak ona yepyeni bir şekil vermiştir. Mezhebi, Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında bir umde olmuştur...”<sup>81</sup>*

Mustafa Sabri, irade ve kader konusunun “ilâhî bir sır” olarak telakki etmiş olması sebebiyle İslâm mezheplerinin bu hususa riayet etmeleri ve büyük bir özen göstermeleri gerektiğinin altını çizmiştir. O, hangi mezhep olursa olsun bu meselenin kolay ve anlaşılır bir mesele olduğunu söylerse, asla hakikate uygun bir beyanda bulunmadığını beyan ettiğini savunmuştur.<sup>82</sup> Bu nedenle irade ve kader meselesinin çözümlenmeyişi ilâhî sırda dayandıran Mustafa Sabri'ye göre, kesinlikle bu sırrı ifşa etmemek, onun gizliliğini muhafaza etmek ve kader ilâhî bir sır olmaktan çıkartmamak gerekir. İslâm düşünce tarihi içinde bu sırda ve gizliliğe riayet den tek mezhep Eş'arilik'tir. Aslında bakıldığında Mustafa Sabri'nin savun-

<sup>80</sup> Allah'ın sırlarından kabul edilen kader meselesi, bu derece kolaylıkla çözümlenmez. Mâtüridiyye mezhebinin basitliği ve açıklığı da kader meselesinde onun seçilmeye layık bir çözüm olduğunu asla göstermez. Bu basitlik ve açıklık sadece, Mu'tezile'de olduğu gibi meselenin hakiki özünden sapıldığını gösterir. Kudret ve ihtiyarı kullardan alıp her şeyi Allah'a havale eden Cebriyye Mezhebi, yine kader meselesini basitleştiren ve kolaylaştıranlardandır. Bu yüzden biz ona rıza göstermedik. Zira biz, hem her şeyi Allah'a havale ettik; hem de kudret, irade ve ihtiyarı kullardan çekip almadık. Peki, bu nasıl olur? Ya da bu iki durum nasıl içtima (birleşme) edebilir? dersin biz de deriz ki: O, kaderin sırrıdır. Allah'ın verdiği ilhamla onun bazı kapalı noktalarını açıklayacağız...” Bu hususta bkz.: Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 129.

<sup>81</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 14.

<sup>82</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, 81.

duğu biçimiyle kaderin ilâhî bir sır oluşu, insanın, Allah'ın yarattığı bir irade ve kudretle filini gerçekleştirmeye bir mani teşkil etmektedir. Mustafa Sabri, kader ve irade meselesinin ilk bakışta insan tarafından kolaylıkla anlaşılabilmesi ve çözümünü noktasında birçok soruyu beraberinde getirmesinden dolayı olayı bir "sır" ya da "çözülmemiş bir gerçeklik" olarak tavsif etmiştir. Anlaşılan o ki Mustafa Sabri, bu meselede üstesinden gelememiş veya cevabını bulamadığı sorular karşısında çıkar bir yol bulamayınca konuyu "sır" bağlamıştır. Hemen şunu belirtmek gerekir ki o bu tavrıyla, bir anlamda irade ve kader meselesini çözebileceğini düşünmüşken gerçekte daha da içinden çıkılmaz bir hale sürüklemiştir. Çünkü insanı ilgilendiren ve onun alakadar olduğu bir konunun gizemli ve esrarengiz olması düşünülemez.

İrade ve kader konusunu "çözülemez ilâhî bir sır" olarak takdim eden Mustafa Sabri'nin bu hususta kafası oldukça karışık gözükmektedir. O, bir taraftan insana hâdis bir kudret vererek olayı çözdüğünü söylerken diğer yandan da, bu konuda olup biten her şeyi Allah'a ısmarlayan bir bakışı önelediğinden ciddi bir ikilem yaşamıştır. Bu nedenle olsa gerek ki o, bu gerilim, ikilem ve problemi dahi kaderin bir sırrı olarak algılamıştır. Her ne kadar onun, irade ve kaderi Allah'a dayandıran ve mutlak hâkimiyetin O'nun elinde olduğuna dair savunusunun anlaşılır ve izah edilebilir tarafı olsa da, insanın mesuliyeti bağlamında irade özgürlüğünü ve muhtariyetini savunması tam bir çelişki arz etmekte ve kaderin ilâhî bir sır olduğu kuramına gölge düşürmektedir. Zira insana nesnel alandaki eylem ve davranışları noktasında hâdis de olsa kesin muhtariyet bahşeden bir bakış açısının, kader çözülemez bir ilâhî sır olduğu tezini çürüttüğü hatta bu tezin inandırıcılığını da yok etmiş olduğu bir vakıadır.

### **3. Mustafa Sabri'nin İnsan İradesi Konusundaki Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi ve Sonuç**

Mustafa Sabri Efendi, Osmanlı'nın son dönemlerini en yüksek makamda müşahede etmiş ender şahsiyetlerden birisidir.

Kur'ân, Sünnet, ilim, irfan ve zühd çizgisinde derinleşen bir hayata sahip olan Mustafa Sabri'nin, özellikle de inanç, düşünce ve yaklaşımlarının teşekkülünde yaşadığı maceralı hayat serüveninin payı yüksek olmuştur. Sürgünlerle geçen bir hayat macerası veya iniş ve çıkışlarla dolu bir yaşam serüveni, onu odaklandırdı ve sabit olduğu noktandan alıp farklı bir noktaya taşımıştır.

Hiç kuşkusuz onun, önceleri farklı bir tasavvur ve anlayışla benimsediği ve savunduğu görüşlerinden birisi de irade konusuna olan yaklaşımı, yani kader mevzusudur. Aslında bu konuda, onun kaleme aldığı *Dinî Mücedditler* kitabına bakıldığında Mâtürîdî bakış açısı büyük oranda yansımaları bulmuşken yine kendisine ait *İnsan ve Kader* isimli eseri ise, ilk eserin biraz daha zıddına yönelik olarak hazırlanmış gibidir. Başka bir deyişle *Dinî Mücedditler*'de kader konusu Allah'ın yaratması insanın da kesbi çerçevesinde bilinen klasik Eş'arî anlayışa uygun olarak tasarlanmıştır. O, iradeyi, vasıtasız bir mecburiyet olarak telakki etmiştir. Kısacası iradenin mecbur olması, seçim ve eylemlerin de mecburî olmasını gerektirmiştir. Bu anlamda Eş'arîlik'te genel kabul gören cüzî irade anlayışını kabul etmiştir. Mısır'daki sürgün hayatı ve Mısır'daki dinî anlayış ve yaklaşımların, onun Eş'arî anlayışı savunmasında hatta bu mezhebe bağlı kalmasında doğrudan etkili olduğunu söylemek gerekir. Öyle ki sürgünde geçen bir ömrün ardından ya da üst makamlardan dayken alaşağı edildiği bir süreçte Mustafa Sabri, Eş'arî akaidine yönelmiştir. Belki de yaşadıklarıyla savunacaklarının en iyi adresi olarak Eş'arî kelâmına rücu etmiştir. Her ne kadar o, irade ve kader konusundaki yeni yaklaşım ve değerlendirmelerinin ardında yatan ana etkenin, Batıların görüş ve düşüncelerine karşı çıkmak veya Batının etkisinde kalmış olan içerideki çağdaş İslâmcıların itirazlarına cevap vermek olduğunu söylemiş olsa da, anlaşılana o ki yaşadığı eziklik, dışlanmışlık ve sürgünlerin acısının telafi edilmesinin bir başka yöntemi olduğu gerçeğidir.

Onun kader ve irade konusundaki en önemli yaklaşımı insanı, "mecburiyet" ile "mesuliyet" arasında konuşlandıran bakış

açısıdır. Onu böylesi bir inanç ve tutuma sevk eden en önemli nedenin Kur'ân'a olan yaklaşımında gizli olduğu anlaşılmaktadır. O, Kur'ân'da hem cebre hem de ihtiyâra vurgu yapan âyetleri birlikte ele alıp değerlendirerek bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Özellikle de *İnsan ve Kader* isimli eserinde Kur'ân'da cebre işaret eden âyetleri öncelemiş ve kullanmış olması böylesi bir inancı savunmasında etkin olmuştur. Ancak yapılması gereken Kur'ân'da geçen insan hürriyetine yer veren âyetleri de birlikte ele alıp değerlendirmektir. Mustafa Sabri, bu bağlamda cebre işaret eden veya vurgu yapan âyetleri ön plana çıkardığından, âlemde olup biten her eylemin mutlak yaratıcısı ve sahibinin de Allah olduğu kanaatine ulaşmıştır. Böylesi bir konuda yapılması gerekli olan ilk şey, Kur'ân'da hem cebre<sup>83</sup> hem de ihtiyara<sup>84</sup> vurgu yapan temel âyetleri baz alarak bunlar arasında bir çözümlenme girişiminde bulunmak ve senteze ulaşmaktır.

Mustafa Sabri, bir "sır" olarak tanımladığı irade ve kader konusunu Kur'ân'dan sadece cebre işaret eden âyetlerle desteklemeye ve ispat etmeye çalıştığı için bir yığın problemle karşı karşıya kalmıştır. Eğer insanın mesuliyeti ve sorumluluğu savunulacaksa, o takdirde onun iradesi, cebre niçin mahkûm edilsin? Yahut da tersinden okursak, cebir altında tutsak ettiğiniz bir iradenin, hangi gerekçeyle veya hangi gerekçeye dayanarak ihtiyar sahibi olabileceğini savunabilirsiniz? Kısacası irade söz konusu olduğunda cebre mahkûm ettiğiniz insan için, bazı sorumluluklara sahiptir ve yapıp ettiklerinden de mesuldür demek yeterli değildir. Çünkü insana yüklenen bu sorumluluk ve mesuliyet, onun işledikleri fiillerinde bir şekilde tesirinin olduğunu göstermeye kâfidir. Öyle ya şayet insan, fiillerinden sorumlu ve mesul olacaksa bu durumda niçin bu fiillerini gerçekleştirmeye bir gücü olmasın? Kur'ân'ın ifadesiyle imtihana tabi tutulan ve yaptıklarından sorumlu olan insanın fiillerinin doğrudan yaratıcısı ve sahibi olması gerekir. Hadiseye Kur'ân nok-

---

<sup>83</sup> el-Âl-i İmrân: 3/166; el-Kamer: 54/49.

<sup>84</sup> el-Ankebût: 29/14; el-Yâsîn: 36/54; es-Secde: 32/19-20.

ta-i nazarından bakıldığında insanın ihtiyar ve özgürlüğüne vurgu yapan birçok âyet bulunmakla birlikte Mustafa Sabri, daha çok kendi görüş ve düşüncelerine uygun yaklaşımı kabullenmiştir. Ne var ki o, bu hususta gerçekte çift yönlü düşünmüş olmasına rağmen meseleyi izahta zorlandığından tek yöne iltica ederek hareket etmiştir. Çünkü onun, cebre vurgu yaptığını zannettiği âyetler, aslında ahlâkî ve toplumsal yaşamla ilgili olup insana bir sorumluluk ve mesuliyet yüklendiğini beyan eden âyetlerdir. Sözelimi, “*Biz, bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşamakta olan şımarık elebaşlarına (itaati) emrederiz de onlar orada kötülük işlerler. Böylece o memleket hakkındaki hükmümüz gerçekleşir ve oranın altını üstüne getiririz.* (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا )

”<sup>85</sup> âyeti ile “*Şunlar (inanmayanlar), dünyayı tercih ediyorlar ve çetin bir günü arkalarına atıyorlar. Onları biz yarattık ve eklemelerini (birbirine) biz bağladık. Dilediğimizde (onları yok eder) yerlerine benzerlerini getiririz. İşte bu bir öğüttür. Dileyen Rabbinde ulaştıran bir yol tutar. Allah’ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz. Şüphesiz ki Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. ( إِنَّ هَؤُلَاءِ يُجِبُونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذُرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا نَحْنُ خَلْقَانَهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَلْنَا )* أمثالهم تَبْدِيلًا نَفِيلاً إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ”<sup>86</sup> âyetleri, ilk bakışta cebre vurgu yapar gözükse de ilgili âyetlerin bağlamı ve muhteva ile alakası birlikte değerlendirildiğinde gerçekte insan iradesi ve sorumluluğuna vurgu yapan âyetler olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kur’ân, her seferinde eylem, söylem ve davranışların ancak insanın niyet, azim ve kastıyla bir anlam ve mahiyet kazanacağını salık vermiştir. Sorumluluk da, her şeyi kuşatmayan insanî bilgi, tecrübe ve gücün sınırları dâhilindedir.<sup>87</sup> İrade ve kader konusu gibi üzerinde bu denli tartışmaların serdedildiği bir konuda, Kur’ân’ın hem cebre hem de ihtiyara vurgu yapan âyetlerini birlikte değerlendirip sentezlemesi gerekirken, Eş’arî anlayışa

<sup>85</sup> el-İsrâ: 17/16.

<sup>86</sup> el-İnsân: 76/27-30.

<sup>87</sup> Ardoğan, Delillerden Temellere, 155.

olan sadakat ve bağlılığı onu bu çeşit bilimsel analizden yoksun bırakmıştır. Bu algı, her seferinde onun yüzüne vurulmuş ve itirazlara gündem olmaktan kendisini kurtaramamıştır.

Mustafa Sabri'nin kader ve insan iradesi konusundaki görüş ve yaklaşımlarına bakıldığında, onun, irade ve fiili dört aşamalı düşündüğü anlaşılmaktadır. Birincisi; o, iradeyi önceden yaratılmış (muhtes) bir varlık olarak telakki etmektedir. İkincisi; kudretin, sonradan yaratıldığını ve insanda hâdis olduğunu düşünmüştür. Üçüncüsü; varlık alanına çıkan her bir fiilin, mutlak suretle kudretle birlikte vaki olacağına inanmıştır. Dördüncüsü; kudretle fiil arasındaki ilişki ve irtibatı da, “kesb” olarak algılamıştır. Buna göre onun, Eş'arî kelâmcıların benimsediği irade ve kader anlayışına paralel bir düşünceyi kabullendiğini ve savunduğunu söylemek mümkündür.

Mustafa Sabri, irade ve kader konusunda herhangi bir problemle karşı karşıya kaldığında onun esrarengizliğini ve gizemliliğini önde tutarak muhataplarına cevap vermek istemiştir. Bu bağlamda kendisine en uygun akaidin de Eş'arî akaidi olduğunu alenen beyan eden Mustafa Sabri, benimsediği ve savunduğu düşüncelerinin bu teoloji içinde daha iyi ifade edilebileceğine inanmıştır. Tamamıyla “ilâhî bir” ya da “çözümlememez bir gerçeklik” dediği mesele hakkında bu kadar konuşmuş olması, kendisinin bu mesele hakkında derinleştiğine ve yetkinleştiğine en büyük delil olsa gerektir. Bilinir ki, “sır” olarak algılanan bir hususta asla konuşulamaz ve ifşada da bulunulamaz. Çünkü “sır” denilen husus, insan aklının ve havsalasının tamamen üzerinde seyreden bir hakikati simgeler. İrade ve kader mevzusu, içeriği “bilinen” ve kendisine “itikât” edilen bir şeydir. Dolayısıyla hiç bilinemez veya sır olan bir konu hakkında, İslâm düşünce tarihinde bu kadar görüş ortaya konmaz ve Mustafa Sabri başta olmak üzere üzerine bu denli kıymetli eserler düzenlenmezdi.

Mustafa Sabri Efendi, çağının ve yaşadığı dönemin ilmî, siyasî, sosyal ve kültürel şartlarında biraz da yaşadığı kişisel seren-

cama uygun tarzda irade ve kader konusuna eğilmiş ve o günün şartlarında çok da olumsuz sayılamayacak bazı verilere ulaşmıştır. Hiç kuşkusuz bu konuda Cebriyye ile Mu‘tezile arasında cereyan eden tartışmalardan uzak kalarak mutedil ve uyumlu olarak nitelendirildiği Ehl-i Sünnet ekolünün görüşlerini benimsemiş ve savunmuştur. Hiç kuşkusuz o, irade ve kader konusunda Kur’ân’da yansımalarını bulmuş olan her iki hakikati uzlaştırma esasına dayalı mutedil ve uyumlu yorumların esas alınması gerektiğini işaret etmiştir. Zaman zaman Mâtüridiliği zemmetmiş olsa bile bunun ardında yatan gerçek sebep de, Mâtüridiliğin benimseyip savunduğu “irâde-i cüziyye” anlayışı değil; bunun dışında hem sivil hayatta hem de bürokratik düzeyde yaşadığı iniş-çıkışlar, sürgünler, depresyonlar ve dışlanmışlık duygusu olsa gerektir. Bütün bunlara rağmen istikamet ve karakterinden hiçbir ödün vermeyen Mustafa Sabri, meşihat makamını terkine veya ondan feragatine neden olsa dahi Ehl-i Sünnet çizgisinden şaşmamaya çalışmıştır. Belki de o, kendi demiyle Batının sopasını sallayan çağdaş İslâm âlimleri ile aynı paralelde bulunmamak ve aynileşmemek için, bu usul ve anlayışın daha tutarlı ve kalıcı olabileceğini düşünmüş olabilir.

#### **Kaynakça**

- ‘Abdülcebâr, el-Kâdi Ebu’l-Hasan, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, nşr. ‘Adnân Muhammed Zerzûr, I-II, Kahire, 1969.
- Akbulut, Ahmet, “Şeyhu’l-İslâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1992, VI:I. ss. 32-43.
- Altınsu, Abdülkâdir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara: B. y., 1972.
- Ardoğan, Recep, *Delillerden Temellere –Sıtematik Kelâm ve Güncel İnanç Konuları-*, İstanbul: Yeni Asya Gazetesi Yay., 2014.
- Aydın, Ömer, “Mehmed Zâhid Kevserî ile Mustafa Sabri Efendi’nin Kader Konusundaki Tartışması”, *Uluslararası Düzceli Mehmed Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce, 24-25 Kasım 2007, ss. 637-647.

- Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, Samsun: Kardeşler Ofset-Matbaacılık, 2011.
- Erdal, Kadir, "Gurbetteki Şeyhu'l-İslâm: Mustafa Sabri Efendi", <http://www.iec-md.org/bookstore/> (28.12.2016).
- Karaman, Hayreddin, "Mustafa Sabri Efendi'nin Kader İnancı Üzerine Bir Tartışma", *Diyanet Gazetesi*, sayı: 103, Ankara, 15 Ekim 1974, ss. 3-16.
- el-Kirmânî, Muhammed b. Hamza b. Nasr, *el-Burhân fî Tevcihi Müteşâbihi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdülkâhir 'Ahmed 'Atâ, Beyrut, 1406/1986.
- Kurucu, Ali Ulvi, "Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri", <http://www.iec-md.org/bookstore/> (23.12.2016).
- Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem min rabbi'l-'âlemîn ve'l-'ibâdihi'l-mürselîn*, Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-'arabî, 1401/1981.
- Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, trc. İsa Doğan, İstanbul: Bayrak Yayımcılık-Matbaacılık, 1989.
- Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müçtehitlerinin Kıymet-i İlmiyesi* (Musâ Carullâh Bigiyefe Reddiye), İstanbul: Bedir Yay., 1998.
- Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Mücedditler: Reformcular*, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1969.
- Öğük, Emine, "Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 9, IX: II, 2014, 127-148.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm, *Nihayetu'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, Oxford University Press, London, 1934.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Mustafa Sabri Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., XXXI, İstanbul, 2006, ss. 350-352.



Hüseyin DOĞAN

---

Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1984.



**İslâm Ceza Hukukunda Akıl Hastalarının Cana Karşı İşledikleri  
Suçlarda Cezai Sorumlulukları**

Dr. Üzeyir KÖSE \*

**Özet**

Bu çalışmada akıl hastalığının kısas ve diyete etkisi ele alınmıştır. Öncelikle akıl hastalığı ve çeşitleri açıklanmıştır. Daha sonra akıl hastalarının tek başlarına ve mükelleflerle birlikte yaralama ve öldürme fiillerinde cezaî sorumlulukları üzerinde durulmuştur. Son olarak da mahkeme kararından önce meydana gelen akıl hastalığı ile mahkeme kararından sonra meydana gelen akıl hastalığının cezai sorumluluğa etkisi incelenmiştir. Çalışmada sünnî mezheplerin yanında zaman zaman Caferîlerin görüşlerine de temas edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Akıl hastası, akıl hastalığı, cezai sorumluluk, adam öldürme, kısas, diyet.

**Criminal Responsibility Of Mental Patients In Crimes Against  
Human Life According To The Islamic Penal Law**

**Abstract**

In this study, it was analyzed the effect of mental illnesses on qisas (equal retaliation) and diyaa (blood money and ransom). Firstly, mental illness and its kinds were defined. After, criminal responsibility of mental patients were studied, both on themselves and with their responsibles, in acts of bodily injuring and homicide. Lastly it was studied how the emergence of mental illnesses before and after court desicions has an effect on criminal responsibility. In the study, views of Jafari School were touched upon in addition to Sunni views.

**Keywords:** Mental patient, mental illnesses, criminal responsibility, homicide, qisas, diyaa.

---

\* Milli Eğitim Bakanlığı

## **Giriş**

Kişinin söz ve fiillerinin hukuki bir netice doğurabilmesi öncelikle onun hukuk nazarında muhatap kabul edilmesine bağlıdır. Bu muhatap kabul edilmenin esasını ise kişiye hukuki muamelede bulunma ve muamelelerinin sonucunu kabullenme hak ve sorumluluğu veren ehliyet teşkil etmektedir.<sup>1</sup> Ehliyet, fıkıh usûlü açısından kişinin şer'i hükümle olan bağıını; fûru' açısından ise dini veya hukuki hükmün doğmasının ya da hükmün geçerliliğinin ön şartını ifade etmektedir. Bu yüzden ehliyet hem usûl ilminin hem de fûru' ilminin konuları arasında yer almaktadır.<sup>2</sup> Fıkıh kaynaklarında ibadetlerden başlamak üzere hemen hemen her konu içerisinde ehliyetin tür ve devrelerine, ehliyeti daraltan veya ortadan kaldıran sebeplere yer verilmektedir. Fıkıhın fûru'una ait kaynaklardaki bu temas, bir bakıma usuldeki ehliyetle ilgili kuralların ve metodolojik yaklaşımın pratiğe yansımaları olarak kabul edilebilir.<sup>3</sup>

Kur'an'da göklerin ve yerin yüklenmekten çekindiği emaneti insanın yüklendiği belirtilerek<sup>4</sup> onun ehliyet ve sorumluluk taşıdığına vurgu yapılmıştır. Bu sorumluluğu yüklenmenin ve şer'i hitaba muhatap kabul edilmenin en önemli şartlarından birisi ise anlama, düşünme ve ona göre davranma kabiliyeti olan akıldır.<sup>5</sup> Zira teklif ehliyet üzerine, ehliyet de akıl üzerine bina edilmiştir.<sup>6</sup> Hz. Peygamber'in "Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır. Akıllanuncaya kadar akıl hastasından, uyanuncaya kadar uyuyandan ve ergenlik

---

<sup>1</sup> Âmidî, Seyfuddin Ali b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Tahkik: Abdurrezzâk el-Affî, Dâru's-Sumâyî, Riyad, 2003, I, 201.

<sup>2</sup> Koçak, Zeki, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları", *Diyanet İlmî Dergî*, 2003, Cilt: 39, Sayı: 4, 38; Menekşe, Ömer, "İslâm Hukukunda Alzheimer Hastalığının Edâ Ehliyeti Üzerindeki Etkileri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, Sayı: 27, 148.

<sup>3</sup> Bardakoğlu, Ali, "Ehliyet", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 534.

<sup>4</sup> Ahzâb, 33/72.

<sup>5</sup> Âmidî, IV, 201; Hallâf, Abdulvahhâb, Tarihsiz, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'l-Da'veti'l-İslâmiyye, Kahire, Tarihsiz, 134; Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhü'l-İslâmî*, Dârü'l-Fıkr, Birinci Baskı, Dimeşk, 1986, I, 158; Apaydın, H. Yunus, 2016, *İslam Hukuk Usulü*, Kimlik Yayınları, İkinci Baskı, Kayseri, 2016, 173.

<sup>6</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkh*, I, 162; Koçak, 38

çağına gelinceye kadar çocuktan.”<sup>7</sup> şeklindeki hadisinden de bu husus açıkça anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İslâm hukukunda akli melekeleri yeterince gelişmemiş çocuklar ile akıl hastaları (deliler) tamamen sorumsuz olmayıp özellikle cana ve mala karşı haksız fiillerinden dolayı maddi olarak sorumlu kabul edilmişlerdir.<sup>8</sup> Bu sorumluluğun sınırı ise mezheplere göre farklılık arz etmektedir. Bu çalışmada İslâm hukukunda “mecnun” olarak isimlendirilen akıl hastalarının müessir fiil ve adam öldürme suçlarında sorumluluklarının sınırı İslâm ceza hukuku açısından incelenmeye çalışılacaktır. Ehliyet ve ehliyet arızaları üzerine yeterince akademik çalışma olduğu düşünülduğünden bu hususlar çalışmanın dışında bırakılmıştır.

### 1. Akıl Hastalığı (Cünûn)

Bireyde sıkıntı duygusu yaratan ve zihinsel işlevlerin önemli bir bölümünde bozukluğa sebep olan psikolojik ve psikofizik belirtiler bütünü<sup>9</sup> şeklinde tanımlanan akıl hastalığı, İslâm hukuk literatüründe “cünûn” tabiri ile ifade edilmektedir.<sup>10</sup> Cünûn ise sözlükte “örtmek, örtünmek, gizlemek, gizlenmek; aklını kaybetmek” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>11</sup> İslâm hukuk terimi olarak cünun “söz ve fiillerin nâdir haller dışında normal cereyan etmesini engelleyen akıl bozukluğu”<sup>12</sup>, “vücut yapısında bir zayıflık veya diğer azalarında bir

<sup>7</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İkinci Baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Hudûd 22; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen*, Tahkik: Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, İkinci Baskı, Beyrut, 2004, Hudûd 17.

<sup>8</sup> Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh, Dârü'l-Fikri'l-Arabî*, Kahire, 1958, 328-329, 340; *Mevsûatü'l-Fıkhıyye, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye*, İkinci Baskı, Kuveyt, 1989, XVI, 102.

<sup>9</sup> Yıldız, Selvi, “Ceza Hukukunda Akıl Hastalığı ve Akıl Hastalarının Yargılanması”, *Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2002, Sayı: 4, 145; Menekşe, 153.

<sup>10</sup> Nemle, Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzeb fî Usûli'l-Fıkhî'l-Mukâran*, Mektebetü'r-Rüşd, Birinci Baskı, Riyad, 1999, I, 332.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, Ebi'l-Fadl Cemâlidîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'n-Nevâdir, Kuveyt, 2010, XVI, 244.

<sup>12</sup> Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1985, 82-83; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkh*, I, 169; Zeydân, Abdülkerîm, *el-Veciz fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü Kurtuba, Beyrut, 1987, 102; Dönmez, İbrahim Kâfi, “Cünûn”, *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 125.

bozukluk bulunmaksızın, aklın neticelerini ortadan kaldıran ve insanı aklın gereğine ters fiillere sevk eden mana”<sup>13</sup>, “aklın bütünüyle yitirilmesi, bozulması veya zaafa uğraması”<sup>14</sup> vb. şekillerde tanımlanmaktadır. Kelime “cünun” şekliyle Kur’an’da geçmemekle birlikte aynı kökten gelen “cinnat” kelimesinin akıl hastalığı anlamında<sup>15</sup> ve “mecnun” kelimesinin de özellikle tevhid inancına yapılan davetten rahatsız olanların peygamberlere yönelttikleri iftiralarından söz edilirken kullanıldığı görülmektedir.<sup>16</sup> Hadislerde ise “mecnun” kelimesi akıl hastalarını ifade etmek üzere fıkhîteki anlamıyla kullanılmaktadır.<sup>17</sup>

Fıkhî sonuçları bakımından zihinsel bir rahatsızlığın akıl hastalığı (cünun) kapsamında değerlendirilebilmesi için bu rahatsızlığın kişiyi temyiz kudretinden yoksun bırakacak nitelikte olması şarttır. Dolayısıyla fıkhîta akıl hastalığı (cünun) denilince niteliği veya etkileri gereği temyiz kudretini ortadan kaldıran rahatsızlık anlaşılmaktadır. Ancak bazı zihinsel rahatsızlıklar da vardır ki zaman zaman gelen nöbetler neticesinde temyiz kudretini ortadan kaldırmakta, diğer zamanlarda ise kişinin zihinsel faaliyetleri normal seyrinde devam etmektedir.<sup>18</sup> Zihinsel rahatsızlıkların sürekli olup olmamasını veya buluştan önce veya sonra ortaya çıkmasını dikkate alan İslâm hukukçuları bunların her birinin durumuna göre hükümler belirlemişlerdir. Bunları kısaca şu şekilde açıklayabiliriz.

## **2. Akıl Hastalığının Çeşitleri**

İslâm hukukunda akıl hastalığı (cünun) bulûğ çağı öncesinde

<sup>13</sup> Abdulazîz Buhârî, Alâeddin b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fıhri'l-İslâm el-Pezdevî*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, IV, 371.

<sup>14</sup> Üdeh, Abdulkâdir *et-Teşrü'u'l-Cinâiyyi'l-İslâmî Mukâranen bi'l-Kanûni'l-Vad'i*, Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz, I, 585.

<sup>15</sup> A'raf, 7/184; Mü'minün, 23/25; Sebe', 34/8, 46.

<sup>16</sup> Hicr, 15/6; Şuarâ, 26/27; Sâffât, 37/36; Duhân, 44/14; Zâriyât, 51/39, 52; Tûr, 52/29; Kamer, 54/9; Kalem, 68/2, 51; Tekvîr, 81/22.

<sup>17</sup> Buhârî, Hudûd 22; Ebû Dâvûd, Hudûd 17.

<sup>18</sup> Ebû Zehra, Muhammed, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhî'l-İslâmî (el-Cerîme)*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1998, 327-328; Menekşe, 153.

mevcut olup olmaması açısından ikiye ayrılmaktadır. Kişinin akıl hastası olarak buluş çağına ulaşma haline “cünun-ı aslı”; akıllı olarak buluş çağına eriştikten sonra akıl hastalığına yakalanması durumuna ise “cünun-ı ârizi” denilmektedir.<sup>19</sup> Akıl hastalığının bu açıdan yapılan ayrımı ceza hukuku açısından farklı bir netice ortaya çıkarmadığından konumuz dışındadır. Akıl hastalığının ikinci bir ayrımında ise hastalığın devam etme süresi esas alınmıştır. Uzun süreli devam eden akıl hastalığı için “cünun-ı mutbik”, bu durumdaki hastaya “mecnun-ı mutbak aleyh” veya “mecnun-ı mutbak”; kısa süreli akıl hastalığına ise “cünun-ı gayri mutbik” ve bu durumdaki hastaya da “mecnun-ı gayr-i mutbak” denilmektedir.<sup>20</sup>

### 2.1. Uzun Süreli Akıl Hastalığı

İslâm hukukunda kişinin temyiz kudretini tamamen ortadan kaldıran akıl hastalığına uzun süreli akıl hastalığı veya cünun-ı mutbik denilmektedir. Bu hal doğuştan olabileceği gibi kişiye sonradan da arız olmuş olabilir. Hanefiler arasında bir akıl hastalığının uzun süreli kabul edilebilmesi için hastalığın bir yıl, bir yıldan fazla, bir ay, bir gün bir gece kesintisiz devam etmesini şart koşanlar olmakla birlikte mezhepte genel kabul bu sürenin bir ay olduğu şeklindedir.<sup>21</sup> Mecelle mecnun-ı mutbaki, cünunu bütün vakitleri kapsayan kimse<sup>22</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Ancak Mecelle şerhlerinde bu ifadenin hastalığın ömür boyu sürmesi anlamından ziyade uzun süre devam etmesi şeklinde anlaşılmasının daha isabetli olacağı ifade edilmektedir.<sup>23</sup> Cezâi sorumluluğu olmayan bu tür akıl hasta-

<sup>19</sup>Abdulaziz Buhârî, IV, 371-372; Zeydân, 102; Nemle, I, 332; Dönmez, *DİA*, VIII, 126.

<sup>20</sup> Abdulmun'im, Mahmûd Abdurrahmân, *Mu'cemu'l-Mustalâhât ve'l-Elfâzi'l-Fıkhye*, Dâru'l-Fadîle, Kâhire, Tarihsiz, I, 542; Nemle, I, 334; Dönmez, VIII, 126.

<sup>21</sup> Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl, *el-Mebsût*, Dârü'l-Mârif, Beyrut, 1989, XIX, 13; İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, Tahkik: Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcüd, Şeyh Ali Muhammed Muavvid, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Özel Baskı, Riyad, 2003, X, 163; Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Mektebetü Lübnân, Birinci Baskı, Beyrut, 1996, I, 597-598; Apaydın, 180.

<sup>22</sup> Mecelle, Madde 944.

<sup>23</sup> Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Özel

ları kısa süreli iyileşme hallerinde de, tam ayılma ve iyileşme meydana gelmediğinden, yine cezâî açıdan sorumluluk kapsamının dışında tutulmaktadırlar.<sup>24</sup>

### **2.2. Kısa Süreli Akıl Hastalığı**

Kişinin hiçbir şeyi akledemediği ancak bu durumun sürekli olmadığı akıl hastalığı türüdür. Bu kimseler hastalık zamanlarında cezâî açıdan uzun süreli akıl hastaları ile aynı hükümlere tabidirler. Yani cünun hali devam ettiği müddetçe cezâî sorumlulukları yoktur. Tam iyileşmenin gerçekleştiği devrelerde ise hukuka aykırı fiillerinin sorumluluklarını tamamen yüklenecek bir konumda olduklarından ceza hukuku açısından da akıl sağlığı yerinde olan kimselerle aynı durumdadırlar.<sup>25</sup>

### **2.3. Cüz'î Akıl Hastalığı**

Kişinin idrak kabiliyetini aklın tüm yönlerinden kaybetmeyip bir veya birkaç yönden kaybetmesi durumunda ortaya çıkan akıl hastalığına cüz'î akıl hastalığı adı verilmektedir. Bu durumda olan hastalar bazı şeyleri idrak edebilirken bazı şeyleri idrakten yoksundurlar. Cüz'î akıl hastalığı uzun süreli olabildiği gibi kısa süreli de olabilmektedir. Yani hasta zaman zaman ağırlaşır, zaman zaman da iyileşmeye yüz tutar. Hastalığın ortadan kalktığı zamanlarda kişi hukuka aykırı fiillerinden sorumlu kabul edilir. Cüz'î akıl hastalığının sürekli olduğu durumları ifade etmek için bazı hukukçular “cünun-ı mağlûb” tabirini kullanmaktadırlar. Zira onlara göre “mecnun-ı mağlûb”, akıl hastalığı ister tam olsun isterse cüz'î olsun sürekli akıl hastası demektir.<sup>26</sup> Bazıları ise “cünun-ı mağlûb” tabirini sadece tam ve sürekli akıl hastalığını ifade etmek için kullanmaktadırlar. Ancak bu durum sadece isimlendirme farklılığından ibaret

---

Baskı, Beyrut, 2003, II, 655-656.

<sup>24</sup> Esen, Hüseyin, *İslâm'da Suç ve Ceza (İslâm Hukukunda Cezâî Sorumluluk)*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006, 116.

<sup>25</sup> Ali Haydar, II, 701; Üdeh, I, 586.

<sup>26</sup> Üdeh, I, 586-587; Esen, *İslâm'da Suç ve Ceza*, 117.



olup hukuki açıdan bir önem arz etmemektedir.<sup>27</sup>

### 3. Şahsa Karşı İşlenen Suçlarda Akıl Hastalarının Durumu

Tarih boyunca hemen hemen bütün dinler ve hukuk sistemleri canın dokunulmaz olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>28</sup> Bununla birlikte ilk insanın çocukları arasında başlayan vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlar<sup>29</sup> en ilkelinden en medenisine tüm toplumlarda devam etmektedir. Hukuk sistemleri insanların kendi türlerine karşı işledikleri bu suçları engellemek için çeşitli yaptırımlar belirlemişlerdir. Bunlar içerisinde en yaygını tarihi süreç içerisinde birçok beşerî hukuk sisteminin yanında<sup>30</sup> ilâhî kaynaklı Tevrat'ın da kabul ettiği kısastır.<sup>31</sup> Cahiliye Arapları arasında da kısas cezası kabul edilmekle birlikte merkezi otoritenin olmayışından dolayı uygulamada keyfilik ve şahsi intikam duygularının hâkim olduğu görülmekteydi.<sup>32</sup> İslâmiyet, Cahiliye Araplarının keyfî uygulamalarını kaldırarak adaleti sağlamak ve kamu vicdanını tatmin etmek için kasten adam öldürme<sup>33</sup> ve müessir fiillerde<sup>34</sup> kısas cezasını ve kısasın uygulanmadığı durumlarda diyet esasını getirmiştir.<sup>35</sup> Aynı şe-

<sup>27</sup> Esen, *İslâm'da Suç ve Ceza*, 117.

<sup>28</sup> Ğarayâni, Sâdik Abdurrahmân, *Müdevvenetü'l-Fıkhü'l-Mâlikî ve Edilletühü*, Müessesetü'r-Reyyân, Birinci Baskı, Beyrut, 2002, IV, 462.

<sup>29</sup> Mâide, 5/27-30.

<sup>30</sup> Seviğ, Vasfî Raşid, "Cezanın Tarihi Menşei", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1955, 12 (3-4), 32; Yaşar, Ahmet, "İslâm Ceza Hukukunun Hedef ve İlkeleri Açısından İdamı Gerektiren Suçlar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, (9), 292; Dağcı, Şamil, "Kısas", *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 488; Yılmaz, Reha, *Hukuk ve Devletin Medeniyetler Macerası*, Qafqaz Üniversitesi Yayınları No: 20, Bakü, 2004, 53-55; Azimli, Mehmet, *Cahiliye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Basım, Ankara, 2015, 125.

<sup>31</sup> Çıkış, 21/23-25; Levililer, 24/17, 19-21.

<sup>32</sup> Ebû Zehra, Muhammed, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fî'l-Fıkhî'l-İslâmî (el-Ukûbe)*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, Tarihsiz, 302, 308.

<sup>33</sup> "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı..." (Bakara, 2/178); "Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki sakınırsınız." (Bakara, 2/179). Ayrıca bkz. İsrâ, 17/33; Buhârî, Diyât 6; Müslim, Kasâme 25; Ebû Dâvûd, Hudûd 1.

<sup>34</sup> "Tevrat'ta onlara öyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş. Yaralar da kısastır..." (Mâide, 5/45)

<sup>35</sup> "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın kısas edilir. Ancak her kimin cezası, kardeşi (maktulün velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık taraflar hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve

kilde hata ile adam öldürmelerde de asli ceza (tazminat) olarak diyet kabul edilmiştir.<sup>36</sup>

Kasten adam öldürme ve müessir fiillerde fâilin, işlediği suçun cinsinden denk bir ceza olan kisasla cezalandırılacağı noktasında mezhepler ittifak halindedirler. Bununla birlikte suçun sabit olması kisasın uygulanabilmesi için yeterli olmayıp fâilin, mağdurun, fiilin ve maktulün velisinin durumları cezada belirleyici olmaktadır.<sup>37</sup> Bu şartlardan bazıları sünnete dayandırılırken<sup>38</sup> çoğunluğu mezhep imamların içtihatlarına dayanmaktadır.<sup>39</sup> Bunlardan ilki fâilin akıllı ve bâliğ olmasıdır. Ceza ehliyetleri olmayan akıl hastalarına kisas uygulanmayacağı noktasında mezhepler arasında ittifak vardır.<sup>40</sup> Bunun dayanağı Hz. Peygamber'in "*Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır. Akıllanuncaya kadar akıl hastasından, uyanuncaya kadar uyuyandan ve ergenlik çağına gelinceye kadar çocuktan.*"<sup>41</sup> hadisidir.

İslâm ceza hukukunda genel kural akıl hastalarının hukuka aykırı fiillerinden dolayı bedeni cezaya çarptırılmayacağı şeklindedir. Bununla birlikte akıl hastalarının cezai sorumlulukları suçun hastalık zamanında işlenmesi, suçun işlenmesinden sonra hastalığın kişiye ârız olması ve iyileşme halinde suçun işlenmesinden sonra

---

*rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır.* " (Bakara, 2/178)

<sup>36</sup> Nisâ, 4/92.

<sup>37</sup> Şartlar için bkz. Köse, Üzeyir, İslâm Ceza Hukukunda Fail ve Mağdur Olarak Çocuğun Durumu, Doktora Tezi, *KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı*, Kahramanmaraş, 2017, 157-164.

<sup>38</sup> Buhârî, İlim 39; Diyât 31; Ebû Dâvûd, Cihâd 147; Tirmizî, Diyât 9; İbn Mâce, Diyât 22.

<sup>39</sup> Üdeh, II, 115.

<sup>40</sup> Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, el-Ümm, Dârü'l-Vefâ, Tahkik: Rifat Fevzi Abdülmüttalib, Birinci Baskı, 2001, VII, 12; Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi'*, İkinci Baskı, Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1974, VII, 234; Hillî, Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. Hasan, *Şerâi'u'l-İslâm fi Mesâili'l-Helâl ve'l-Harâm*, Şebeketü'l-İmâmeyni'l-Hasaneyn li't-Türâsi ve'l-Fikri'l-İslâmî, Tarihsiz, IV, 990; Derdir, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu's-Sağîr alâ Akrabi'l-Mesâlik ilâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik*, Tahkik: Mustafa Kemâl Vasfî, Dâru'l-Maârif, Kahire, Tarihsiz, IV, 331.

<sup>41</sup> Buhârî, Hudûd 22; Ebû Dâvûd, Hudûd 17.

kişinin yeniden akıl hastalığına maruz kalması durumlarına göre değişmektedir. Bu durumların her birinde akıl hastalarına uygulanacak bedeni veya maddi yaptırım noktasında mezhepler farklı görüşlere sahiptirler.

### 3.1. Suçun İşlendiği Anda Mevcut Olan Akıl Hastalığı Sebebiyle Cezaî Sorumluluk

#### 3.1.1. Akıl Hastalarının Tek Başlarına Adam Öldürmeleri

Akıl hastalarının kısas gerektiren bir suç işlemeleri durumunda kendilerine kısas tatbik edilmeyeceği noktasında mezhepler ittifak halindedirler.<sup>42</sup> Bununla birlikte akıl hastalarının medeni sorumlulukları devam ettiği müessir fiil ve adam öldürme suçlarında diyet ödeme sorumlulukları bulunmaktadır. Diyetteki sorumluluklarının miktarı ile ödenecek diyetin hafif ya da ağır olması ise akıl hastalarının fiillerinin kasıt veya hata kapsamında kabul edilmesine göre değişmektedir.<sup>43</sup>

Hanefiler, Mâlikîler ve Hanbelîler akıl hastalarının kasıtlı fiillerini hata kapsamında kabul etmektedirler.<sup>44</sup> Onlara göre akıl has-

<sup>42</sup> Kâsânî, VII, 234; Hillî, *Şerâi'u'l-İslâm*, IV, 990; Şâfiî, VII, 12; Darîr, Nüreddin Ebî Tâlib Abdurrahmân Omar b. Ebi'l-Kâsım b. Ali b. Osman, *el-Vâzih fi Şerhi Muhtasari'l Hırakî*, Dâru Hadr, Tahkik: Abdumelik b. Abdullah b. Dehiş, Birinci Baskı, Beyrut, 2000, IV, 246; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Matbaatü'l-Nahda, Mısır, Tarihsiz, X, 344; M. İbn Kudâme, *el-Muğni*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Abdulfettâh Muhammed el-Halvâ, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Üçüncü Baskı, Riyad, 1997a, XI, 481.

<sup>43</sup> Üdeh, I, 594-595.

<sup>44</sup> Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Asl*, Talik: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Âlemü'l-Kütüb, Birinci Baskı, Beyrut, 1990, IV, 442; Sahnûn, İbn Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ li'l-İmâm Malik b. Enes*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1994, IV, 630; Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Muhtasaru't-Tahâvî*, Matbaatu Dâri'l-Kütübi'l-Arabî, Tahkik: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Mısır, Tarihsiz, 229; İbn Rüşd el-Hafîd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehî'd ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Altıncı Baskı, Dârü'l-Mâriife, Beyrut, 1982, II, 412; Sâmirî, Nasiruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Müstev'ib*, Tahkik: Abdumelik b. Abdullah b. Dehiş, Mektebetü'l-Esedî, İkinci Baskı, Mekke, 2003, II, 355; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebî Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Kâfi*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Birinci Baskı, 1997b, V, 211-212; Darîr, IV, 246-247; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Tahkik: Şeyh Mahmûd Ebû Dakîkah, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz, V, 41; İbnü'n-Neccâr, *Me'ünetü*

talarının bir fiili gerçek bir kasıtle işlemeleri mümkün değildir. Onların fiilleri ancak hataya benzer.<sup>45</sup> Nitekim hata ile işlenen kısas suçlarında av zannıyla bir insanı öldürmekte olduğu gibi failin zannında meydana gelen hata ve muayyen bir hedefe atılan okun bir insana isabet etmesi durumunda olduğu gibi fiilde meydana gelen hata durumları zikredilmektedir.<sup>46</sup> Akıl hastaları da işledikleri suçları muteber bir kasıtle değil, muhataplarının kendilerinde uyandırdığı vehimle yapmaktadırlar. Bu açıdan akıl hastalarının durumları mükelleflerin hata ile suç işlemelerine benzemektedir.<sup>47</sup>

Akıl hastalarının kasıtlı fiillerini hata kapsamında kabul eden mezhepler görüşlerine delil olarak kılıçla adam öldüren bir mecnunun olayının Hz. Ali'ye intikal etmesi üzerine onun verdiği "Onun kastı da hatası da birdir" şeklindeki rivayeti esas alırlar.<sup>48</sup> Akıl hastalarının kasıtlı cinayetleri hata kapsamında kabul edildiğinde mağdura veya maktulün yakınlarına ödenecek diyet de hem hafifletilmiş olacak hem de diyeti âkile üstlenecektir.<sup>49</sup>

Caferîler de bu noktada çoğunlukla aynı kanaati paylaşmaktadır.<sup>50</sup> Âkilesi olmayan akıl hastalarının cinayetinde ise diyet bey-

---

*Üli'n-Nühâ Şerhu'l-Müntehâ*, Tahkik: Abdulmelik b. Abdullah b. Dehiş, Beşinci Baskı, Mektebetü'l-Esedî, Mekke, 2008, X, 234; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs, *Keşşâfu'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'*, Tahkik: Muhammed Emin ed-Dinnâvî, Âlemü'l-Kütüb, Birinci Baskı, Beyrut, 1997, V, 449; Meydânî, Abdulğani el-Ğanîmî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz, III, 162.

<sup>45</sup> Üdeh, I, 594.

<sup>46</sup> Serahsî, XXVI, 66-67; Mevsilî, V, 25; Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Dürrü'l-Hükkâm fi Şerhi Ğureri'l-Ahkâm*, Mîr Muhammed Kütüphanesi, Karaçi, Tarihsiz, II, 90; Karâfî, Şahâbuddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîra*, Tahkik: Muhammed Bûhubza, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut, 1994, XII, 280; Hillî, Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. Hasan, *el-Muhtasarü'n-Nâfi' fi Fikhi'l-İmâmiyye*, Dâru'l-Edvâ, Üçüncü Baskı, Beyrut, 1985, 316.

<sup>47</sup> Esen, *İslâm'da Suç ve Ceza*, 125.

<sup>48</sup> Serahsî, XXVI, 86; Mevsilî, V, 41; Mugniyye, VI, 316.

<sup>49</sup> Şeybânî, IV, 442; Tahâvî, 229; Meydânî, III, 162; Kayravânî, Ebî Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'-z-Ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevvene min Ğayrihâ mine'l-Ümmühât min Mesâilî Mâlik ve Ashâbih*, Tahkik: Muhammed Huciyy, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut, 1999, XIII, 494.

<sup>50</sup> Hillî, *Muhtasar*, 311; Hillî, *Şerâ'u'l-İslâm*, IV, 990; Mugniyye, Muhammed Cevâd, *Fikhu'l-İmâm Ca'fer es-Sâdik*, Müessesetü Ensâriyyân, İkinci Baskı, İnan, 2000, VI, 316.

tülmalden (devlet hazinesi) karşılanır.<sup>51</sup>

İmâm Şâfiî'ye göre ise akıl hastalarının kasıtlı fiilleri hata kapsamında kabul edilemez. Ona göre akıl hastalığı fâilden cezayı düşürmekle birlikte fiilin şekli üzerinde bir etkiye sahip değildir. Kişiye arız olan bu hastalık, fiilin sahih bir idrakle yapılmasına engel olmakla birlikte, kastı ortadan kaldırmamaktadır. Kastın sahih olmaması durumu ise fâilden diyet yükümlülüğünü kaldırmaz.<sup>52</sup> Ebû Zehra'ya göre bir ihtimal İmâm Şâfiî böyle bir hükme diyetle mal itlaf etme arasında yaptığı kıyas sonucu varmıştır. Zira mükellef olmayan kimseler başkalarına ait malları telef ettiklerinde öncelikle bunu kendi mallarından tazmin etmekle sorumlu tutulmaktadır.<sup>53</sup>

Hız. Peygamber'in akıl hastalarından sorumluluğun kaldırıldığını ifade eden hadisini<sup>54</sup> mutlak olarak değerlendiren Zâhirîlere göre ise akıl hastalarının fiilleri ne kasıt ne de hata kapsamında kabul edilebilir. Bunların müessir fiilleri ve adam öldürmeleri durumunda mağdurun kanı hederdir. Yani akıl hastalarının yaralama ve öldürme fiillerinden dolayı ne kendileri ne de âkileleri diyet veya tazminat türünden bir yaptırımla sorumlu tutulabilirler.<sup>55</sup>

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre suçun işlendiği anda akıl hastası olan kimseler kısas kapsamı dışında tutulduğu gibi bunlara ta'zir cezası da uygulanmaz. Zira ta'zir cezası için akıl gereklidir.<sup>56</sup>

Mükelleflerin hata ile adam öldürmeleri durumunda diyetin yanında kefâretle de sorumlu tutulacakları Kur'an'da açıkça zikre-

<sup>51</sup> Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali, *en-Nihâye*, Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, Tahran, Tarihsiz, 760.

<sup>52</sup> Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Ravdatü't-Tâlibîn*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Tahkik: Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Şeyh Ali Muhammed Muavvid, Riyâd, 2003, VII, 41; Üdeh, II, 669.

<sup>53</sup> Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 332.

<sup>54</sup> Buhârî, Hudûd 22; Ebû Dâvûd, Hudûd 17.

<sup>55</sup> İbn Hazm, X, 344-345.

<sup>56</sup> Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 331.

dilmiştir.<sup>57</sup> Ancak akıl hastası gibi mükellef olmayanların işledikleri cinayetler neticesinde kefâretle sorumlu tutulup tutulmayacakları noktasında mezhepler arasında ihtilaf vardır. Kefâretin ceza olmasının yanında ibadet ve günahları örtme niteliğine de vurgu yapan Ebû Hanife'ye göre dini sorumlulukları olmayan akıl hastalarının kefâretle sorumlu tutulmamaları gerekir.<sup>58</sup> Kefâreti diyet gibi mali bir sorumluluk olarak kabul eden cumhura göre ise akıl hastaları adam öldürme fiilleri neticesinde kefâretle sorumludurlar.<sup>59</sup> Adam öldürmenin kefâreti olarak akıl hastalarının velileri bunların mallarından bir köle azat eder. Şayet akıl hastasının velisi babası veya dedesi ise kendi mallarından köle azat etmeleri de caizdir. Akıl hastasına kayyım veya vâsî velilik yapıyorsa mahkeme kararı olmadan kendi mallarından kefâret ödemeleri caiz değildir.<sup>60</sup> Caferiler de bu konuda cumhurla aynı kanaati paylaşmaktadır.<sup>61</sup>

Mezhepler, Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadisine istinaden<sup>62</sup> kâtilin maktulüne mirasçı olamayacağı hususunda ittifak halindedirler.<sup>63</sup> Zira kâtilin mirastan mahrum edilmesinin amacı insanların mal edinme hırsıyla murislerini öldürmelerine engel olma düşüncesidir. Bu düşünce Mecelle'de "*Bir şeyi vaktinden evvel elde*

<sup>57</sup> Nisâ, 4/92.

<sup>58</sup> İbn Abidin, X, 249; Üdeh, I, 679-680; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 332; Esen, Hüseyin, *İslâm Hukukunda Malî Cezalar*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006b, 59; Mi-trafi, Racâ b. Âbid, *el-Keffârât fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medine-i Münevvere, Birinci Baskı, Medine, 2008, 501.

<sup>59</sup> Şirbîni, Şemsuddîn, Muhammed b. Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maâni Elfâzi'l-Minhâc*, Tahkik: Muhammed Halil İ'tânî, Dârü'l-Marife, Birinci Baskı, Beyrut, 1997, IV, 138; Şirâzî, Ebî İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Firûzâbâdi, *el-Mühezzeb fi Fikhi'l-İmâm eş-Şâfi*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1995, III, 247; Ğarayânî, IV, 554; Huseynî, Takiyyuddîn Ebî Bekr b. Muhammed, *Kifâyetü'l-Ahyâr fi Halli Ğâyeti'l-İhtisâr*, Tahkik: Kâmil Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, 617; Üdeh, I, 679-680; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 332.

<sup>60</sup> Şirbîni, IV, 138.

<sup>61</sup> Şehidi Evvel, Muhammed b. Cemâlidîn Mekki el-Âmilî, *el-Lüm'atü'd-Dımaşkuyye*, Dârü'l-Fikr, Birinci Baskı, İran, h. 1411, 267.

<sup>62</sup> Ebû Dâvûd, Diyât 18; Tirmizî, Ferâiz 17.

<sup>63</sup> Mevsilî, V, 116; Karâfi, XIII, 20; Ğarayânî, IV, 557; Üdeh, I, 680-681; Zuhayli, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, Dârü'l-Fikr, İkinci Baskı, Dımeşk, 1985, VI, 313.

*etmeye çalışan, ondan mahrum edilmekle cezalandırılır*"<sup>64</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

Kâtilin mirastan mahrum edilmesini ek bir ceza olarak kabul eden mezhepler, hangi tür öldürmelerin mirastan mahrumiyeti gerektireceği ve mirastan mahrum edilecek kâtille ilgili şartlar noktasında ihtilaf etmişlerdir.<sup>65</sup> Hanefilere göre kısası veya diyetle birlikte kefareti gerektiren öldürmeler mirastan mahrumiyeti gerektirir. Bunlar kasten öldürme, kasta benzer öldürme, hataen öldürme ve hata yerine geçen öldürmelerdir. Kısas gibi meşru bir hakka dayanan veya tessebbüben meydana gelen öldürmeler ise mirasa engel değildir. Fâille ilgili olarak ise Hanefiler, ceza ehliyetine sahip olmayı şart koşarlar. Bu yüzden murislerini öldüren akıl hastalarının mirastan mahrum edilmeyeceğini kabul ederler.<sup>66</sup>

Adam öldürmeyi kasten adam öldürme ve hataen adam öldürme şeklinde ikiye ayıran Mâlikîlere göre sadece kasten adam öldürme mirastan mahrumiyet cezası gerektirir. Kasten öldürmenin mübâşeretten veya tessebbüben olması ya da kâtille kısas uygulanıp uygulanmaması durumu değiştirmez.<sup>67</sup> Murisini kasten öldüren akıl hastalarının mirastan mahrum edilip edilmeyecekleri noktasında ise mezhepte farklı rivayetler olmakla birlikte tercih edilen görüş mirastan mahrum edileceği yönündedir.<sup>68</sup>

Şâfiîler, mirastan mahrumiyet için kâtilin, her ne şekilde olursa olsun, murisini öldürmesini yeterli sebep olarak kabul etmektedirler. Onlar bu cezayı sedd-i zerâi kapsamında değerlendir-

<sup>64</sup> Mecelle, Madde 99.

<sup>65</sup> Üdeh, I, 680; Berki, Ali Himmət, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal*, Sadeleştiren: İrfan Yücel, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1986, 32.

<sup>66</sup> Mevsilî, V, 116; Meydânî, III, 162; Üdeh, I, 680; II, 186; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VI, 314; VIII, 260-261; Fetâva'l-Hindiyye, Tashih: Abdüllatif Hasan Abdurrahmân, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 2000, VI, 4; Behnesî, Ahmed Fethi, *el-Kisâs Fi Fıkhi'l-İslâmî*, Dârü's-Şurûk, Beşinci Baskı, Kahire, 1989a, 95-96; Esen, *Malî Cezalar*, 66.

<sup>67</sup> Kâdî Abdulvahhâb, Ebû Muhammed Ali, *et-Telkîn fi'l-Fıkhi'l-Mâlikî*, Tahkik: Muhammed Sâlis Saîd el-Ğânî, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, Riyâd, Tarihsiz, II, 558; Derdir, IV, 347; 713 Ğarayânî, IV, 557; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VI, 314.

<sup>68</sup> Karâfî, XIII, 20; Üdeh, I, 680; II, 186.

mektedirler. Bu yüzden çeşitli sebeplerle murisini öldüren akıl hastaları da mirastan mahrum edilirler.<sup>69</sup> Hanbelilere göre öldürme kısas veya tazminat gerektiren türden ise fâil mirastan mahrum edilir. Fiilin kasıtlı, kasta benzer, hataen, mübaşeretten veya tesebbüben işlenmiş olması ile fâilin baliğ veya çocuk, akıllı veya akıl hastası olması arasında fark yoktur. Kısas yapmak veya nefsi müdafaada bulunmak gibi tazminat gerektirmeyen türden öldürmeler ise mirasa engel değildir. Ahmed b. Hanbel'e göre murisini öldüren akıl hastalarının mirastan mahrum edilmelerinin gerekçesi canları koruma altına almak için bir tedbirdir.<sup>70</sup>

Türk Medeni Kanunu aile reisine akıl hastasını gözetim altında tutma sorumluluğu yüklemiştir. Aile reisi, bu vazifesini gerekli şekilde yapmadığında akıl hastasının başkasına verdiği zararı tazminle sorumlu tutulmuştur.<sup>71</sup> İşlediği fiilin anlam ve sonuçlarını algılayamayan veya bu fiille ilgili olarak davranışlarını yönlendirme yeteneği önemli derecede azalmış olan akıl hastalarına ceza verilmeyeceği ise Türk Ceza Kanunu'nda ilke olarak kabul edilmiştir. Ancak, bu kişiler hakkında güvenlik tedbirine hükmolunacağı karara bağlanmıştır.<sup>72</sup> Güvenlik tedbirinin amacı da koruma ve tedavidir. Tedavi sonucunda sağlık kurulu akıl hastasının toplum açısından tehlikeliliğinin ortadan kalktığını veya önemli ölçüde azaldığını rapor ederse hasta, mahkeme veya hâkim kararıyla serbest bırakılabilir. Serbest bırakılan hasta izlemeye alınır. Toplum açısından tehdit oluşturmaya başladığı gözlenirse tekrardan hakkında güvenlik tedbirleri uygulanır. Aksi halde normal yaşantısına devam eder.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhı Mezhabi'l-İmâm eş-Şâfi*, Tahkik: Ali Muhammed Muavvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1994, XIII, 70; Üdeh, I, 681; Aktan, Hamza, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, Işık Akademi Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul, 2008, 48.

<sup>70</sup> Üdeh, II, 187; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VIII, 262.

<sup>71</sup> TMK, Madde 369.

<sup>72</sup> TCK, Madde 32/1.

<sup>73</sup> TCK, Madde 57/1-6.



### 3.1.2. Akıl Hastalarının Mükelleflerle Birlikte Adam Öldürmeleri

Kıyasın uygulanmasına engel teşkil edecek herhangi bir durumu olmayan mükelleflerin akıl hastaları ile birlikte adam öldürmeleri halinde kıyasın uygulanıp uygulanmayacağı mezhepler arasında ihtilaf konusudur. Suçu bir bütün olarak değerlendiren Ebû Hanife'ye göre suç ortaklarından birisi hakkında kıyas hükmünün verilmesine engel bir durumun olması diğer ortaklardan da kıyası düşürür. Çünkü ölümün kısıstan muaf tutulan kişinin fiili neticesinde meydana gelme ihtimali vardır. Bu ihtimal suçta şüphe meydana getirir ki şüphe de geri dönüşü olmayan kıyas cezalarının infaz edilmesine engeldir. Buna göre mükelleflerin akıl hastaları ile birlikte adam öldürmeleri durumunda fâillerden hiçbirine kıyas cezası tatbik edilmez.<sup>74</sup> Şüphe sebebiyle kıyas uygulanmayan mükellef kimseler diyetle sorumlu tutulurlar. Kasıtlı fiilleri hata kapsamında kabul edildiği için adam öldürme suçuna iştirak eden akıl hastalarının ödemeleri gereken diyet ise âkileleri tarafından karşılanır.<sup>75</sup> Bir rivayette Ahmed b. Hanbel ve bazı Mâlikîler de Ebu Hanife ile aynı görüştedirler.<sup>76</sup>

Genel olarak Mâlikîler, Şâfiîler ve kendisinden yapılan bir rivayette Ahmed b. Hanbel ise suç ortaklarından birinde kıyasın uygulanmasına engel bir durumun olmasını diğerlerinden kıyası düşürücü bir sebep olarak kabul etmemişlerdir. Kıyasın uygulanmasına engel olan özellik kişiye has olup tüm fâillere sirayet etmez. Bu

<sup>74</sup> Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, IV, 418; Serahsî, XXVI, 93; Kâsânî, VII, 235; Mevsîlî, V, 28; Üdeh, II, 134-135; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VI, 249; Songur, Haluk, "İslam Ceza Hukukunda Suça İştirak Teorisi-Mukayeseli Bir İnceleme", Doktora Tezi, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı*, Isparta, 2001, 205; Hâmid, Kâmil Muhammed Hüseyin Abdullah, "Ahkâmü'l-İştirâk fi'l-Cerîmeti fi'l-Fıkhi'l-İslâmî", Yüksek Lisans Tezi, *Câmiatü'l-Necâhi'l-Vataniyye Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ*, Nablus (Filistin), 2010, 270.

<sup>75</sup> Kâsânî, VII, 236; Mevsîlî, V, 28.

<sup>76</sup> İbn Ahmed, Abdullah, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İbnihi Abdullah b. Ahmed*, Tahkik: Zühayr eş-Şâviş, Mektebetü'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrût, 1981, 410; M. İbn Kudâme, *el-Kâfi*, V, 134; Darîr, IV, 253; Sâmirî, II, 296-297; Zerkeşi, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Zerkeşi alâ Metni'l-Hirakî*, Tahkik: Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş, Mektebetü'l-Esedî, Üçüncü Baskı, Mekke, 2009, III, 557; Üdeh, II, 135.

yüzden akıl hastaları ile birlikte kasten adam öldürme suçu işleyen mükelleflere kısas uygulanır.<sup>77</sup> Mâlikilere ve Hanbelilere göre bu durumda mükellef ve akıl hastasından her biri cinayeti tek başına işlemiş gibi kabul edilir. Akıl hastasının kastı hata kapsamında değerlendirilir ve âkilesi maktulün diyetinin yarısını ödemekle sorumlu tutulur. Böylelikle maslahata riayet edilmiş ve kanlar korunmuş olur.<sup>78</sup> Şâfiilere göre ise adam öldürme suçuna iştirak eden akıl hastaları maktulün yarı diyetini kendi mallarından ödemekle sorumlu tutulur.<sup>79</sup>

Caferilere göre de akıl hastalarının adam öldürme suçuna iştirak etmeleri diğer fâillerden kisası düşürmez. Her bir fâil cinayeti tek başına işlemiş gibi kabul edilir ve maktulün diyetinin yarısı akıl hastasının âkilesi tarafından ödenir.<sup>80</sup> Akıl hastalarının kasıtları hata kapsamında olduğundan âkilesinin payına düşen hafifletilmiş diyet taksitle ödenir.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil, *Muhtasarü'l-Müzenî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1998, 316; Mâverdi, XII, 130; İbn Abdî'l-Berr, Ebi Omar Yûsuf b. Abdullah, *el-Kâfi fî Fıkhi Ehli'l-Medineti'l-Mâlikî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut, 1992, 589; Şirâzî, Ebi İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Firûzâbâdî, *el-Mühezzeb fî Fıkhu'l-İmâm eş-Şâfiî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1995, III, 174, 203; İbn Rüşd el-Hafid, II, 397; Sâmirî, II, 296-297; M. İbn Kudâme, *el-Muğni*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Abdulfettâh Muhammed el-Halvâ, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Üçüncü Baskı, Riyad, 1997a, XI, 498; M. İbn Kudâme, *el-Kâfi*, V, 134; Darîr, IV, 253-254; İbn Kudâme, Şemsuddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed, *el-Muğni ve Şerhu'l-Kebîr*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Birinci Baskı, Basım Yeri Yok, 1996, XXV, 71; Zerkeşi, III, 557; Hattâb, Ebi Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Andurrahmân er-Ru'aynî, *Mevâhibü'l-Celîl li Şerhi Muhtasari Halîl*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1995, VIII, 308; Cezîrî, Abdurrahmân, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, Tercüme: Hasan Ege, Bahar Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, VII, 463; Kâdî Abdulvahhâb, *et-Telkîn*, II, 468; Hun, Mustafa, el-Buğâ, Mustafa, Şerbecî, Ali, *el-Fıkhu'l-Menhecî alâ Mezhebi'l-İmâm Şâfiî*, Dâru'l-Kalem, İkinci Baskı, Dimeşk, 1992, VIII, 27.

<sup>78</sup> Darîr, IV, 254; Zerkeşi, III, 558; Buhûti, V, 454-455; Derdir, IV, 347; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VI, 250-251; Behnesî, *el-Kisâs*, 29; Ğarayânî, IV, 490.

<sup>79</sup> Şâfiî, VII, 102; Müzenî, 316; Mâverdi, XII, 130.

<sup>80</sup> Hillî, *Şerâi'u'l-İslâm*, IV, 1004; Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *el-Mukni'a*, Neşr: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, İkinci Baskı, h. 1410, 754.

<sup>81</sup> Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali, *el-Mebsût fî Fıkhu'l-İmâmiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut, Tarihsiz, VII, 50, 68.

### 3.1.3. Akıl Hastalarının Müessir Fiilleri

Kasten adam öldürme suçunda olduğu gibi müessir fiillerde de akıl hastalarının kısastan muaf oldukları noktasında İslâm hukukçuları ittifak halindedirler.<sup>82</sup> Müessir fiilin mağduruna diyet ödenir. Diyeti kimin üstleneceğinin belirlenmesinde İslâm hukukçularının iki temel ölçüte göre hareket ettikleri görülmektedir. İlki akıl hastalarının fiillerinin kasıt veya hata kapsamında değerlendirilmesi ile ilgilidir. Bu konuya yukarıda temas etmiştik. İkincisi ise akıl hastalarının müessir fiilleri neticesinde ödenmesi gereken diyetin miktarı ile ilgilidir. Hanefilere göre bu diyet beş yüz dirhemden az ise akıl hastasının malından ödenir, beş yüz dirhem veya daha fazla ise borcu âkile üstlenir.<sup>83</sup> Mâlikîlere ve Hanbelîlere göre âkile ancak tam diyetin üçte biri veya daha fazlası olan diyetleri üstlenir.<sup>84</sup> Tam diyetin üçte birinden az olan diyetler akıl hastasının malından karşılanır. Malı yoksa zimmetinde borç olarak kalır.<sup>85</sup> Akıl hastalarının kastını hata kapsamında kabul etmeyen Şâfiîlere göre diyet veya diğer maddi bedeller fâilin kendi malından ödenir.<sup>86</sup>

Akıl hastalarının mükelleflerle müessir fiil suçlarına iştirak etmeleri durumunda mükelleflere ne tür yaptırım uygulanacağı ihtilafıdır. Adam öldürme ve müessir fiil suçlarına ortak hükümler öngören Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler cezanın fâile göre tayin edilmesini ilke olarak benimsedikleri için her fâili kendi özel şartları

<sup>82</sup>Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, IV, 414; Mâverdi, XII, 33; Dâmâd Efendi, Abdullah b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l Enhûr fi Şerhi Mülteka'l- Ebhur*, Birinci Baskı, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, IV, 356-357; Nevevî, VII, 53.

<sup>83</sup>Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, VI, 414, 493; Tahâvî, 229; Serahsî, XXVI, 86; Dağcı, Şamil, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1996, 187-188.

<sup>84</sup>Kayravânî, XIII, 494; İbn Cellâb, Ebi'l-Kâsım 'Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasan, *et-Tefriû*, Tahkik: Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut, 1987, II, 213; İbn Abdi'l-Berr, 594; M. İbn Kudâme, *el-Kâfi*, V, 269; Ruhaybânî, Mustafa es-Suyûtî, *Metâlibü Üli'n-Nühâ fi Şerhi Ğâyeti'l- Müntehâ*, Mektebetü'l-İslâmî, Birinci Baskı, Dimeşk, 1961, VI, 142; Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *eş-Şerhu'l-Mümtiu' alâ Zâdi'l-Müstegni'*, Dâru İbni'l-Cevzî, Birinci Baskı, Riyad, h.1427, XIV, 181.

<sup>85</sup>Sahnûn, IV, 630; Kayravânî, XIII, 508; Karâfi, XII, 273-274.

<sup>86</sup>Behnesî, *el-Kısâs*, 27.

içerisinde değerlendirmişlerdir. Buna göre akıl hastalarının iştirak ettikleri müessir fiillerde mükelleflere kısas gerekirken, akıl hastaları veya âkileleri diyet ödemekle sorumlu tutulurlar.<sup>87</sup>

Hanefiler ise müessir fiillerde iştirak halini kısasa engel bir durum olarak kabul etmektedirler. Onlara göre kısasta esas amaç suç ve ceza arasında dengeyi sağlamaktır. Suç fâilinin tek olması durumunda bunu gerçekleştirmek mümkün olmakla birlikte fâillerin birden fazla olması durumunda bu denge sağlanamaz. Bu durumda yok edilen veya işlevsiz hale getirilen bir organa karşılık birden fazla organa kısas uygulanmış olacaktır. Diğer taraftan organın yok olmasına veya işlevsiz hale gelmesine cüz'î bir etki yapan fâillerin, suçu tek başlarına işlemiş gibi kabul edilip kısas edilmesi suç ve ceza arasında aranan dengeyi bozmaktadır. Kisasın uygulanmadığı bu durumda yok edilen organ veya organlar için takdir edilen bedel suça iştirak edenlerin her birine eşit olarak ödetilir.<sup>88</sup>

Suç birliğinden hareketle sonucu, her fâile ayrı ayrı isnad etmek yerine suça katılan tüm ortakları hükmen tek bir fâil gibi kabul eden Hanefiler, müessir fiillerde suç ortakları arasında akıl hastalarının bulunmasını diğer fâillerden de aslî cezayı düşüren bir sebep olarak kabul etmektedirler. Bu durum ise ceza normu açısından birtakım sıkıntıları beraberinde getirmektedir. İştirak halinde işlenen müessir fiillerde her bir fâili kendi özel şartları içerisinde değerlendiren cumhurun görüşü ise daha isabetli görünmektedir.

### **3.2. Mahkeme Kararından Önce Meydana Gelen Akıl Hastalığı Sebebiyle Cezaî Sorumluluk**

Suçtu işlediği sırada cezai sorumluluğa tesir edecek herhangi bir zihinsel problemi olmayan kimselerin haklarında hüküm verilmeyen önce akıl hastalığına maruz kalmaları durumunda yargıla-

---

<sup>87</sup> Ruhaybânî, VI, 25-26.

<sup>88</sup> Kudûrî, Ebi'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1997, 186; Serahsî, XXVI, 137-139; Mevsîlî, V, 29; Dâmâd Efendi, IV, 328-329; İbn Abidin, X, 207-208; Meydânî, III, 151.

maya devam edilip edilmeyeceği ve akıl hastası hakkında ne tür bir yaptırım uygulanacağı İslâm hukukçuları arasında ihtilaf konusudur. Hanefîler ve Mâlikîler hüküm verilmeden önce meydana gelen akıl hastalığının yargılanmaya engel olacağı görüşündedirler. Onlara göre kişiye âriz olan akıl hastalığı ortadan kalkıncaya kadar mahkeme işlemlerine ara verilir.<sup>89</sup> Akıl hastası iyileşirse muhakeme işlemlerine devam edilir. Şayet iyileşmesinden umut kesilirse kısas cezaları diyete dönüşür.<sup>90</sup>

Şâfiîler ve Hanbelîler ise suçun işlenmesinden sonra kişiye âriz olan akıl hastalığı sebebiyle mahkeme işlemlerinin durdurulmasını gerekli görmezler. Onlara göre esas olan fâilin suçun işlendiği andaki durumudur. Fâil ise suçu akıl ve muteber kasıt sahibi iken işlemiştir. Kişiye âriz olan akıl hastalığı sanığın kendisini savunmaktan aciz olmasına sebep olmakla birlikte bu aciziyet muhakemeyi engelleyecek ölçüde değildir.<sup>91</sup> Zira suçu işlediği anda dilsiz olanlar veya suçu işledikten sonra konuşma yeteneğini kaybedenler de mahkeme önünde kendilerini savunmaktan acizdirler. Fakat bu durum onların muhakeme edilmelerine engel teşkil etmemektedir. Suçu işledikten sonra akıl hastalığına tutulmuş kişiler de bu şekilde değerlendirilmelidir. Diğer taraftan ahraz olmanın muhakemeye engel teşkil etmediği noktasında İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır.<sup>92</sup>

### **3.3. Mahkeme Kararından Sonra Meydana Gelen Akıl Hastalığı Sebebiyle Cezaî Sorumluluk**

Mahkeme tarafından kasten kısas gerektiren bir suç işlediğine hükmedilen kişi hakkında mağdurun kendisi veya yakınları ittifakla kısasın uygulanmasını isterlerse infaz zorunlu hale gelir. İnfa-

<sup>89</sup> Üdeh, I, 597; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 333-334; Mevsûatü'l-Fıkhiyye, XVI, 115.

<sup>90</sup> İbn Abidin, X, 163; Esen, *İslâm'da Suç ve Ceza*, 126.

<sup>91</sup> Şâfiî, VII, 12-13; İmrânî, Ebi'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Tahkik: Kâsım Muhammed en-Nürî, Dârü'l-Minhâc, Birinci Baskı, Beyrut, 2000, XI, 303; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 333; Mevsûatü'l-Fıkhiyye, XVI, 115.

<sup>92</sup> Üdeh, I, 596-597.

zın ne şekilde ve kim tarafından gerçekleştirileceği ise mezhepler arasında ihtilafıdır. Kısasın infazının maktulün velileri tarafından bizzat yerine getirilebileceğine işaret eden âyet<sup>93</sup> ve hadislerden<sup>94</sup> yola çıkan bazı İslâm hukukçuları yetkili organların izni ve gözetiminde mağdurun bizzat kendisinin veya velilerinin bu işi yapabileceğini kabul etmişlerdir.<sup>95</sup> Ancak Hanbelîlerin had ve kısas cezalarını tatbik için devletin memur hazırlamasının gerekliliğine yaptıkları vurgu,<sup>96</sup> kısas cezalarıyla gerçekleştirilmek istenen amaçlar ve Hz. Peygamber'in öldürmeyi dahi güzel bir şekilde yapmamızı tavsiye eden sözleri<sup>97</sup> birlikte değerlendirildiğinde bir ihtisas ve beceri gerektiren kısasın devletin ehil görevlileri tarafından infaz edilmesinin İslâm'ın ruhuna daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan kısas hakkına sahip olanlar arasında kısası infaz edebilecek ehil kimseler yok ise infazın devletin yetkili kurumları tarafından gerçekleştirileceği noktasında ittifak vardır.<sup>98</sup>

Kısas gerektiren suçlardan birini işleyen kimsenin muhakkeme edildikten sonra akıl hastalığına yakalanması durumunda uygulanacak yaptırımın türü noktasında da mezhepler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hanefilere göre suçlu hakkında kısas hükmü verilmekle birlikte henüz infaz için yetkililere teslim edilmeden önce meydana gelen akıl hastalığı kısas cezasını diyete dönüştürür. Hanefiler burada kıyası terk edip istihsan deliliyle böyle bir hükme varmışlardır. Suçlunun infaz için yetkililere teslim edilmesinden sonra meydana gelen akıl hastalığı sebebiyle ise infaz durdurulmaz. Zira suçlunun, yetkililere teslim edilmesiyle infazın başladığı kabul edilir. Başlanmış bir infaz ise akıl hastalığı sebebiyle dur-

---

<sup>93</sup> İsrâ, 17/33.

<sup>94</sup> Müslim, Kasâme 33; Ebû Dâvud, Diyât 3; Tirmizi, Diyât 1.

<sup>95</sup> İmrânî, XI, 402, 405; M. İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 516-517; İbnü'l-Müneccâ, Zeynuddîn el-Müneccâ b. Osman b. Es'ad, *el-Mümti' fi Şerhi'l-Muğni*, Tahkik: Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş, Mektebetü'l- Esedî, Üçüncü Baskı, Mekke, 2003, IV, 57; İbnü'n-Neccâr, X, 269;

Buhûtî, IV, 469; Ruhaybânî, VI, 51.

<sup>96</sup> Sâmirî, II, 310.

<sup>97</sup> Müslim, Sayd 57; Tirmizi, Diyât 14; İbn Mâce, Zebâih 3.

<sup>98</sup> İbnü'n-Neccâr, X, s.270.

durulmaz. Hanefilerin bu hükümleri iyileşmesinden ümit kesilen akıl hastaları içindir. Kısa süreli akıl hastalıklarında ise suçlunun akli melekelerinin sağlam olduğu dönemde kısas cezası infaz edilir.<sup>99</sup>

Mahkeme kararından sonra meydana gelen akıl hastalığının kısasa etkisi noktasında Mâlikîlerden ise iki görüş nakledilmiştir. İlkine göre kısasın infazı için akıl hastasının iyileşmesi beklenir. İyileşmesinden ümit kesildiği takdirde ise kısas cezaları diyete dönüşür. İkinci görüşe göre ise suçluya kısas uygulayıp uygulamamak müessir fiillerde mağdurun kendisinin, kasten adam öldürmede maktulün kısas isteme hakkına sahip olan yakınlarının inisiyatifindedir. Bunlar dilerlerse kısas uygulayabilirler, dilerlerse kısastan vazgeçip diyet alırlar.<sup>100</sup>

Şâfiîler, Hanbelîler ve Zâhirîlere göre, suçun beyyine veya ikrar ile sabit olması fark etmeksizin, kısas gerektiren suçlarda mahkeme kararından sonra fâile âriz olan akıl hastalığı sebebiyle infaz durdurulmaz. Mahkemenin suçlu için karar vermesinde ve bu kararın uygulanmasında esas olan fâilin suçu işlediği andaki cezaî sorumluluğudur. Bu sebeple mağdurun yakınlarının talep etmesi durumunda kısas infaz edilir.<sup>101</sup> Caferîler de cinayetten sonra meydana gelen akıl hastalığı sebebiyle kısasın infazının durdurulmasını kabul etmezler.<sup>102</sup>

Abdulkadîr Üdeh bu görüşün gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: Cezalar suçluyu te'dip etmenin yanı sıra hem suçluyu hem de başkalarını suç işlemekten caydırmak için konulmuştur.

<sup>99</sup> Fetâva'l-Hindiyeye, VI, 4; Mevsûatü'l-Fıkhıyye, XVI, 115; Üdeh, I, 598; Behnesî, Ahmed Fethi, *el-Mes'ûliyyeti'l-Cinâiyye fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dârü's-Şurûk, Dördüncü Baskı, Kahire, 1988, 221.

<sup>100</sup> Kayravânî, XIII, 494; Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-Kebîr*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Tarihsiz, IV, 237; Hattâb, VIII, 292; Karâfî, XII, 274; Üdeh, I, 598; Behnesî, *el-Mes'ûliyyeti'l-Cinâiyye*, 220-221.

<sup>101</sup> Şâfiî, VII, 12-13; İbn Hazm, X, 344-345; M. İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 482; Şirbînî, Şemsuddîn, Muhammed b. Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maâni Elfâzi'l-Minhâc*, Tahkik: Muhammed Halil İ'tânî, Dârü'l-Marife, Birinci Baskı, Beyrut, 1997, IV, 23; Buhûtî, Keşşâfu'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ', V, 455.

<sup>102</sup> Hillî, *Şerâi'u'l-İslâm*, IV, 990.

Suçluya ârız olan akıl hastalığı sebebiyle te'dip imkânının ortadan kalkması, cezaların başkaları için caydırıcı olma özelliğinin ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Cezaların infaz edilmesinin toplum açısından faydaları açıktır.<sup>103</sup>

### **Sonuç**

İslâmiyet, insanın vücut bütünlüğüne ve yaşama hakkına karşı yapılacak tecavüzleri önlemek için uhrevî sorumluluğun yanında eşitlik esasına dayanan kısas cezasını kabul etmiştir. Bunun yanında müessir fiillerde mağdura; adam öldürmede maktulün yakınlarına diyet alma ve fâili affetme seçeneklerini de sunmuştur. Diyet alma seçeneği bazı durumlarda zorunluluk haline gelebilir. Müessir fiillerde kısasın uygulanma imkânının olmaması ile fâilin akıl hastası olması bunun örnekleridir.

Ceza ehliyetinden yoksun oldukları için suçu işlediği anda akıl hastası olan kimselere kısas uygulanmaz. Böyle bir kimse cinayeti işledikten sonra iyileşmiş olsa da hüküm değişmez. Ancak akıl hastalarının vücûb ehliyetleri (hak ehliyeti) tamdır. Bunun sonucu olarak da akıl hastalarının müessir fiil (yaralama) ve adam öldürme suçları sebebiyle diyet sorumluluklarının olduğu kabul edilmiştir. Diyeti kimin üstleneceği ise akıl hastalarının fiillerinin kasıt veya hata kapsamında kabul edilmesine, ödenecek diyetin miktarına ve mezheplere göre değişmektedir.

Akıl hastalarının mükelleflerle iştirak halinde adam öldürmeleri durumunda ise Hanefiler, suçun bütünlüğünü esas alarak kısas yerine diyeti gerekli görürken her bir fâili kendi özel şartları içerisinde değerlendiren diğer mezhepler akıl hastası dışındaki fâillere kısas uygulanmasını kabul etmektedirler. Hanefilerin bu kabulü adam öldürme düşüncesinde olan kimselerin ceza ehliyeti olmayan akıl hastalarını cinayete ortak ederek kısastan kurtulma yolunu seçmeleri gibi birtakım sıkıntılara sebep olabilir. Bu açıdan cumhurun görüşü daha isabetli görünmektedir.

---

<sup>103</sup> Üdeh, I, 598.



Mahkeme kararından önce meydana gelen akıl hastalığının cezai sorumluluğa etkisi noktasında ise Şâfiîlerin ve Hanbelîlerin görüşü günümüz açısından daha işlevsel gözükmektedir. Onlara göre yargılama süreci başlamadan önce veya yargılama sürecinde kişiye arız olan akıl hastalığı mahkeme işlemlerini etkilemez. Her ne kadar akıl hastalarına kısas uygulamanın bireysel anlamda bir faydasının olmayacağı düşünülebilirse de kısasın toplumda suçun yaygınlaşmasını önleyici özelliğinin olduğu unutulmamalıdır. Diğer taraftan hak ve adalet duygusundan uzak olan insanların rüşvet ve iltimas gibi yollarla fâilin akıl sağlığının bozuk olduğu yönünde mahkemeye belge sunarak adaleti yanıltmaları da kuvvetle muhtemeldir. Bu ise kısastan beklenen gayeyi etkisiz kılacağı gibi mağdurun ve yakınlarının mahkemeye olan güvenlerini sarsarak kişileri adaleti kendi eliyle gerçekleştirme çabası içine sürükleyebilecektir.

#### **Kaynakça**

- Abdulazîz Buhârî, Alâeddin b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I-IV.
- Abdulmun'im, Mahmûd Abdurrahmân, *Mu'cemu'l-Mustalâhât ve'l-Elfâzi'l-Fıkhıyye*, Dâru'l-Fadîle, Kâhire, Tarihsiz, I-III.
- Aktan, Hamza, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, Işık Akademi Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul, 2008.
- Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Özel Baskı, Beyrut, 2003, I-IV.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Tahkik: Abdurrezzâk el-Afifî, Dâru's-Sumâyî, Riyad, 2003, I-IV.
- Apaydın, H. Yunus, *İslam Hukuk Usulü*, Kimlik Yayınları, İkinci Baskı, Kayseri, 2016.

- Azimli, Mehmet, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Basım, Ankara, 2015.
- Bardakoğlu, Ali, "Ehliyet", *DİA*, İstanbul, 1994, X, ss.533-539.
- Behnesî, Ahmed Fethi, *el-Kısâs fî Fıkhi'l-İslâmî*, Dârü's-Şurûk, Beşinci Baskı, Kahire, 1989.
- el-Mes'ûliyyeti'l-Cinâiyye fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dârü's-Şurûk, Dördüncü Baskı, Kahire, 1988.
- Berki, Ali Himmet, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal*, Sadeleştiren: İrfan Yücel, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1986.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İkinci Baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I-VIII.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs, *Keşşâfu'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'*, Tahkik: Muhammed Emin ed-Dinnâvî, Âlemü'l-Kütüb, Birinci Baskı, Beyrut, 1997, I-V.
- Cezîrî, Abdurrahman, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, Tercüme: Hasan Ege, Bahar Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, I-VII.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1985.
- Dağcı, Şamil, "Kıyas", *DİA*, Ankara, 2002, XXV, ss.488-495.
- İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Füller*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1996.
- Dâmâd Efendi, Abdullah b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l Enhûr fî Şerhi Mülteka'l- Ebhur*, Birinci Baskı, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I-IV
- Darîr, Nüreddîn Ebî Tâlib Abdurrahmân Omar b. Ebi'l-Kâsım b. Ali b. Osman, *el-Vâzih fî Şerhi Muhtasari'l Hırakî*, Dâru Hadr,

Tahkik: Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, Birinci Baskı, Beyrut, 2000, I-V.

Derdîr, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu's-Sağîr alâ Akrabi'l-Mesâlik ilâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik*, Tahkik: Mustafa Kemâl Vasfî, Dâru'l-Maârif, Kahire, Tarihsiz, I-IV.

Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-Kebîr*, Dâru İhyâi'l- Kütübi'l-Arabiyye, Tarihsiz, I-IV.

Dönmez, İ. Kâfi, "Cünûn", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, ss.125-129.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es- Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen*, Tahkik: Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, İkinci Baskı, Beyrut, 2004.

Ebû Zehra, Muhammed, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhî'l-İslâmî (el-Cerîme)*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1998.

-*el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhî'l-İslâmî (el-Ukûbe)*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, Tarihsiz.

-*Usûlü'l-Fıkh*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1958.

Esen, Hüseyin, *İslâm'da Suç ve Ceza (İslâm Hukukunda Cezâ Sorumluluk)*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006.

-*İslâm Hukukunda Malî Cezalar*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006.

*Fetâva'l-Hindiyye*, (Ebu'l-Muzaffer Muhyiddîn Muhammed Bahâdır Alemgîr Avrengzîb (ö.1118/1706) tarafından Şeyh Nizâm başkanlığında bir heyete hazırlanmıştır), Tashih: Abdül-latîf Hasan Abdurrahmân, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 2000, I-VI.

- Ğarayânî, Sâdık Abdurrahmân, *Müdevvenetü'l-Fıkhü'l-Mâlikî ve Edilletühü*, Müessetü'r-Reyyân, Birinci Baskı, Beyrut, 2002, I-V.
- Hallâf, Abdulvahhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'l-Da'veti'l-İslâmiyye, Sekizinci Baskı, Kahire, Tarihsiz.
- Hâmid, Kâmil Muhammed Hüseyin Abdullah, *"Ahkâmü'l-İştirâk fî'l-Cerîmeti fî'l-Fıkhî'l-İslâmî"*, Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü'l-Necâhi'l-Vataniyye Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Nablus (Filistin), 2010.
- Hattâb, Ebî Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Andurrahmân er-Ru'aynî, *Mevâhibü'l-Celîl li Şerhi Muhtasari Halîl*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1995, I-VIII.
- Hillî, Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. Hasan, *Şerâi'u'l-İslâm fî Mesâili'l-Helâl ve'l-Harâm*, Şebeketü'l-İmâmeyni'l-Hasaneyn li't-Türâsi ve'l-Fikri'l-İslâmî, Tarihsiz, I-IV.
- el-Muhtasaru'n-Nâfi' fî Fıkhî'l-İmâmiyye, Dâru'l-Edvâ, Üçüncü Baskı, Beyrut, 1985.
- Hın, Mustafa, el-Buğâ, Mustafa, Şerbecî, Ali, *el-Fıkhü'l-Menhecî alâ Mezhebi'l-İmâm Şâfî*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, İkinci Baskı, 1992, I-VIII.
- Huseynî, Takiyyuddîn Ebî Bekr b. Muhammed, *Kifâyetü'l-Ahyâr fî Halli Ğâyeti'l-İhtisâr*, Tahkik: Kâmil Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İbn Abdi'l-Berr, Ebî Omar Yûsuf b. Abdullah, *el-Kâfi fî Fıkhî Ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut, 1992.
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, Tahkik: Şeyh Âdil Ahmed Abdul-

mevcûd, Şeyh Ali Muhammed Muavvid, Dâru Âlemi'l- Kütüb,  
Özel Baskı, Riyad, 2003, I-X.

İbn Ahmed, Abdullah, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetü  
İbnihi Abdullah b. Ahmed*, Tahkik: Züheyr eş-Şâviş,  
Mektebetü'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrût, 1981.

İbn Cellâb, Ebi'l-Kâsım 'Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasan, *et-Tefrû'*,  
Tahkik: Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî,  
Birinci Baskı, Beyrut, 1987, I-II.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*,  
Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Matbaatü'l-Nahda, Mısır,  
Tarihsiz, I-XI.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullah b. Ahmed b.  
Muhammed, *el-Muğnî*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-  
Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Halvâ, Dâru Âlemi'l-Kütüb,  
Üçüncü Baskı, Riyad, 1997, I-XV.

-*el-Kâfi*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Birinci  
Baskı, 1997, I-VI.

İbn Kudâme, Şemsuddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed  
b. Ahmed, *el-Muğnî ve Şerhu'l-Kebîr*, Tahkik: Abdullah b.  
Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Birinci Baskı, Basım Yeri  
Yok, 1996, I-XXXII.

İbn Manzûr, Ebi'l-Fadl Cemâlidîn Muhammed b. Mükerrrem,  
*Lisânu'l-Arab*, Dâru'n-Nevâdir, Kuveyt, 2010, I-XX.

İbnü'l-Müneccâ, Zeynuddîn el-Müneccâ b. Osman b. Es'ad, *el-  
Mümti' fî Şerhi'l-Muğni'*, Tahkik: Abdulmelik b. Abdullah b.  
Dehîş, Mektebetü'l- Esedî, Üçüncü Baskı, Mekke, 2003, I-VI.

- İbnü'n-Neccâr, *Me'ünetü Üli'n-Nühâ Şerhu'l-Müntehâ*, Tahkik: Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş, Beşinci Baskı, Mektebetü'l-Esedî, Mekke, 2008, I-XII.
- İbn Rüşd el-Hafid, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l- Müctehi'd ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Altıncı Baskı, Dârü'l-Mârifetü, Beyrut, 1982, I-II.
- İmrânî, Ebi'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Tahkik: Kâsım Muhammed en-Nürî, Dârü'l-Minhâc, Birinci Baskı, Beyrut, 2000, I-XIV.
- Kâdî Abdulvahhâb, Ebû Muhammed Ali, *et-Telkîn fî'l-Fıkhi'l-Mâlikî*, Tahkik: Muhammed Sâlis Saîd el-Ğânî, Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, Riyâd, Tarihsiz, I-II.
- Karâfî, Şahâbuddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîra*, Tahkik: Muhammed Bûhubza, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut, 1994, I-XIV.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi'*, İkinci Baskı, Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1974, I-VII.
- Kayravânî, Ebî Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât alâ mâ fî'l-Müdevvene min Ğayrihâ mine'l-Ümmühât min Mesâili Mâlik ve Ashâbih*, Tahkik: Muhammed Huciyy, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut, 1999, I-XV.
- Koçak, Zeki, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları", *Diyânet İlmi Dergi*, 2003, Cilt: 39, Sayı: 4, ss.31-54.
- Köse, Üzeyir, "İslam Ceza Hukukunda Fail ve Mağdur Olarak Çocuğun Durumu," Doktora Tezi, KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Kahramanmaraş, 2017.

Kudûrî, Ebi'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer, *Muhtasarü'l- Kudûrî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1997.

Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2007.

Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhı Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi*, Tahkik: Ali Muhammed Muavvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1994, I-XVIII.

Menekşe, Ömer, "İslâm Hukukunda Alzheimer Hastalığının Edâ Ehliyeti Üzerindeki Etkileri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, Sayı: 27, ss.147-181.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Tahkik: Şeyh Mahmûd Ebû Dakîkah, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz, I-V.

Mevsûatü'l-Fıkhıyye, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, İkinci Baskı, Kuveyt, 1989, I-XLV.

Meydânî, Abdulğani el-Ğanîmî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz, I-IV.

Mitrafi, Racâ b. Âbid, *el-Keffârât fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Câmîatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîne-i Münevvere, Birinci Baskı, Medine, 2008.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Düreru'l-Hükkâm fî Şerhi Ğureri'l-Ahkâm*, Mîr Muhammed Kütüphanesi, Karaçi, Tarihsiz, I-II.

Mugniyye, Muhammed Cevâd, *Fıkhü'l-İmâm Ca'fer es-Sâdik*, Müessesetü Ensâriyyân, İkinci Baskı, İran, 2000, I-VI.

- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzeb fî Usûli'l-Fıkhî'l-Mukâran*, Mektebetü'r-Rüşd, Birinci Baskı, Riyad, 1999, I-V.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref, *Ravdatü't-Tâlibîn*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Tahkik: Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Şeyh Ali Muhammed Muavvıd, Riyâd, 2003, I-VIII.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl, *Muhtasaru'l-Müzenî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1998.
- Ruhaybânî, Mustafa es-Suyûtî, *Metâlibü Üli'n-Nühâ fî Şerhi Ğâyeti'l-Müntehâ*, Mektebetü'l-İslâmî, Birinci Baskı, Dımeşk, 1961, I-VI.
- Sahnûn, İbn Saïd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ li'l-İmâm Malik b. Enes*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1994, I-IV.
- Sâmîrî, Nasîruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Müstev'ib*, Tahkik: Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş, Mektebetü'l-Esedî, Mekke, İkinci Baskı, 2003, I-II.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl, *el-Mebsût*, Dârü'l-Mârifetü, Beyrut, 1989, I-XXXI.
- Sevig, Vasfi Raşid, "Cezanın Tarihî Menşei", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1955, 12 (3-4), ss.9-49.
- Songur, Haluk, "İslam Ceza Hukukunda Suça İştirak Teorisi-Mukayeseli Bir İnceleme", Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta, 2001.
- Şâfîî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Dârü'l-Vefâ, Tahkik: Rifat Fevzi Abdülmüttalib, Birinci Baskı, 2001, XI.



Şehidi Ewel, Muhammed b. Cemâlidîn Mekkî el-Âmilî, el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye, Dâru'l-Fıkr, Birinci Baskı, İran, h. 1411.

Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Asl*, Talik: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Âlemü'l-Kütüb, Birinci Baskı, Beyrut, 1990, I-V.

-*Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, Talik: Hasan Keylânî el-Kâdirî, Âlemü'l-Kütüb, Üçüncü Baskı, Beyrut, 1983, I-IV.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *el-Mugnia'*, Neşr: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, Sekizinci Baskı, h. 1410.

Şirâzî, Ebî İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî, *el-Mühezzeb fî Fıkhı'l-İmâm eş- Şâfi'*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1995, I-III.

Şirbînî, Şemsuddîn, Muhammed b. Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maânî Elfâzi'l-Minhâc*, Tahkik: Muhammed Halil İtânî, Dârü'l-Marife, Birinci Baskı, Beyrut, 1997, I-IV.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Muhtasaru't-Tahâvî*, Matbaatu Dâri'l-Kütübi'l-Arabî, Tahkik: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Mısır, Tarihsiz.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Mektebetü Lübnân, Birinci Baskı, Beyrut, 1996, I-II.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali, *el-Mebsût fî Fıkhı'l-İmâmiyye*, Talik: Muhammed Bâkır el-Behbûdî, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut, Tarihsiz, I-VIII.

-*en-Nihâye*, Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, Tahran, Tarihsiz.

Üdeh, Abdulkâdir, *et-Teşriü'l-Cinâiyyi'l-İslâmî Mukâranen bi'l-Kanûni'l-Vad'i*, Darü'l-Kâtibi'l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz, I-II.

‘Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *eş-Şerhu’l-Mümtiu’ alâ Zâdi’l-Müstegni’*, Dâru İbni’l-Cevzî, Birinci Baskı, Riyad, h.1427, I-XV.

Yaşar, Ahmet, “İslâm Ceza Hukukunun Hedef ve İlkeleri Açısından İdamı Gerektiren Suçlar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, (9), ss.281-317.

Yıldız, Selvi, “Ceza Hukukunda Akıl Hastalığı ve Akıl Hastalarının Yargılanması”, *Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2002, Sayı: 4, ss.141-151.

Yılmaz, Reha, *Hukuk ve Devletin Medeniyetler Macerası*, Qafqaz Üniversitesi Yayınları No:20, Bakü, 2004.

Zerkeşî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Zerkeşî alâ Metni’l-Hırakî*, Tahkik: Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş, Mektebetü’l-Esedî, Üçüncü Baskı, Mekke, 2009, I-IV.

Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh*, Müessesetü Kurtuba, Beyrut, 1987.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletuhû*, Dârü’l-Fıkr, İkinci Baskı, Dımeşk, 1985, I-VIII.

-*Usûlü’l-Fıkhü’l-İslâmî*, Dârü’l-Fıkr, Birinci Baskı, Dımeşk, 1986, I-II.

10/12/2004 Tarih ve 25611 Sayılı Resmi Gazete’de Yayımlanan 5237 Kanun Numaralı Türk Ceza Kanunu.

8/12/2001 Tarih ve 24607 Sayılı Resmi Gazete’de Yayımlanan 4721 Kanun Numaralı Türk Medeni Kanunu.

**Münzirî'nin (v. 656/1258) Hadis Aldığı Kadın Hocaları  
Hakkında Bir Değerlendirme (et-Tekmile Özelinde)**

Arş. Gör. Rabia KURT\*

**Özet**

İslâm ilim tarihinde hadis sahasında önemli yer üstlenen kadınların ilmî faaliyetleri yeterli ölçüde dikkate alınmamıştır. Hâlbuki pek çok meşhur muhaddisin yetişmesinde ve ilmî birikiminin oluşmasında onlarca kadın râvinin de katkı sağladığı inkâr edilmez bir gerçektir. Her ne kadar bazı âlimler kadın hocalarını ön plana çıkarıp, onlardan bahsettikleri müstakil eserler telif etmişlerse de, çoğu kadın âlim tarihte âdeta meçhul kalmış ve sonraki nesillerden araştırmacıların dikkatinden kaçmıştır. Bu çalışmada, kendi döneminin meşhur hadis âlimlerinden, İskenderiye, Harran, Ruha, Gazze, Dımaşk, Kudüs gibi merkezlere ilmî seyahatlerde bulunan Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdülazîm b. Abdülkavî el-Münzirî'nin (v. 656/1258) gerek sema' gerekse icazet yoluyla ders aldığı kadın hocaları tespit edilerek tanıtılmaya ve Münzirî özelinde pek çok önemli şahsiyetin yetişmesinde kadınların üstlendiği role dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın, Muhaddis, Sema', icazet

**An evaluation of Female Hadith Scholars (*Muhaddithât*) that  
Münzirî (v. 656/1258) received from Hadith (example of *et-Tekmile*)**

**Abstract**

Scientific activities of women who have taken an important place in religious sciences have not been sufficiently taken into account. It is an unquestionable the fact that dozens of female narra-

---

\* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı.

tors have contributed to the growth of many famous muhaddith and the accumulation of knowledge While some scholars tried to bring out the values they deserved by bringing the female masters into the foreground and bringing the individual works they mentioned; the subsequent researchers overlooked the female scholars who they have been remained like a shadow in history. In this study, the female masters of Münzirî, one of the most famous hadith scholars of his time, who were traveling on scholarly travels such as Alexandria, Harran, Ruha, Gaza, Damascus, and Jerusalem, is determined. In this way, this article has attempted to draw attention to the role of women in the development of many important personalities.

**Key Words:** Woman, Hadith Scholars (*Muhaddithât*), samâ', ratification

### **I. Kadınların Hadis İlimindeki Yeri**

Şüphesiz İslâm Dini'nin neşrinde ve hizmetinde erkekler gibi kadınlar da aktif bir rol üstlenmiştir. Zira Allah ve Resûl'ü İslam'ın yaşanması ve yayılması vazifesinde kadın-erkek ayrımına gitmeyecek bütün mü'minleri sorumlu tutmuştur. Bu sebeple tarih, tabakat, teracim gibi kaynaklar incelendiğinde sahabe döneminden günümüze pek çok kadının, İslâm ilim ve kültür hayatına büyük katkı sağladığı, Kur'an-ı Kerim ve Hadis ilimleri başta olmak üzere birçok ilim dalında önemli şahsiyetlerin yetiştiği görülecektir.

Hz. Aişe (v. 58/677) başta olmak üzere Hz. Peygamber'in diğer bazı eşlerinin de bu alanda ciddi gayretleri olmuştur. Özellikle Hz. Aişe'nin tefsir, fıkıh, hadis, tarih, şiir ve daha birçok alandaki bilgi birikimi hep takdir edilegelmiştir. Sahâbe ve tabiûn neslinden çok sayıda kimse, çözemediği meselelerini Hz. Aişe'ye arz etmişlerdir. Bu durum Hz. Peygamber'in diğer eşleri ve kadın sahâbiler için de geçerlidir. Dolayısıyla ilk nesil kadınlar ilim öğrenme ve öğretme ihtiyakı içerisinde bulunmuş, bunu kendileri için bir vazife telakki etmişlerdir. Nitekim bazı kadın sahabilerin Hz. Peygamber'e: "Ey

Allah'ın Rasûlü, erkekler (sohbetinizi dinleme konusunda) bizden daha öndeler. Bize de hususi bir gün ayırsanız!" demeleri üzerine Hz. Peygamber, "Falan günde, falan yerde toplanın" buyurarak onlara bir gün tahsis etmiştir.<sup>1</sup> Hz. Aişe de ensâr hanımlarının dinlerini öğrenmelerine utanma duygularının engel olmadığını söyleyerek onları tebrik etmiştir.<sup>2</sup>

Mevzuya hadis ilmi açısından bakıldığında, kadınların bu ilme ciddi katkılarının olduğu görülmektedir. Nitekim sahâbe, tabiün ve daha sonraki nesillerde kadınlar, hadis ilmine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Birçok hadis âliminin kendilerinden rivâyette bulunduğu kadınlar, sadece hadis rivâyeti ile yetinmeyip hadis öğrenmek için ilim yolculuklarına (rihle) da çıkmışlardır.

Râvi kadınların ekseriyetinin hadislerin nakli ve zabtında genellikle güvenilir oldukları cerh ve ta'dil âlimlerince tescil edilmiştir. Çoğu erkek, cerh edilmekten kurtulamazken, kadınlar içerisinde cerh edilen râvi sayısı oldukça azdır. Bu durumda kadınların erkeklerle oranla çok daha az sayıda hadis rivâyetiyle meşgul olmalarının etkisi olsa da hadis ilmi ile meşgul olanlar arasında cerh edilen kadınların az olması dikkat çekicidir. Mesela Zehebî, (v. 748/1348) *Mizanü'l-itudal*'ında "Kadınlar içinde yalancılıkla itham edilen ve rivâyeti terkedilen birisini tanımıyorum"<sup>3</sup> diyerek kadın muhaddislerin güvenilir olduğuna işaret ederken, Ebu İshak el-İsferayani, "Erkek ve kadın muhaddislerin rivâyet ettikleri hadisler arasında çelişki olduğu durumlarda kadınların rivâyeti tercih edilir."<sup>4</sup> şeklindeki ifadesi ile kadın muhaddislerin cerh ve ta'dil açısından erkek muhaddisler karşısındaki konumuna dikkat çekmiştir. Hadis rivâyetinde erkek olma şartı aranmadığından pek çok kadın hadis rivâyetinde bulunmuş, ayrıca cerh ve tadil faaliyetlerinde de etkin rol oy-

<sup>1</sup> Buhârî, İlim, 35 (s. 23); Cenâiz, 6 (s. 200); İ'tisam, 9 (s. 1258).

<sup>2</sup> Buhârî, İlim, 50 (s. 28)

<sup>3</sup>Zehebî, *Mizanü'l-itudal*, VI, 278. Bolelli, Nusrettin, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1998, s. 221.

<sup>4</sup> Bolelli, *a.g.e.* 221.

namıştır. Nitekim Ebu Hatim er-Razi (v. 277/890), Kadı Ebu Bekir Bakillânî (v. 403/1013), Hatib el-Bağdâdî ve Suyûtî gibi âlimler, ifk hadisesinde Hz. Peygamber'in cariyeye Berire ve Zeynep bt. Cahş'ın şahitliğini kabul etmesinden<sup>5</sup> hareketle 'kadınların ve kölelerin ta'dili kabul edilir' anlayışını benimsemiştir.<sup>6</sup> Öte yandan Hz. Aişe başta olmak üzere sahabeden bazı hanımların zaman zaman, bazı sahâbileri hadisi iyi belleymedikleri gerekçesiyle tenkit etmeleri ve hatalarını düzeltmeleri mevzunun dikkat çekici örneklerindedir.<sup>7</sup> Hadis rivâyeti ile ilgilenme sadece sahabî kadınlarla sınırlı kalmamış tabiûndan olan birçok kadın da bu sahada önemli rol üstlenmiştir.

*Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere pek çok muteber hadis kaynağında rivâyetleri bulunan Amre bt. Abdurrahman (v. 106/724), tabiun kadınlarının hadis ilmindeki konumuna dair gösterilebilecek mümtaz isimlerdendir. Zira kendisi, hadis alanındaki başarısı aşikâr olan Hz. Aişe'nin yanında yetişmiş ve onun hadislerini çok iyi kavramıştır. Nitekim cerh ve ta'dil imamı tarafından sika ve hüccet kabul edilen Amre'nin ismi, hicri birinci asrın sonlarında Halife Ömer b. Abdülaziz'in (v. 101/719) Medine valisi Ebu Bekr b. Hazm'a (v. 120/738) gönderdiği, hadislerin tedvin faaliyetine başlanmasını

---

<sup>5</sup> Buhari, Şehadet, 15 (s. 431-433); Müslim, Tevbe, 56 (s. 1275-1278).

<sup>6</sup> Suyuti, Tedribu'r-râvi, I,375; Bolelli, *a.g.e.* 222.

<sup>7</sup> Ebu Bekir b. Abdurrahman anlatıyor: "Ebu Hureyre'nin: 'Cünüp olarak sabahlayan oruç tutmasın' dediğini işittim ve bunu babam Abdurrahman b. el-Haris'e anlattım. Babam kabul etmedi ve konuyu araştırmak üzere birlikte Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'ye gittik ve babam durumu Âişe ve Ümmü Seleme'ye sordu. Her ikisi de Hz. Peygamber'in ihtilam dışında cünüp olarak sabahladığını sonra orucuna devam ettiğini söylediler. Daha sonra babamla birlikte Mervan'ın huzuruna çıktık. Babam olayı anlattı. Mervan, Ebu Hureyre'ye git ve ona mutlaka bunu söyle, dedi. Ebu Hureyre'ye gittik. Abdurrahman durumu anlatınca O, 'Bunu size Hz. Âişe ve Ümmü Seleme mi söyledi?' diye sordu. Evet, cevabını alınca da, 'Onlar bu konuyu daha iyi bilirler' dedi. Bunun üzerine Ebu Hureyre, kendisinin bu sözü bizzat Hz. Peygamber'den değil, Fadl b. Abbas'tan işittiğini söyledi ve bunun sonucunda Ebu Hureyre kendi görüşünden vazgeçti" (Müslim, Sıyam, 75) Bkz. Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, s. 70.

emreden fermanında da yer almıştır<sup>8</sup>. Zühri tarafından 'ilim denizi' şeklinde vasedilen Amre bt. Abdurrahman'ın, çocukları, kardeşleri, yeğenleri ve torunlarıyla birlikte önemli bir muhaddis ailesi oluşturduğu belirtilmektedir.<sup>9</sup>

Amre bt. Abdurrahman benzeri örnekler, sonraki dönemlerde giderek artmıştır. İlmî müktesebatları ile temeyyüz etmiş âlimeler, hadis alanında önemli mevkilerde bulunan pek çok âlimin gerek yetişmesine gerekse tenkid yoluyla hatalarının düzeltilmesine katkıda bulunmuşlardır. Nitekim Medine'nin büyük âlimlerinden Mâliki mezhebinin kurucusu Malik b. Enes'in (v.179/795), *Muvatta*'ı okuturken kızının da dersleri takip ettiği ve öğrencilerin okuma esnasında yaptıkları hataları, babasını uyararak düzelttiği nakledilmektedir.<sup>10</sup> Aynı şekilde Yezîd b. Hârûn'un (v. 206/821) da yaşının ilerlemesi sonucu gözleri görmez bir hâl alınca, şüphe ettiği rivâyetleri, yanında bulunan cariyesine kontrol ettirdiği bilgisi, kaynaklarda yerini almıştır.<sup>11</sup>

Altıncı asrın önemli hadisçileri arasında yer alan ve aynı zamanda bu çalışmada söz konusu edilecek olan kadın râvilerin çoğunun da hocası konumundaki Şuhde bt. Ahmed el-İberi'ye (v. 574/1178), hanımlar arasında ilmiyle şöhret bulduğundan 'fahru'n-nisa', yazısı güzel olup birçok kitap istinsah ettiğinden dolayı da 'kâtibe' lâkabı verilmiştir.<sup>12</sup> Sekiz yaşlarındaiken başladığı hadis

<sup>8</sup> Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen* (neşr. Mustafa Dîb el-Buğâ), I-II, Dîmaşk, 1328/2007, Mukaddime 43, Çakan, İsmail Lütüfî, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay., İstanbul, 2011, s. 41.

<sup>9</sup> Aydınlı, Abdullah, 'Amre bt. Abdurrahman', *DİA*, 1991, c. III, s. 95-96.

<sup>10</sup> İbnü'l-Hâc, Muhammed b. Muhammed el-Abderî, *el-Medhal*, Kahire, 1401/1981, I, 215; Özafşar, M. Emin, *Hadis Kültür Yazıları*, Ankara, 2015, s. 91.

<sup>11</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdât* (neşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XVII, Beyrut, 2001/1422, XVI, 495. Özafşar, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>12</sup> Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ* (neşr. Şuayb el-Arnâvut ve dğr.), Beyrut 1410/1990, XX, 542-543; *el-İber fî haberi men ğaber*, (neşr. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl), I-IV, Beyrut, 1405/1985, III, 65-66; İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, (neşr. Abdülkâdir el-Arnâvut ve dğr.), I-X, Beyrut, 1406/1986, VI, 410.

tedrisine, doksan küsur yıllık ömrü boyunca devam etmiştir.<sup>13</sup> Uzun ömrü sayesinde Bağdat'taki en âli<sup>14</sup> ve en muteber isnad zincirine sahip olduğundan 'müsnidetü'l-Irak' diye de şöhret bulan Şuhde'ye, talebe olmak, ondan icazet alıp hadis rivâyet etmek gayesiyle değişik bölgelerden meşhur simalar Bağdat'a gelmişlerdir. Bundan dolayı Şuhde, hadisçiler arasında 'kendisine hicret edilen' mânasında 'ci-het / الجهة' lâkabıyla da anılır olmuştur.<sup>15</sup>

Tarihin seyri içinde hanımların başta hadis ilmi olmak üzere farklı ilim dallarındaki faaliyetleri ve sayıları nesilden nesile artarak devam etmiştir. Bu husustaki örnekleri çoğaltmak mümkündür.

## II. Münziri'nin Hadis Aldığı Kadın Hocaları

Hadislerdeki gizli kusurları tespit, metinlerdeki incelikleri kavramada, râvilerin cerh ve tadili ile onları anlamada üstün bir mevkie sahip olduğu ifade edilen Münziri<sup>16</sup> ve onun gibi pek çok âlim, kadınlardan ilim tahsil ettiğini, kendilerine icazet vermek suretiyle hadis nakletmelerine müsaade ettiklerini zikretmekte bir beis görmemiş bilakis öğünerek bu kadınların beğeni ve güvenlerine mazhar olduklarını ifade etmiştir.<sup>17</sup> Pek çok meşhur hadis âlimi, hocalarının isimlerini ve biyografilerini derledikleri mucem-meşyeha türü eserlerinde ilim tahsil ettikleri kadın hocalarına da yer vermişlerdir.

Hatib el-Bağdadî (v. 463/1071), *Tarihu Bağdât*'ın sonunda biyografilerine yer verdiği otuz iki kadın muhaddisin beş tanesinden bizzat hadis dinlemiş diğerlerinden ise hocaları vasıtasıyla rivâyette

<sup>13</sup> Şuhde el-Kâtibe, Şuhde bt. Ahmed b. Ferec, *el-Umde mine'l-fevâid ve'l-âsâri's-sihâh ve'l-ğarâib fi Meşyahati Şuhde* (nşr. Rifat Fevzi Abdülmuttalib), Kahire 1415/1994, s. 86-87, 152-153, 155, ayrıca bkz. Neşredenin girişi, s. 5-16.

<sup>14</sup> Âli İsnad, aynı metnin birkaç isnadından veya metinleri farklı da olsa birkaç isnaddan ilk kaynağa, diğerlerine oranla da az râvi ile ulaşan isnad için kullanılan bir kavramdır. Bkz. Aydın, Abdullah, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006, s.155.

<sup>15</sup> Zehebî, *Siyer*, XX, 542; Tekineş, Ayhan, 'Şuhde el-Katibe', *DİA*, 2010, c. XXXIX, s. 252-253.

<sup>16</sup> Kandemir, Yaşar, 'Münziri', *DİA*, XXXII, s. 35.

<sup>17</sup> Özafşar, *a.g.e.*, s. 99.



bulunmuştur.<sup>18</sup> *el-Ensâb* isimli eseriyle tanınan meşhur tarihçi ve hadis hafızı Abdulkerim b. Muhammed es-Semânî (v. 562/1166) *et-Tahbîr fi'l-mucemi'l-kebîr*'inin sonunda hanım hocalarına özel olarak ayırdığı bölümde sema, kitabet veya icazet yoluyla hadis aldığı 70 kadın muhaddisi zikretmiştir.<sup>19</sup> İbn Asakir'in (v. 571/1176), kadın hocalarına ayırdığı *Mucemu'n-nisvan* adlı eserinde seksen küsur kadın yer alırken<sup>20</sup> Zehebî (v. 748/1348) ise *Mucemu'l-kebîr*'inde yüz yüze görüştüğü ve icazet aldığı yüz beş kadını kaydetmiştir.<sup>21</sup> İbn Hacer'in (v. 852/1449) on yedisi kıraat ve sema ile otuz altısı icazet vasıtasıyla olmak üzere toplam elli üç kadından hadis aldığı tespit edilmiştir.<sup>22</sup> Sehavî'nin (v. 902/1497) elli birinden icazet yirmi dokuzundan icazet dışı bir yolla ilmî anlamda istifade ettiği seksen tane kadın hocası mevcuttur.<sup>23</sup>

Hicri on üçüncü asra kadar kadın muhaddislerin hadis ilmindeki gayretlerinden örnekler sunan Meşhur b. Hassan'ın *Înâyetü'n-nisâ bi'l-hadisi'n-nebevî* isimli eserinde Münzirî de dâhil pek çok muhaddisin hanım hocalarını bir araya getirmesinden esinlenerek *et-Tekmile li Vefeyâti'n-nekale* isimli eseri bağlamında tespit ettiğimiz kadarıyla Münzirî'nin yedi tanesinden sema'da bulunduğu toplam otuz üç kadın hocası bulunmaktadır. Münzirî, hayatlarından kısa kısa bahsettiği kimi hanımlar için ailelerine atıfta bulunarak "*min beyti'l-hadis (هي من بيت الحديث) / hadis ilmi ile meşgul bir aileden*" demek suretiyle bazı kadınların hadis ilmi ile münasebetlerinin ailelerinden kaynaklandığını vurgulamakta ve muhaddis ailelere dikkat

<sup>18</sup> Eren, Mehmet, "Kadınların Hadis İlmine Katkıları", *AÜİFD*, XLIV, s.1, 2003, sf. 93.

<sup>19</sup> Semânî, Ebu Sa'd Abdulkerim b. Muhammed, *et-Tahbîr fi'l-Mucemi'l-kebîr* (Bağdat, 1395/1975) II, ; Eren, Mehmet, *Hadis İlmünde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2012, s. 63-64.

<sup>20</sup> Zehebî, *Siyer*, XX, 556.

<sup>21</sup> Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, (Beyrût, 1410/1990); Eren, Mehmet, *a.g.e.*, s. 64.

<sup>22</sup> İbn Hacer'in bayan hocaları hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız. Yılmaz, Muhammet, *Kadın Hadisçiler*, Araştırma yayınları, Ankara, 2008.

<sup>23</sup> Özcan, Hayriye Betül, "Memlûklüler Döneminde Hanımlar ve Sehavî'nin Hanım Hocaları", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, Kütahya, 2015, s. 34-38.

çekmektedir.<sup>24</sup> Nitekim Münzirî'nin hocaları olarak bahsedilecek kadın râviler arasında meşhur muhaddis Ebu Tahir es-Silefi'nin (v. 576/1180) kızı Hatice bt. Ebu Tahir es-Silefi (v. 623/1226), İbn Kudâme'nin kız kardeşi Rabia bt. Ahmed b. Muhammed (v. 620/1223) ve yeğeni Âmine bt. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (v. 631/1234) gibi meşhur muhaddis ailelere mensup olanlar da yer almaktadır. Aşağıda Münzirî'nin kadın hocaları, sema'da buldukları ve icazet aldıkları olmak üzere iki başlık altında kronolojik bir şekilde kısa biyografileri verilerek tanıtılacaktır.

### a. Sema' Yoluyla Hadis Aldığı Hocaları

#### Sittü'l-Ketebe Nimet bt. Ali b. Yahyâ (v. 604/1207)

Saliha, zâhîde ve âbîde bir kadın olan Ümmü Abdülğani kün-yeli Nimet bt. Ali b. Yahyâ, Münzirî'nin rivâyetine göre 518/1124<sup>25</sup> senesinde Dımaşk'ta doğdu. Esasen hadis mektebi kabul edilebilecek bir evde gözlerini dünyaya açtı. Zira ailesinde pek çok kimse hadis ilmiyle meşgul olmaktadır.<sup>26</sup> Kendisi daha çok dedesinin gözetiminde ilim öğrendi. Bu sebeple ilk ve en çok hadis dinlediği hocası, dedesi Ebû Muhammed Yahyâ b. Muhammed et-Tarrâh'tır.<sup>27</sup> Bağdat, Hicâz ve Dımaşk gibi şehirlere yolculuk yaparak ilim alan Sittü'l-Ketebe, dedesi dışında Ebû Şuca' Ömer b. Muhammed el-Bistamî'den hadis rivâyet etmiş, Muhammed b. Ali b. Ebû Zer es-Sâlihânî, Hüseyin b. Abdülmelik b. Hallâl ve el-Furâvî'den de icâzet almıştır.<sup>28</sup> Kendisinden Ziyâeddîn el-Makdisî, İbn Halîl, Takiyyüddîn el-Yeldânî, Münzirî gibi pek çok muhaddis rivâyette bulunmuştur.

<sup>24</sup> Münzirî, Abdülazîm b. Abdülkavî, *et-Tekmilâ li-Vefeyât'in-nakale* (neşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-IV, Beyrut, 1405/1984, II, 255, 325, 130; III, 201, 240, 624, 633. "هي من بيت الحديث، حدثت هي و أبوها و جدها وجد أبيها وأخوها أبو جعفر محمد، وأختها عزيزة وأختها جوهرة سمعت من غير واحد" (II, 130) "و هي من بيت الحديث: حدثت من بيتها غير واحد" (III, 201).

<sup>25</sup> Çalışmanın tamamında tarih verilirken hicri/miladi takvim şeklinde kullanım esas alınmıştır. Kadın muhaddislerin biyografileri sonunda verilen vefat tarihlerinde ise sadece hicri takvim esas alınmıştır.

<sup>26</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 130.

<sup>27</sup> Zehebî, *el-İber*, III, 137; İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, VII, 24.

<sup>28</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 130; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâü'l-meşâhiri ve'l-A'lâm* (neşr. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), I-LIII, Beyrut, 1410/1990, XLIII, 146; Meşhûr b. Hasan, *İnâyetü'n-nisâ'*, Suudi Arabistan, 1414/1994, 96.

En son talebeleri arasında ise Şemsüddîn Abdurrahman b. Ebû Ömer ve Fahrüddîn Ali b. Buhârî yer almaktadır. Nitekim *Meşyeha*'sında Sittü'l-Ketebe'den hadis nakleden ve hadisleri senediyle rivâyet ettiğinden onu 'müsnide<sup>29</sup>' diye tavsif eden İbnu'l Buhârî, onun 601/1204 senesinde Dımaşk'ta hadis imlâ ettiği bir mecliste kendisinin de hazır bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>30</sup>

Sittü'l-Ketebe, Hatîb el-Bağdâdî'den icâzeti olan dedesi Yahyâ'dan Hatîb'in pek çok eserini dinlemiştir. *el-Kifâye, el-Câmi' li ahlâki'r-râvî, el-Buhalâ', es-Sâbık ve'l-lâhık, Mes'eletü'l-ihdicâc bi's-Şafi'i fîmâ üsnide ileyh, el-Cehr bi'l-besmele, Mes'ele fî sıyâmi yevmi's-şek, el-Kunût* sözü edilen eserler arasındadır.<sup>31</sup> Bunların yanı sıra Ebu Şuca' Ömer b. Ebu'l-Hasan el-Bistamî'den de Tirmizî'nin *eş-Şemâil* adlı eserini semâ' yoluyla nakletmiştir.<sup>32</sup>

Münzirî'nin kendisiyle Dımaşk'ta karşılaştığı ve hadis dinlediği Sittü'l-Ketebe, 28 Rebîü'l-evvel 604 tarihinde Dımaşk'ta vefat etmiştir.<sup>33</sup>

#### **Hatice bt. Mufaddal el-İskenderî (v. 618/1221)**

Kudüs asıllı olan ancak İskenderiye'de doğup burada vefat etmesi sebebiyle el-İskenderî diye nisbelenen Hatice bt. Mufaddal, 550/1155 senesinde dünyaya gelmiş, 6 Rebîül-âhir 618 tarihinde ise vefat etmiştir.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Müsnid: Hadisi senedli olarak rivâyet eden kimse, Hadisleri müsned kitap şeklinde bir araya getiren, müsned kitap yazan kimse; Âli senedi veya senedleri olan kimse anlamlarında kullanılan bir hadis ıstılahıdır. Aydınlı, Abdullah, *a.g.e.*, s. 227.

<sup>30</sup> Meşhûr b. Hasan, *a.g.e.*, 96; İbnu'l-Buhârî'nin Sittü'l-Ketebe'den naklettiği rivâyetler için bkz; İbnü'l-Buhârî, Ali b. Ahmed el-Makdisî, *Meşyahatü İbni'l-Buhârî* (neşr. Avaz İtkî), Mekke, 1419/1999, 1817-1859.

<sup>31</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIII, 146; *Siyer*, XXI, 434; Meşhûr b. Hasan, *a.g.e.*, 96.

<sup>32</sup> Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, *ez-Zeyl ala'r-Ravzateyn-Terâcimu ricâli'l-karneyn es-sâdis ve's-sâbi'* (neşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Beyrut, 1974, s. 63.

<sup>33</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 130; Ebû Şâme el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 63; İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (neşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn), I-XVI, Beyrut, 1992, VI, 174.

<sup>34</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 41; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIV, 399-400.

Hatice, Kahire ve İskenderiyye medreselerinde müderrislik yapan ve Münzirî'nin 'şahsında pek çok ilmi cem etmişti' diye nitelendirdiği hocası Ali b. Mufaddal'ın (v. 611/1214)<sup>35</sup> kız kardeşidir. Ailesi gibi ilim ile iştigal eden Hatice, dönemin meşhur hadis âlimlerinden Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefi ve Fahrunnisa lakaplı Şuhde bt. Ebû Nasr'dan icazet almıştır. Münzirî, Hatice bt. Mufaddal'ın hocalarından duyduğu rivâyetleri ihtivâ eden bir cüz derlemiş ve daha sonra bu cüzü kendisinden sema yoluyla nakletmiştir.<sup>36</sup>

Zühd ve takva sahibi bu kadın muhaddis sadece ilmi kişiliği ile değil yardımseverliği ve cömertliği ile de meşhur olmuştur. Rivâyetlere göre kendisi için alıkoyduğu az bir şey dışında elindekileri tasadduk etmiştir. Münzirî de "Günümüzde sâlih kimseleri ondan övgüyle bahsediyor ve onun takdire şayan hasletlerini anlatıyorlardı." cümleleriyle Hatice bt. Mufaddal'ın ahlakî kişiliğine dikkat çekmiştir.<sup>37</sup>

#### **Ümmü'l-Hayr Fütûh bt. İbrahim b. Osmân (v. 625/1228)**

Kaynaklarda hakkında pek bilgi bulamadığımız ve Münzirî'nin kaydına göre aslen Şamlı olan bu kadın râvi hicri 562 senesinde Mısır'da doğup burada yetişmiştir. Münzirî'nin de kendisinden sema yoluyla hadis aldığı Ümmü'l-hayr Futûh bt. İbrahim, 25 Recep 625 tarihinde Mısır'da vefat etmiştir.<sup>38</sup>

#### **Safâülayş bt. Abdillâh el-Eşrefiyye (v. 627/1230)**

Safâülayş bt. Abdillâh da Münzirî'nin sema yoluyla hadis aldığı, hakkında kaynaklarda yeteri kadar bilgi bulunmayan hocalarındandır. Safâülayş, Ebu Tahir İsmail b. Salih'ten sema yoluyla hadis rivâyetinde bulunmuştur. Münzirî, kendisinden semada bulunduğunu söyledikten sonra Safâülayş'a doğum tarihini sordu-

---

<sup>35</sup> Münzirî *a.g.e.*, II, 307.

<sup>36</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 42. Meşhûr Hasan'a göre bu sema' muhtemelen İskenderiye'de gerçekleşmiştir. Bkz. Meşhûr b. Hasan, *a.g.e.*, 40.

<sup>37</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 42.

<sup>38</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 226.

ğunda 557/1161 yılına işaret eden bir tarih söylediğini zikretmiştir. Safâülayş bt. Abdillâh, 627/1230 senesinde vefat etmiştir.<sup>39</sup>

**Azîze bt. Abdülmelik b. Muhammed el-Mürsî el-Kurtubî  
(v. 634/1237)**

Münzirî'nin kendisinden sema ve kitabet yoluyla hadis aldığı hocalarından biri de 546/1151 yılında doğup seksen küsur yıllık bir ömür sonunda 634/1237 senesi Recep ayında Mısır'da vefat eden Azîze bt. Abdülmelik'dir. Doğduğu yere nispetle Mürsî, yetiştiği bölgeye nispetle de Kurtubî diye nisbelenmiştir. Mısır'a gelerek uzun yıllar burada ikamet eden Azîze, Şeyh Ebû İshâk İbrahim b. Tarîfe bir müddet talebelik yapmış ve onun hizmetinde bulunmuştur. Saliha ve zâhîde biri olmakla tanınan Azîze'den, Şeyh Atîk ve Ebû Abbâs gibi âlimler övgüyle bahsetmişlerdir.<sup>40</sup>

**Ğudeybe bt. Inan b. Humejd es-Sa'dî (v. 635/1237)**

Münzirî'nin *Tekmîle*'sinde Ğudeybe diye kaydettiği bu kadın hocası, Azîze ve İziyye şeklinde de isimlendirilmiştir. Söz konusu bu hanım aynı zamanda Münzirî'nin hocası Şeyh Ebu'l-Hasan Mürtezâ b. Afif'in eşidir. Ğudeybe, kocası Mürtezâ b. Afif'in belirttiğine göre Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed, Ebu'l-Meâlî Müncib b. Abdullah el-Mürşidî, Ebû Muhammed Kâsım b. Ali ed-Dimaşkî ve diğer bazı hocalardan da sema'da bulunmuştur. Münzirî'nin de sema'da bulunduğu bu kadın muhaddis, 13 Muharrem 635 senesinde vefat etmiştir.<sup>41</sup>

**Kerîme bt. Abdülhak b. Hibetullah el-Mısri (v. 641/1244)**

Dedesî, babası, erkek kardeşi gibi ev halkından pek çok kişinin hadis tedrisi yaptığı bir ortamda yetişen Kerîme, 641/1244 yılı Zilhicce ayının ortalarında Mısır'da vefat etmiştir. Ebû Tâhir İsmail b. Kâsım ez-Zeyyât'tan hadis dinlemiş, kendisinden de Münzirî se-

<sup>39</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 275, 276.

<sup>40</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 454; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVI, 205.

<sup>41</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 465-466; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVI, 251-252.

ma', Ebu'l-Meâli İbn Bâlisî icâzet yoluyla hadis rivâyet etmişlerdir.<sup>42</sup>

**Ümmü Fadl Kerîme bt. Abdülvehhab (v. 641/1243)**

Şam'ın yetiştirmiş olduğu en büyük kadın muhaddislerdendir. 545/1150 veya 546/1151 tarihinde doğduğu tahmin edilen Kerîme, İbn Asâkir'in de rivâyette bulunduğu Ebû Ya'îâ Hamza b. Ali, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Harestânî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebu'l-Hasan ed-Dârânî, Ebu'n-Nedâ Hasân b. Temîm, Ebu'l-Hsan Ali b. Mehdî gibi isimlerden hadis nakletmiştir. İsbahân ve Bağdât âlimleri başta olmak üzere pek çok kimseden de icâzet almıştır.<sup>43</sup> Zeynüddîn Birzâlî'nin Kerîme için sekiz cilt hacminde bir *meşyaha* kaleme aldığı söylenmektedir.<sup>44</sup> Bu da onun ne kadar çok hocadan hadis işittiğini göstermektedir. Ebu'l-Vakt es-Siczi'den almış olduğu icâzetle *Sahîh-i Buhârî*'yi defalarca okutmuştur.<sup>45</sup> Nitekim Ebû Şâme de -önemli görmüş olacak ki- oğlu Muhammed'in Kerîme'den bu eseri dinlediğini kaydetmeyi ihmal etmez.<sup>46</sup> Ümmü Fadl'dan hadis dinleyen pek çok talebesi bulunmaktadır. Yûsuf b. Halîl ed-Dımaşkî, Birzâlî, Ziyâeddîn el-Makdisî, Muhammed b. Hasan el-Urmevî, Abdullah el-Fârikî, İsa b. Abdurrahman el-Mut'im, Davud b. Hamza, Fâtıma bt. Süleymân el-Ensârî ve Sittu'l-Fahr bt. Abdurrahman ondan hadis nakletmiş isimlerden sadece bir kaçıdır.<sup>47</sup>

Kaynakların Kerîme'nin babası Ebû Muhammed Abdülvehhâb, amcası Ebu'l-Mehâsin Ömer b. Ali ve kardeşi Ebu'l-Hasan Ali b. Abdülvehhâb'ın hadis ilmiyle ilgilenmiş önemli isimler olarak zikretmesi<sup>48</sup> onun nasıl bir ortamda yetiştiğini açıklar mahiyettedir. Zehebî, ömrünün altmış yılından fazlasını hadis rivâyetine adayan bu hanım hakkında övgü dolu sözler söylemiş, onun hadis talebine

<sup>42</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 632-633; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVII, 92.

<sup>43</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 623-624; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVII, 93.

<sup>44</sup> Zehebî, *Siyer*, XXIII, 93.

<sup>45</sup> Zehebî, *Siyer*, XXIII, 93.

<sup>46</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 173.

<sup>47</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVII, 93.

<sup>48</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 624.

pek iştıyaklı olduğunu ve bir an dahi hadis nakletmekten usanmadığını zikretmiştir.<sup>49</sup> Hadis hâfızlarından İbnü's-Sâbûnî de Kerîme'den pek çok hadis aldığını, kendisine hadis okunup Hz. Peygamber'in zikri geçtiği esnada sesini yükselterek Selâtü selâm getirdiğini ve ona duyduğu iştıyaktan gözlerinden yaşlar aktığını kaydeder.<sup>50</sup>

Münzirî, Kerîme'nin Dımaşk civarında yer alan evinde onunla görüştüğünü belirtmektedir. Bu görüşme Münzirî'ye ondan hem hadis rivâyet etme hem de icazet alma imkânı sağlamıştır. İcazetin verildiği yıl hicri 595'tir.<sup>51</sup> Hadis ilminin bu parlak ve değerli siması uzun bir hayatın ardından 14 Cemâziyelâhir 641 tarihinde vefat ederek Dımaşk'ta Kâsiyûn Dağı'nda bulunan mezarlığa defnedilmiştir.<sup>52</sup>

#### **b. İcazet Yoluyla Hadis Aldığı Kadın Hocalar**

##### **Ferha bt. Karâtâş b. Tuntâş (v. 598/1202)**

Münzirî'nin icâzet yoluyla hadis naklettiği Fahru'n-nisa lakablı Ümmü Haya Ferha bt. Karataş ez-Zaferî el-Avnî, Ebu'l-Kâsım İsmail b. Ahmed b. es-Semerkandî'den ders almış, kendisinden de İbn Halîl, Ziyâeddîn el-Makdisî ve Necîb el-Harrânî hadis rivâyetinde bulunmuşlardır. Ferha, 29 Zilkade 598 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>53</sup>

##### **Fatıma bt. Sa'dü'l-Hayr b. Muhammed (v. 600/1203)**

522/1128 senesinde İsbahân'da dünyaya gelen Fatıma bt. Sa'dü'l-Hayr<sup>54</sup>, muhaddis ve tüccâr bir babanın kızı olması sebebiyle ilmî faaliyetlere ve rihlelere daha küçük yaşlarda başlayabilecek bir avantaja sahipti. Bu sebeple Fatıma, ilmi birikimini çok küçük

<sup>49</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVII, 94.

<sup>50</sup> İbnü's-Sâbûnî, Muhammed b. Ali b. Mahmûd, *Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl* (neşr. Mustafa Cevâd), Bağdâd, 1377/1957, 284.

<sup>51</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 624.

<sup>52</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 623.

<sup>53</sup> Münzirî, *a.g.e.*, I, 435; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLII, 363.

<sup>54</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 14; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLII, 469.

yaşlarda oluşturmaya başladı. Babası İsbahân'da iken onu dönemin önemli kadın âlimlerinden Fatıma bt. Abdullah el-Cüzdaniyye'nin meclislerine götürmüş ve ondan Taberânî'nin *Mu'cemu'l-kebîr* isimli eserinin bir kısmını dinlemesini sağlamıştır.<sup>55</sup> Ayrıca Beşşâr Avvâd, Hatîb el-Bağdâdî'ye ait *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî* adlı eserin 529/1135 tarihli semâ' kayıtlarında babası Sa'dü'l-Hayr b. Muhammed'in el yazısıyla Fatıma'nın isminin de yer aldığını ifade etmektedir.<sup>56</sup> Fatıma, babası ile birlikte Bağdat'a da gitmiş ve Hibetullah b. Muhammed b. Husayn, Zâhir b. Tâhir, Ebû Ğâlib Ahmed b. Hasan gibi âlimlerin meclislerine katılarak onlardan hadis dinlemiştir.<sup>57</sup> Babası dışında Hibetullah b. Ahmed, Yahya b. Hubeyş, Ebu'l-Mekârim Ahmed b. Abdülbakî, Ebû Mansûr b. Züreyk, İsmail b. Ahmed, Kerîme bt. Muhammed ve daha pek çok kimseden ders alan Fatıma, Bağdât, İsbahân, Horasan gibi muhtelif beldelerin hocalarından da icâzet almıştır.<sup>58</sup>

Zeynuddin Ali b. Nüceyye ile evlenerek eşiyle birlikte önce Dımaşk daha sonra da Mısır'a yerleşen Fatıma, sözü edilen şehirlerde uzun yıllar hadis okumaya ve okutmaya devam etmiştir.<sup>59</sup> Ebû Musa Abdülġanî el-Makdisî, Ziyâeddîn el-Makdisî, Abdurrahman b. Mukarreb, Muhammed b. Muhammed b. Vezzân el-Hanefî, Muhammed b. Şeyh eş-Şatbî gibi pek çok âlimin doğrudan hadis dinlediği Fatıma'dan, Münzirî ve Ahmed b. Ebu'l-Hayr de icâzet yoluyla rivâyette bulunmuşlardır.<sup>60</sup>

Münzirî, "Dımaşk ve Kahire'de çokça hadis okuttu. Hocalarımdan ve arkadaşlarımdan pek çoğu ondan hadis dinledi. Bizim de kendisinden icazetimiz vardır." cümleleriyle hocası Fatıma'yı met-hetmektedir.<sup>61</sup> Fatıma 600/1203 senesinde Rebîulevvel ayının seki-

<sup>55</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 14; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLII, 469; *Siyer*, XXI, 412-413.

<sup>56</sup> Zehebî, *Siyer* (nâşirin notu), XXI, 412.

<sup>57</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 14; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLII, 469; *Siyer*, XXI, 413.

<sup>58</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 14-15; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLII, 469; *Siyer*, XXI, 413.

<sup>59</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLII, 469.

<sup>60</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLII, 469-470; *Siyer*, XXI, 413.

<sup>61</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 15.



zinde Kahire’de vefat etmiştir.<sup>62</sup>

**Afife bt. Ebû Bekr Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî (v. 606/1209)**

Afife bt. Ebû Bekr, Zilhicce ayının ortalarında 510/1117 senesinde İsbahân’ın bir köyü olan Fârfân’da dünyaya geldiğinden<sup>63</sup> Farfânî diye de nisbelenmiştir.<sup>64</sup> Küçük yaşlarda hadis ilmini tedarik etmeye başlayan Afife, çocuk denilebilecek bir yaşta Hafız Ebu Nuaym’ın (v. 429/1037) talebelerinden Ebu Tâhir Abdülvâhid b. Muhammed et-Deştec’den (v. 518/1124) hadis dinlemiştir. Zira Ebû Tâhir’in 518/1124 senesinde vefat ettiği düşünülürse Afife, kendisinden semâ’da bulunduğu en fazla yedi sekiz yaşlarındadır. Ayrıca Afife, Ebû Tâhir’in kendisinden rivâyette bulunan son talebesidir.<sup>65</sup> Uzun bir ömür yaşadığı için muammerûndan<sup>66</sup> sayılan Afife, hadisleri senetleriyle birlikte rivâyet etmeye dair gösterdiği dikkat ve titizlikten dolayı da müsnide diye tavsif edilmiştir.<sup>67</sup>

İsbahân ve Bağdat âlimleri başta olmak üzere pek çok hocadan hadis dinleyen Afife’nin hocalarının sayısının beş yüzden fazla olduğu rivâyet edilmektedir.<sup>68</sup> İcazet aldığı hocaları arasında Ebû Ali Hasan b. Ahmed el- Haddâd, Ebû Ali b. Mehdî, Ebu Sa’d b. et-Tuyûrî, Ebû Hasan b. Merzûk ez-Za’ferânî, Ebû Tâlib b. Yûsuf el-Bağdâdî gibi isimler yer almaktadır.<sup>69</sup> Kendisinden de Ahmed b. Ebu’l-Hayr, İbrahim b. ed-Deracî, Ahmed b. Şeybân, Hatice bt. Şihâb b. Râcih Selame, icazetle hadis rivâyet etmişlerdir.<sup>70</sup>

Münzirî, mütevazı bir muhaddis olan Afife’nin tercemesini zikrederken “Bizim de kendisinden icazetimiz bulunmaktadır. Bu icazet 606/1209 senesi Rebiulevvel ayında kendisinden yazılmıştır.”

<sup>62</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 14; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XLII, 470.

<sup>63</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 194.

<sup>64</sup> Zehebî, *el-İber*, III, 142; ; İbnu’l-İmâd, *a.g.e.*, VI, 37,38.

<sup>65</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XLIII, 206.

<sup>66</sup> Muammer: Uzun ömürlü olan özellikle ömrü yüz seneyi aşmış olan kimse anlamında kullanılan bir ıstılahtır. (Aydın, Abdullah, *a.g.e.*, s. 196.

<sup>67</sup> Zehebî, *Siyer*, XXI, 482.

<sup>68</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 19.

<sup>69</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 194-195; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XLIII, 206.

<sup>70</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XLIII, 207.

kaydını düşmektedir.<sup>71</sup> Afife, kendi çağdaşı Fatıma bt. Sa'du'l-hayr gibi döneminin meşhur kadın muhaddislerinden Fatıma bt. Abdullah el-Cüzdânî'den Taberani'nin *Mucemu'l-Kebir* ve *Mucemu's-sağîr* ve Nuaym b. Hammâd'a ait *Kitâbu'l-fiten* isimli eserleri semâ etmiştir.<sup>72</sup> İbn Nukta da söz konusu eserleri, Afife'den sema ettiğini belirtmiştir.<sup>73</sup> Her ne kadar Münzirî *Tekmile*'sinde 606/1209 senesinde İsbahân'da vefat eden hocası Afife'nin vefat ettiği ayı tam tespit edememişse de İbn Nukta, Rebülâhir veya Cemaziyelevvel'de vefat ettiğini rivâyet etmiştir.<sup>74</sup>

### **Aişe bt. Ma'mer b. Abdülvâhid el-İsbahânî (v. 607/1210)**

Kaynaklar doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgiye yer vermeseler de İbn Tağrıberdî, Ümmü Habîbe Aişe bt. Ma'mer'nin seksen küsür yıl yaşadığına dair bir kayıt düşmüştür.<sup>75</sup> İsbahân'da pek çok âlimden ders alan Ümmü Habîbe de çağdaşı hanımlar gibi hadis tedrisine erken yaşlarda başlamış ve Fatıma bt. Abdullah el-Cüzdânî, Zâhir b. Tâhir, Ümmü'l-Baha Fatıma bt. Muhammed'den de hadis dinlemiştir.<sup>76</sup> Ebû Ferec Said b. Ebû Recâ es-Sayrafi'den *Müsnedü Ebî Ya'la el-Mevsilî*'yi dinleyen Ümmü Habîbe, pek çok kimseye de icazet vermiştir. İbn Ebî Ömer, İbn Şeybân, Ali b. el-Buhârî ve Münzirî icazet verdiği talebelerindendir.<sup>77</sup> Nitekim Münzirî, 606/1210 senesi Zilkade ayında İsbahân'da Aişe bt. Ma'mer'in kendisi için icazet yazdığını ifade etmiştir.<sup>78</sup> İbn Nukta da İsbahân'da iken Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'ini ve bir takım hadis cüzlerini Ümmü Habîbe'den semaen hadis aldığını ve sema'nın da sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>79</sup> Ümmü Habîbe Aişe bt. Ma'mer, ilim tedrisiyle

<sup>71</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 195.

<sup>72</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIII, 207; Meşhûr b. Hasan, *a.g.e.*, 96.

<sup>73</sup> İbn Nukta, Ebû Bekr Muhammed b. Abdülğani, *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânid* (neşr. Ebû İdris Şerîf b. Sâlih), Beyrut, 1435/2014, II, 889.

<sup>74</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 195-196; İbn Nukta, *a.g.e.*, II, 889.

<sup>75</sup> İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, VI, 179.

<sup>76</sup> İbn Nukta, *a.g.e.*, II, 887; Münzirî, *a.g.e.*, II, 204; Zehebî, *Siyer*, XXI, 499-500.

<sup>77</sup> İbn Nukta, *a.g.e.*, II, 887; Münzirî, *a.g.e.*, II, 204; Zehebî, *Siyer*, XXI, 500.

<sup>78</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 204.

<sup>79</sup> İbn Nukta, *a.g.e.*, II, 887.

geçen uzun ömrünü 607/1210 senesinin Rebiülâhir ayında Isbahân'da tamamlamıştır.<sup>80</sup>

**Âtike bt. Ebu'l Alâ Hasan b. Ahmed el-Hemedânî (v. 609/1212)**

Aslen Hemadânlı olan Âtike bt. Hasan babası Kâdî Ebu'l- Alâ Hasan b. Abdürreşid ile birlikte Bağdât'a yerleşmiş ve 21 Recep 609 tarihinde bir yatsı namazına müteakip ansızın rahatsızlanarak vefat etmiştir.<sup>81</sup> Hemadân ve Bağdât'ta çok sayıda âlimden hadis dinleyip rivâyet eden Âtike, Ebû Bekr Hibetullah b. Ferec'den Ebû Davud'un *es-Sünen* ve Ebû Bekr b. Lâl'in *Mekârimu'l-ahlâk* isimli eserleri sema' etmiş aynı zamanda *es-Sünen*'in tamamını Bağdât'ta rivâyet etmiştir.<sup>82</sup> Babası ve ailenin diğer üyeleri de hadis tedrisiyle ilgilenen bu hanım muhaddisten icazeti bulunan Münzirî, bu icazetin 608/1212 senesi Ramazan ayında Bağdât'ta onun tarafından yazıldığını ifade etmiştir.<sup>83</sup>

**Zeyneb bt. İbrahim b. Muhammed (v. 610/1213)**

Dımaşk'ın meşhur hatiblerinden Ebu'l-Kâsım Abdülmelik b. Zeyd ed-Devleî'nin eşi olan Zeynep bt. İbrahim b. Muhammed el-Kaysî, hicrî 520 yılından sonra dünyaya gelmiştir.<sup>84</sup> Ümmü Fadl diye künyelenen Zeyneb'in önceleri asker olan babası Ebû İshâk İbrahîm, daha sonra bu işi terk ederek Kur'ân, fıkıh ve hadis ilimlerine yönelmiştir.<sup>85</sup> Huzuru, ilim tedrisinde bulduğunu bildiği babasını örnek alan Zeynep de ilim meclislerinden geri durmamıştır. Zeynep, pek çok hocadan hadis sema' etmiş pek çoğundan da icazet almıştır. Horasan'dan Ebu Abdullah İbn Fadl el-Furâvî, Ebu Kasım Zahir b. Tahir eş-Şehmânî, Ebu'l-Muzaffer Abdülmünim b. Kuşterî; Irak'tan Ebû Bekr Muhammed b. Abdülbakî, Ebû Kasım Hibetullah Ahmed b. Harîrî, Ebû Abdullah Yahya b. Hasan icazet aldığı hocala-

<sup>80</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 203; Zehebî, *el-İber*, III, 145; İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, VI, 48.

<sup>81</sup> İbn Nukta, *a.g.e.*, II, 888; Münzirî, *a.g.e.*, II, 254-255.

<sup>82</sup> İbn Nukta, *a.g.e.*, II, 888.

<sup>83</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 255.

<sup>84</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIII, 366.

<sup>85</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 272.

rındandır.<sup>86</sup> Öte yandan Zeynep sadece kendini yetiştirmekle kalmamış kendisi de talebe okutmuş ve icazet vermiştir. Nitekim Münzirî 595 yılında Dımaşk'ta kendisi için Zeynep bt. İbrahim tarafından yazılmış bir icazetinin olduğunu zikretmektedir.<sup>87</sup> Uzun yıllar ilimle meşgul olan hanım muhaddislerden Zeynep bt. İbrahim, 21 Rebülevvel 610 tarihte Dımaşk'ta vefat etmiş, önce Dımaşk Camii'inde daha sonra da kabristanda cenaze namazı kılınarak Kasıyûn Dağı eteklerine defnedilmiştir.<sup>88</sup>

### **Aynüşşems bt. Ahmed b. Ebû Ferec es-Sekafî (v. 610/1213)**

Kaynaklarda her ne kadar Aynüşşems bt. Ahmed'in doğum yılına dair bir bilgi bulunmasa da Zehebî'nin 90 yıl yaşadığını ifade etmesi<sup>89</sup> ve 610/1213 senesinin Rebüâhir ayında vefat ettiğine dair kaynakların ittifak halinde olması<sup>90</sup> göz önünde bulundurulduğunda, takriben 520/1126 senesinde doğduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan kaynaklar buluşa ermemiş bir kız çocuğu olarak 524/1130 senesinde Ebû Feth İsmail b. İhşîd'in derslerine katıldığını da kaydetmektedir.<sup>91</sup> Bu bilgilerden hareketle hadis ilmi ile iştigal eden bir ailede dünyaya gelen Aynüşşems, henüz 4 yaşında iken söz konusu ders halkasına katılmış ve İsmail b. İhşîd'i dinleyen son talebeler arasında yer almıştır. Zira rivâyetlere göre bu meclisin akdedildiği yıl İsmail b. İhşîd vefat etmiştir.<sup>92</sup> Ayrıca döneminin müsnidesi ünvanına layık görülen bu kadın muhaddis Aynüşşems, Muhammed b. Ali b. Ebû Zer es-Sâlihâni'den *ed-Diyât, et-Tevbe, Avâli'l-Kabbâb, Ehâdisu Bekr b. Bekkâr, Cüz'ü Ebî Zübeyr an ğayri Câbir* gibi pek çok cüz semâ' ederek bu hadis âliminin de son talebelerinden olma

<sup>86</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 272; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIII, 366; *el-İber*, III, 153; İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, VI, 78.

<sup>87</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 272.

<sup>88</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 272.

<sup>89</sup> Zehebî, *Siyer*, XXII, 23.

<sup>90</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 273; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIII, 381; *el-İber*, III, 153; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, VI, 185; İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, VII, 79.

<sup>91</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 273; Zehebî, *Siyer*, XXII, 23.

<sup>92</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 273.

bahtiyarlığına erişmiştir.<sup>93</sup>

Saliha bir kadın olan ve iffetiyle hadis meclislerinden geri kalmayan Aynüşşems, Ziyâeddin el-Makdisî, Birzâlî, Takiyyüddîn b. İzz başta olmak üzere pek çok muhaddise hadis okutmuş, Abdulvâsi' el-Ebherî, Fahrüddîn Ali b. Buhârî gibi âlimlere de icazet vermiştir.<sup>94</sup> Münzirî de "Ümmü'n-Nûr Aynüşşems bt. Ahmed, bize tüm mesmuâtının icazetini İsbahân'da 609/1212 senesi Safer ayında verdi." sözleriyle bu hanım muhaddisin, hocaları arasında olduğunu belirtmektedir.<sup>95</sup>

**Sittü'l-Ketebe bt. Ebu'l Bekâ Yahya b. Ali el-Bağdadî  
(v. 610/1213)**

Kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulunan Sittü'l-Ketebe bt. Yahya, 15 Cemâziyelâhir 610 senesinde Bağdat'ta 93 yaşında iken vefat etmiştir. Sittü'l-Ketebe, 525/1131 senesinde Bağdat'ta Ebu'l-İzz Sabit b. Mansur el-Kilî (v. 529/1135)'den semâ'da bulunmuştur.<sup>96</sup> Münzirî, Sittü'l-Ketebe bt. Yahya'nın 608/1212 Şevval ayında kendisi için Bağdat'tan bir icazet yazdığını belirterek bu hanımın da icazet aldığı hocaları arasında olduğunu vurgulamıştır.<sup>97</sup>

**Hafsa bt. Ahmed b. Muhammed (v. 612/1215)**

Hafsa bt. Ahmed, Münzirî'nin Dimaşk'ta mülaki olup semâ'da bulunduğu Ebu'l-Berekât Davud b. Ahmed (v. 616/1219) isimli hocasının kız kardeşidir. Hafsa da erkek kardeşi gibi fakih Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ömer b. Yûsuf el-Urmevî'den ders okumuştur.<sup>98</sup> Münzirî'nin Hafsa tarafından 608/1212 senesi Şevval ayında yazılan bir icazeti mevcuttur. Hafsa, Muharrem ayının başlarında 612/1215 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>99</sup>

<sup>93</sup> Zehebî, *Siyer*, XXII, 23-24; Meşhûr b. Hasan, *a.g.e.*, 97.

<sup>94</sup> Zehebî, *Siyer*, XXII, 23.

<sup>95</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 273.

<sup>96</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 280; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLIII, 367.

<sup>97</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 280.

<sup>98</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 471.

<sup>99</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 324; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLIV, 101.

**Lâmîa bt. Ebû Bekir el-Mübârek b. Kâmil (v. 613/1217)**

Münzirî'nin icazet aldığı kadın hocalarından biri olan, “sabah ışığı” ve “göz nuru” şeklinde lakaplanan Lâmia, 533/1139 senesi Ramazan ayının 9. gecesi dünyaya gelmiştir.<sup>100</sup> Döneminin önemli hadis âlimlerinden olan babası Ebû Bekr el-Mübârek, Lâmia'ya, Ebû Hafs Ömer b. Hamd el-Bendenîcî, Ebu Sa'd Ahmed b. Muhammed, Ebû Gâlib Muhammed b. Dâye, Ebu'l-Berekât Abdulbâki b. Ahmed, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Tâhir ve Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ömer el-Urmevî'nin sema' meclislerine götürerek onun çok küçük yaşlarda iken hadis tedrisine başlamasını sağlamıştır. 608/1212 yılı Şevvâl ayında Bağdat'tan Münzirî'ye icazet yazan Lamia, 17 Zilhicce 613 tarihinde vefat etmiş ve aynı gün defnedilmiştir.<sup>101</sup>

**Zeynep bt. Abdurrahman b. Hasan eş-Şe'rî (v. 615/1218)**

Horasan diyarının uzun ömürlü kadın hadis âlimlerinden Ümmü Müeyyede künyeli Zeynep bt. Abdurrahman, Ebû Muhammed İsmail b. Ebu'l-Kâsım, Zâhir b. Tâhir ve kardeşi Vecih b. Tâhir, Abdulmünim b. el-Kuşeyrî, Muhammed b. İsmail el-Farisî, Abdullah b. Muhammed el-Furâvî, Fatıma bt. Ali b. Ze'bel, Fatıma bt. Halef eş-Şehhâmî gibi âlimlerden hadis dinlemiş, Ebu'l-Hasan Abdulgâfir b. İsmail ve *Keşşâf* isimli tefsirin müellifi Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'den de icazet almıştır.<sup>102</sup>

Zeynep, Vecih b. Tahir eş-Şehhâmî, Abdülvehhab b. Şâh ve Muhammed b. İsmail el-Farisî'den *Sahîhu'l-Buharî*'yi, Abdülmünim b. Abdülkerim el-Kuşeyrî'den Ebu'l-Abbas Muhammed b. İshak el-Serrâc'ın *Müsned*'ini ve Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'ye ait de *er-Risâle* ile *el-Mi'râc* adlı kitapları semâ' etmiştir.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 388-399.

<sup>101</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 388-399; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIV, 150.

<sup>102</sup> İbn Nukta, *a.g.e.*, II, 889; Münzirî, *a.g.e.*, II, 453; İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, (neşr. İhsân Abbâs), I-VIII, Beyrut, 1398/1978, II, 341; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIV, 239; *Siyer*, XXII, 85-86.

<sup>103</sup> İbn Nukta, *a.g.e.*, II, 889; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIV, 239; Takıyyüddin el-

Muammerundan sayılan Zeynep, ömrünün 60 seneden daha fazlasını hadis okutmakla geçirmiştir. Bu bağlamda kendisinden Abdülaziz b. Hilale, İbn Nukta, el-Birzalı, Ziyaeddin el-Makdisî, İbnü's-Salâh, Muhammed b. Sa'd el-Haşimî gibi hadis ilminin önde gelen âlimleri rivâyette bulunmuştur.<sup>104</sup> Münzirî ise çok defa kendisine bu kadın hocası tarafından Nisabûr'dan icazet yazıldığını bunlardan bir tanesinin de 608/1212 senesi Recep ayına tekabül ettiğini kaydederek âlî bir isnada sahip olduğunu gösterme gayesiyle Zeynep'ten icazeti olduğunu vurgulamıştır.<sup>105</sup> Nitekim Zehebî, bu kadın muhaddisin vefatıyla âlî isnadın kesildiğini ifade etmiştir.<sup>106</sup>

524/1129 senesinde doğan Zeynep, 91 yıllık ilimle dolu bir ömür neticesinde 615/1218 senesinde Nisabûr'da vefat etmiştir.<sup>107</sup> Her ne kadar Münzirî, *Tekmilê*'de vefat ayını bilmediği şahısları söz konusu senenin sonunda kaydetme prensibi gereği Zeynep'e 615/1218 senesine ait biyografilerin sonunda yer verse de Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*'da Ziyaeddin el-Makdisî'nin kendi el yazısıyla, hocası Zeynep'in Cemâziyelâhir ayında vefat ettiğini yazdığını okuduğunu belirtmiştir.<sup>108</sup>

#### **Fatıma bt. Hasan b. Ahmed (v. 617/1221)**

Zehebî'nin hocalarına ve Münzirî'ye icazet veren kadın muhaddislerden Fatıma bt. Hasan, Nasr b. Muzaffer el-Bermekî ve Hâfız Ebu'l-Alâ Hasan b. Ahmed el-Hemedânî den rivâyette bulunmuş kendisinden de Ziyâeddin el-Makdisî ve daha pek çok âlim hadis rivâyet etmiştir. Münzirî söz konusu icazetini 608/1212 senesi Zilhicce ayında Hemedân'da almıştır. Hakkında az bilgi bulunan Fatıma Hanım, 25 Zilhicce 617 tarihinde Hemedân'da vefat etmiş-

Fâsî, Muhammed b. Ahmed, *Zeylû't-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânid* (neşr. Muhammed Sâlih b. Abdülazîz), I-III, Mekke, 1418/1997, III, 411.

<sup>104</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIV, 240.

<sup>105</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 453.

<sup>106</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIV, 240.

<sup>107</sup> Zehebî, *Siyer*, XXII, 85; *el-İber*, III, 166; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, VI, 199.

<sup>108</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 453; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIV, 240.

tir.<sup>109</sup>

**Rabia bt. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî**  
**(v. 620/1223)**

Dımaşk'da ilim tahsili konusundaki gayret ve çabalarıyla temayüz eden meşhur Makdisî ailesine mensub Rabia bt. Ahmed, bidat ve hurafelere karşı verdiği mücadeleyle ön plana çıkan meşhur Hanbelî fakih ve usulcülerinden Muvaffakuddîn diye tanınan Abdullah b. Ahmed b. Kudâme'nin kardeşi ve aynı zamanda devrin yetiştirmiş olduğu büyük muhaddislerden Ziyâeddîn el-Makdisî'nin de teyzesi olmaktadır. Hayır işlerindeki gayretiyle tanınan Rabia'nın, Kur'ân hafızı olup devrindeki hanımlara Kur'ân öğretme konusunda büyük bir çaba gösterdiği nakledilmektedir.<sup>110</sup>

16 Zilkade 620 tarihinde kendisinden üç yaş büyük olan ağabeyi Muvaffakuddîn'den bir ay sonra vefat eden Rabia, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülbakî, Ebu'l-Kâsım Yahya b. Sâbit b. Bündâr, Ebu Bekr Ahmed b. Mukarreb, Ebu'l-Hasan Abdülhak b. Abdülhâlik gibi hocalardan icazet almıştır. Abdullah b. Ahmed ile Mısır'da karşılaşan Münzirî de hocası Rabia Hanım'ın kendisi için pek çok kez icazet yazdığını belirtmiştir.<sup>111</sup>

**Hatice bt. Ebû Tâhir es-Silefî (v. 623/1226)**

Aslen İsbahânlı olan Hatice bt. Ebû Tâhir, İskenderiye'de doğup yetişmiş ve 623/1226 yılında burada vefat etmiştir. Devrinin hadis sahasında en ünlü âlimlerinden Ebu Tâhir es-Silefî'nin kızı olan Hatice, ilmi tedrisini babasında tamamlamış, babasının vefatından sonra da Mısır'a gelmiş, pek çok ikram ve hürmete mazhar olmuş, babasından öğrendiklerini burada rivâyet ettikten sonra tekrar İskenderiye'ye dönmüştür.<sup>112</sup> Münzirî, Hatice Hanım İskenderiye'de iken kendisinin de orada bulunduğunu ancak ondan hadis

---

<sup>109</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 29; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLIV, 357-358.

<sup>110</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 109-110.

<sup>111</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 109.

<sup>112</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 187; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLV, 151.



sema etmeyip icazet aldığını belirtmiştir.<sup>113</sup>

**Kurretü'l-ayn bt. Yakub b. Yûsuf b. Amr (v. 624/1227)**

Hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan Münziri'nin icâzet aldığı bir diğer isim de 2 Safer 624 tarihinde Bağdat'ta vefat eden Kurretü'l-ayn bt. Yakub'tur. Bu kadın muhaddisin Ebû Bekr Atîk b. Abdülazîz'den rivâyette bulunduğu zikredilmektedir.<sup>114</sup>

**Safiyye bt. Abdülcebbâr b. Hibetullah (v. 624/1227)**

Emetü'l-Vâhid lakaplı Safiyye bt. Abdülcebbâr, hadis ilmini tedris eden bir aile içerisinde yetişmiş, 7 Safer 624 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülbakî ve Ebû Ahmed Kerem b. Ahmed gibi âlimlerden ders okuyan Safiyye, Dubeyî ve İbn Nukta gibi âlimlere ders vermiştir.<sup>115</sup> Saliha ve zahide bir bayan olarak şöhret bulan Safiyye pek çok kez Münziri'ye icâzet vermiş, bu icazetlerin biri de 610/1213 yılının Şaban ayında yazılmıştır.<sup>116</sup>

**Lübâbe bt. Ahmed b. Ebu'l-Fadl (v. 625/1228)**

Ebu'l-Hasan Dahbel b. Ali ve Ömer b. Buneymân'dan semada bulunan Lübabe'den İbn Nukta ve daha başkaları rivâyette bulunmuştur. Lübâbe, 2 Zilhicce 625 tarihinde yetmişli yaşlarda iken Bağdat'ta vefat etmiştir. Münziri, 619/1222 senesi Rebîülâhir ayında Lübâbe tarafından kendisi için Bağdat'tan yazılmış bir icazetinin olduğunu kaydetmiştir.<sup>117</sup>

**Emetullah bt. Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah (v. 626/1228)**

Takriben 537/1142 senesinde dünyaya gelen ve bazı kaynaklarda kendisinin Âmine diye de isimlendirildiği belirtilen<sup>118</sup> Emetullah bt. Ebu'l-Hasan, ilmî hüviyete sahip bir aile ortamında yetişmiş-

<sup>113</sup> Münziri, *a.g.e.*, III, 187.

<sup>114</sup> Münziri, *a.g.e.*, III, 199; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLV, 208.

<sup>115</sup> Münziri, *a.g.e.*, III, 201; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLV, 189.

<sup>116</sup> Münziri, *a.g.e.*, III, 201.

<sup>117</sup> Münziri, *a.g.e.*, III, 231; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLV, 232.

<sup>118</sup> Münziri, *a.g.e.*, III, 239.

tir. Zira zâhidliği ve Şafîi fikhındaki yetkinliğiyle şöhret bulmuş olan babası Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah ve dedesi Ebû Muhammed Abdullah b. Ali döneminin önemli âlimlerindendi.<sup>119</sup> Emetullah, küçük yaşlardan itibaren babasının ilim meclislerinde bulunarak onun en son talebesi olma vasfını kazanmıştır.<sup>120</sup> Irak muhaddislerinden Ebû Tâhir el-Muhallis Muhammed b. Abdurrahman'ın (v. 393/1002) el-Muhallisiyyât<sup>121</sup> isimli eserinin dördüncü cildinin tamamını ve aynı eserin altıncı cüzünün bazı bölümlerini, İmâm Buhârî'den de rivâyeti olan Ebû Abdullah Hüseyin b. İsmail el-Mehâmîlî'nin (v. 330/941) el-Mehâmîliyyât adlı eserinin dokuzuncu cüzünü ve ayrıca İbn Adi'nin el-Kâmil'inin ilk cüzünü babasından okumuş ve teferrüden rivâyette bulunmuştur.<sup>122</sup> Nitekim Emetullah'ın, 18 Safer 625 tarihinde akdettiği bir mecliste babasından sema' etmiş olduğu el-Mehâmîliyyât'ın dokuzuncu cüzünü okuttuğu eserin sema' kayıtlarının birinde görülmektedir. Ayrıca bu kayda göre Salahaddin Eyyûbî'nin oğlu Melik Ahmed b. Yusuf'un (v. 634/1237) da mecliste hazır bulunduğu ve eserin kıraatının da Melik tarafından gerçekleştiği dikkat çekmektedir.<sup>123</sup>

İbn Hacib, Dubeysi, İbn Nukta gibi meşhur alimlere hocalık yapan ve 608/1212 senesi Zilkade ayında Münzirî'ye icâzet veren şerefu'n-nisâ lakaplı Emetullah, 21 Muharrem 626 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>124</sup>

#### **Ferha bt. Ebû Sa'd b. Ahmed (v. 629/1232)**

8 Rebîülevvel 629 tarihinde seksen yaşlarında Bağdat'ta vefat eden Ferha bt. Ebû Sa'd, Ebu'l-Muzaffer Hibetullah b. Ahmed eş-Şiblî'den semâ'da bulunmuş kendisinden de İbnu'n-Neccâr ve İbra-

<sup>119</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 240.

<sup>120</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 240; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLV, 246.

<sup>121</sup> Ebû Tahir el-Muhallis, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Muhallisiyyât*, (nşr. Nebil Sa 'duddîn Cerrâr), Daru'n-Nevâdir, Beyrut, 1429/2008.

<sup>122</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLV, 246.

<sup>123</sup> Bkz. Hüseyin b. İsmail el-Mehâmîlî, *Emâlî el-Mehâmîlî*, (nşr. İbrahim İbrahim el-Kaysî), el-Mektebetü'l-İslamiyye, Ammân, 1412/1991, s. 45.

<sup>124</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 239-240; Zehebî, *el-İber*, III, 197; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, VI, 243; İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, VII, 209.

him b. Mesud el-Huveyzî hadis rivâyet etmiştir. Münziri'nin de bu kadın hocadan icazeti bulunmaktadır.<sup>125</sup>

**Âmine bt. Muhammed b. Ahmed b. Kudame el-Makdisî  
(v. 631/1234)**

555/1160 senesinde Hanbelîlerin yoğunlukta yaşadığı Dımaşk'ın Kasiyûn Dağı eteklerinde kurulan Sâlihiyye mahallesinde dünyaya gelen Âmine bt. Muhammed, Makdisî ailesinin önemli temsilcilerinden fakih Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin kızıdır.<sup>126</sup> Kur'an hafızı Âmine, eğitiminin çoğunu babasından almış ve mahallenin diğer kadınlarının da Kur'an öğrenmeleri hususunda büyük gayret göstermiştir. Ziyaeddin el-Makdisî, Mekke'ye Âmine ile birlikte ilim yolculuğuna çıktığını ve hayırda onun gibisini tanımadığını söyleyerek onun parlak kişiliğine dikkat çekmiştir.<sup>127</sup>

Âmine, halası ve aynı zamanda Münziri'nin hanım hocalarından olan Rabia bt. Ahmed gibi Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülbakî ve Ebû Bekr Ahmed b. Mukarreb'ten icazet yoluyla hadis rivâyet etmiştir.<sup>128</sup> Kendisinden de erkek kardeşi Şemsüddin ve Ali b. Buhârî ile Muhammed b. Kemâl gibi isimler ders almıştır. Ayrıca Zehebî, Amine'den icazetle rivâyette bulunan son kişinin Kâdi Taqiyyüddin Süleymân olduğunu kaydetmiştir.<sup>129</sup> Dımaşk'tan Münziri için bir icazet yazan Âmine Hanım, 631/1234 senesi Ramazan ayında vefat etmiştir.<sup>130</sup>

**Zehra bt. Abdülkadir b. Abdullah er-Ruhâvî (v. 632/1235)**

Tespitlerimize göre Münziri'nin Harran'dan tek kadın hocası olan Zehrâ bt. Abdülkadir, 632/1235 senesinde Harran'da vefat etmiştir. Zehra Hanım'ın çok sayıda ilim merkezini ziyaret eden ba-

<sup>125</sup> Münziri, *a.g.e.*, III, 302; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLV, 370.

<sup>126</sup> Münziri, *a.g.e.*, III, 371; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVI, 56.

<sup>127</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVI, 56-57.

<sup>128</sup> Münziri, *a.g.e.*, III, 371.

<sup>129</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVI, 56-57.

<sup>130</sup> Münziri, *a.g.e.*, III, 371.

bası Abdülkâdir b. Abdullah da önemli hadis hâfızlarındandır ve Münzirî'ye icazet veren hadis âlimleri arasında zikredilir.<sup>131</sup> Münzirî hocası Zehra Hanım'ın babasından ders almasının yanında isimlerini zikretmediği bir grup hocadan da icâzet sahibi olduğunu vurgulamıştır.<sup>132</sup>

**Fatıma bt. Ebû Bekr b. Mevâhib (v. 637/1240)**

Münzirî'nin icazet aldığı kadın hocalarından Fatıma bt. Ebû Bekr hakkında ulaşabildiğimiz bilgi, 3 Ramazan 637 tarihinde Bağdat'ta vefat ettiği ve İbn Şireveyh diye maruf Ebû Ali Hasan b. Ali'den rivâyette bulunduğuudur.<sup>133</sup>

**Safiyye bt. Abdülazîz el-Bağdâdî (v. 637/1240)**

24 Ramazan 637 tarihinde vefat eden Ümmü Osman Safiyye bt. Abdülazîz, kaynaklara göre Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebû Salih, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülbâkî, Ebu'l-Kâsım Yahya b. Sabit, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed gibi hocalardan icazet almış ve Ebu'l Ferec Abdulmünim b. Abdülvehhâb b. Kuleyb'ten de rivâyette bulunmuştur. Vaizelik de yaptığı anlaşılan Safiyye hakkında Münzirî her ne kadar tarih belirtmese de ondan icazet aldığını ifade etmektedir.<sup>134</sup>

**Cehme bt. Müferric b. Ali ed-Dımaşkî (v. 638/1240)**

Münzirî'nin kadın hocaları arasında zikredilen Cehme bt. Müferric, Ebu'l-Vakt Abdülevvel b. İsa es-Siczî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülbâkî ve Ebû Mansur Mesud b. Abdülvâhid başta olmak üzere pek çok hocadan icazet alan Dımaşk'ın kadın muhaddislerindendir. Söz konusu kadın muhaddis, Münzirî gibi meşhur hadis âlimlerine hocalık yapmıştır. Bahauddîn İbn Asâkir de ondan icazet alan talebeleri arasında zikredilen âlimlerdendir. Hicri 550 yılında doğan Cehme bt. Müferric, 13 Safer 638 senesinde Dı-

---

<sup>131</sup> Münzirî, *a.g.e.*, II, 332-334.

<sup>132</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 400.

<sup>133</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 513; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVI, 302.

<sup>134</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 540; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVI, 329.

maşk'ta vefat etmiştir.<sup>135</sup>

**Sittühüm bt. Ebû Tâhir Berekât b. İbrahim el-Huşûî**  
**(v. 640/1243)**

Aile bireyleri hadis ilmiyle yoğun bir şekilde ilgilenen Sittühüm bt. Ebû Tâhir, hicri 640 senesinde vefat etmiştir. Münzirî, sadece bu kadın hocasından değil aynı zamanda ailenin diğer üyelerinden Sittühüm'ün babası Ebû Tâhir Berekât b. İbrahim ve kardeşi İbrahim b. Ebû Tâhir Berekât'tan icazet almıştır.<sup>136</sup>

**Sonuç**

Kaynaklarımızdaki bilgiler çerçevesinde biyografilerine kısaca yer vermeye çalıştığımız kadın muhaddisler hakkında değerlendirme yapıldığında hadis öğrenme konusunda en şanslı olanların daha ziyâde muhaddislerin kızları ve yakınları ve yahut da ilmi bir ortamda yetişmiş kadınlar olduğu görülmektedir. Zira bu kadınlar, hadis rivâyetine ve âli isnada önem veren aileleri tarafından çok küçük yaşlarda ilim meclislerine götürülmüş ve böylece henüz çocuk denilecek yaştaiken dönemlerinin önemli muhaddislerinden ders dinleyerek hadis ilmi için gerekli olan formasyonu elde etmişler, kendileri de küçük yaşlarda iken başladıkları hadis ilmi ile olan meşguliyetlerini bir aile geleneği halinde devam ettirmişlerdir. Ayrıca bahsi geçen bu kadınlardan bazıları -Zeynep bt. Abdurrahman örneğinde olduğu gibi- küçük yaşta ilim meclislerinde bulunmaları ve uzun ömürlü olmaları sebebiyle kendi dönemlerinin en âli isnada sahip muhaddisleri arasında zikredilmişlerdir. Nitekim bu özelliklerinden dolayı kendi dönemlerinin ve buldukları bölgelerin *müsnidesi* olarak vasfedilmişlerdir. Aynı şekilde Aynüşşems bt. Ahmed ve Afife bt. Ahmed İsbahân'ın, Zeynep bt. Abdurrahman Horasan'ın, Kerime bt. Abdulvehhap ise Dımaşk'ın müsnidesi olarak anılmışlardır. Bu meziyetleri dolayısıyla başta Münzirî olmak üzere İbn Nukta, Birzalî, Ziyaeddin el-Makdisî, İbnu's-Salâh, Muhammed b. Sa'd

<sup>135</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 550; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVI, 364.

<sup>136</sup> Münzirî, *a.g.e.*, III, 606, 615; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLVI, 434.

el-Haşimî gibi hadis tarihinin pek çok önemli şahsiyetleri, onlardan doğrudan veya icâzet yoluyla hadis alabilmek için seyahatlere çıkmış ve mu'cem, meşyaha vb. eserlerde bu kadın hocalarından övgüyle bahsetmişlerdir.

Bu çalışmada tanıtılan kadın hocalar, hem bölgeleri hem de Münzirî'nin hadis alma yöntemi bakımından aşağıda tablo halinde sunulmuştur. Doğdukları ve yetiştikleri bölgeler çerçevesinde aşağıdaki tabloya bakıldığında söz konusu hanımların Mısır, İskenderiye, Kahire, Dımaşk, Bağdat, İsbahân, Nisabur, Hemadan ve Harran şehirlerinde ikamet ettikleri görülmektedir. Böylelikle Mısırlı olup burada ikamet eden Münzirî, hadis rivâyeti için söz konusu bölgele-re yolculuğa çıkmış gerek zikri geçen kadın hocalarından doğrudan sema'da bulunmak, gerekse de icazet almak suretiyle isnat silsilesi-ni genişletmiştir. Nitekim Münzirî, sayıları otuz üç olarak tespit edilen kadın hocalarının yedi tanesinden sema' yoluyla hadis alırken, geriye kalan yirmi altı kadın hocasından ise icazet yoluyla hadis almıştır.

<b>Yaşadığı Bölge</b>	<b>Münzirî'nin Kadın Hocasının İsmi</b>	<b>Hadis Alma Şekli</b>
<b>MISIR</b>	Hatice bt. Mufaddal el-İskenderî (v. 618)	sema
	Ümmü'l-hayr Fütüh b. İbrahim b. Osmân (v. 625)	sema
	Safâülayş bt. Abdillâh el-Eşrefiyye (v. 627)	sema
	Azîze bt. Abdülmelik b. Muhammed el-Mürsî el-Kurtubî (v. 634)	sema
	Ğudeybe bt. İnan b. Humeyd es-Sa'dî (v. 635)	sema
	Kerime bt. Abdülhak b. Hibetullah el-Mısırî (v. 641)	sema

<b>İSKENDE- RİYE</b>	Hatice bt. Ebû Tâhir es-Silefi (v. 623)	icazet
<b>KAHİRE</b>	Fatıma bt. Sa'dü'l-Hayr b. Muhammed (v. 600)	icazet
<b>DİMAŞK</b>	Sittü'l-Ketebe Nimet bt. Ali b. Yahyâ (v. 604)	sema
	Ümmü Fadl Kerime bt. Abdulvehhab (v. 641)	sema ve icazet
	Zeyneb bt. İbrahim b. Muhammed (v. 610)	icazet
	Rabia bt. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî (v. 620)	icazet
	Âmine bt. Muhammed b. Ahmed b. Kudame el-Makdisî (v. 631)	icazet
	Cehme bt. Müferric b. Ali ed-Dımeşkî (v. 638)	icazet
	Sittühüm bt. Ebû Tâhir Berekât b. İbrahim el-Huşûî (v. 640)	icazet
<b>BAĞDAT</b>	Ferha bt. Karâtâş b. Tuntâş (v. 598)	sema
	Âtike bt. Ebu'l Alâ Hasan b. Ahmed el-Hemedânî (v. 609)	icazet
	Sittü'l-Ketebe bt. Ebu'l Bekâ Yahya b. Ali el-Bağdadî (v. 610)	icazet
	Hafsa bt. Ahmed b. Muhammed (v. 612)	icazet
	Lâmia bt. Ebû Bekir el-Mübârek b. Kâmil (v. 613)	icazet
	Kurretü'l-ayn bt. Yakub b. Yûsuf b. Amr (v. 624)	icazet

	Safiyye bt. Abdülcebbar b. Hibetullah (v. 624)	icazet
	Lübâbe bt. Ahmed b. Ebu'l-Fadl (v. 625)	icazet
	Âmine bt. Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah (v. 626)	icazet
	Ferha bt. Ebû Sa'd b. Ahmed (v. 629)	icazet
	Fatıma bt. Ebû Bekr b. Mevâhib (v. 637)	icazet
	Safiyye bt. Abdülazîz el-Bağdâdî (v. 637)	icazet
<b>İSBAHÂN</b>	Afife bt. Ebû Bekr Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî (v. 606)	icazet
	Ümmü Habîbe Aişe bt. Ma'mer b. Abdül-vâhid el-İsbahânî (v. 607)	icazet
	Aynüşşems bt. Ahmed b. Ebû Ferec es-Sekafî (v. 610)	icazet
<b>NİSABUR</b>	Zeynep bt. Abdurrahman b. Hasan eş-Şe'ri (v. 615)	icazet
<b>HEMEDAN</b>	Fatıma bt. Hasan b. Ahmed (v. 617)	icazet
<b>HARRAN</b>	Zehra bt. Abdülkâdir b. Abdullah er-Ruhâvî (v. 632)	icazet

Sonuç itibariyle kadınlar, Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar bütün ilim dallarında olduğu gibi hadis ilminde de aktif olarak rol üstlenmişlerdir. Kadın olmaları hiçbir zaman onları, Hz. Peygamberin sünnetine hizmet etmek adına ilim yolculuklarına çıkmaktan ve hadis rivâyet etmekten alıkoymamıştır. Tarih ve tabakat türü eserler gözden geçirildiğinde şüphesiz yüzlerce kadının hadis kültür tarihine mühim katkılarının olduğu görülecektir.



**Kaynakça**

- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006.
- , ‘Amre bt. Abdurrahman’, *DİA*, 1991
- Bolelli, Nusrettin, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu’l-Buhârî* (neşr. Mektebetu Dâri’s-Selâm), Riyâd, 1419/1999
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay., İstanbul, 2011
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen* (neşr. Mustafa Dîb el-Buğâ), I-II, Dımaşk, 1328/2007
- Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, (çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel), Kitabevi, İstanbul, 1997.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, *ez-Zeyl ala’r-Ravzateyn- Terâcimu ricâli’l-karneyn es-sâdis ve’s-sâbi’* (neşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Beyrut, 1974.
- Eren, Mehmet, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2012.
- , “Kadınların Hadis İlmine Katkıları”, *AÜİFD*, XLIV, s.1, 2003.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdât* (neşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), I-XVII, Beyrut, 2001/1422.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed el-İrbilî, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâü ebnâi’z-zamân*, (neşr. İhsân Abbâs), I-VIII, Beyrut, 1398/1978
- İbn Nukta, Ebû Bekr Muhammed b. Abdülğani, *et-Takyîd li ma’rifeti ruvâti’s-sünen ve’l-mesânîd* (neşr. Ebû İdrîs Şerîf b. Sâlih), Beyrut, 1435/2014.

- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (neşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn) , I-XVI, Beyrut, 1992.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, (neşr. Abdülkâdir el-Arnâvut ve dğr.), I-X, Beyrut, 1406/1986.
- İbnü'l-Buhârî, Ali b. Ahmed el-Makdisî, *Meşyahatü İbni'l-Buhârî* (neşr. Avaz İtkî), Mekke, 1419/1999.
- İbnü'l-Hâc, Muhammed b. Muhammed el-Abderî, *el-Medhal*, I-VI, Kahire, 1401/1981
- İbnü's-Sâbûnî, Muhammed b. Ali b. Mahmûd, *Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl* (neşr. Mustafa Cevâd), Bağdâd, 1377/1957
- Kandemir, Yaşar, 'Münziri', *DİA*, XXXII,
- el-Mehâmîlî, Hüseyin b. İsmail, *Emâlî el-Mehâmîlî*, (nşr. İbrahim İbrahim el-Kaysî), el-Mektebetü'l-İslamiyye, Ammân, 1412/1991.
- Meşhûr b. Hasan, *'Înâyetü'n-nisâ'*, Suudi Arabistan, 1414/1994
- el-Muhallis, Ebû Tahir Muhammed b. Abdurrahman, *el-Muhallisiyyât*, (nşr. Nebîl Sa 'duddîn Cerrâr), Dâru'n Nevâdir, Beyrut, 1429/2008.
- es-Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebir* (nşr. Münîre Nâcî), I-II, Bağdât, 1395/1975
- Münziri, Abdülazîm b. Abdülkavî, *et-Tekmile li-Vefeyât'in-nakale* (neşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-IV, Beyrut, 1405/1984.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (neşr. Dâru Kurtuba), Beyrut, 1430/2009
- Özafşar, M. Emin, *Hadis Kültür Yazıları*, Ankara, 2015.

- Özcan, Hayriye Betül, “Memlûklüler Döneminde Hanımlar ve Seha-  
vi'nin Hanım Hocaları”, *IV. TLÇK Bildiriler Kitabı*, Kütahya,  
2015, s. 34-38
- Suyûti, Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-  
Nevevî* (neşr. Bedî' es-Seyyid el-Lehhâm), I-II, Dımaşk,  
1426/2005
- Şühde el-Kâtibe, Şühde bt. Ahmed b. Ferec, *el-Umde mine'l-fevâid  
ve'l-âsâri's-sihâh ve'l-ğarâib fî Meşyahati Şühde* (nşr. Rıfat  
Fevzî Abdülmuttalib), Kahire 1415/ 1994.
- Takıyyüddîn el-Fâsî, Muhammed b. Ahmed, *Zeylû't-Takyîd li  
ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd* (neşr. Muhammed Sâlih  
b. Abdülazîz), I-III, Mekke, 1418/1997
- Tekineş, Ayhan, ‘Şuhde el-Katibe’, *DİA*, 2010
- Yılmaz, Muhammet, *Kadın Hadisçiler*, Araştırma yayınları, Ankara,  
2008
- Zehabi, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve ve-  
feyâü'l-meşâhîri ve'l-A'lâm* (neşr. Ömer Abdüsselâm Tedmurî),  
I-LIII, Beyrut, 1410/1990.
- , *el-İber fî haberî men ğaber*, (neşr. Muhammed Saîd  
b. Besyûnî Zağlûl), I-IV, Beyrut, 1405/1985.
- , *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ* (neşr. Şuayb el-Arnâvut ve dğr.), I-  
XXV, Beyrut 1410/1990.
- , *Mu'cemu's-şuyûh* (nşr. Rûhiyye Abdurrahman), Beyrût,  
1410/1990



## **Sırrî Rahile Hanım Divanı'nda Dinî Kişilikler**

Arş. Gör. Ayşe Merve HOŞAB\*

### **Özet**

Klasik Türk edebiyatına, yaşanan din ve kültür başta olmak üzere birçok muhtelif unsur kaynaklık eder. Farklı alanlarda ön plâna çıkmış kişilikler bu kaynaklardan biridir. Eserinde yer verdiği kişilikler sayesinde şair, düşüncelerini ve hissiyatını somutlaştırma fırsatı bulur.

19. yüzyıl şairlerinden olan Sırrî Rahile Hanım'ın kaleme aldığı Divan, bu açıdan oldukça zengindir. Eserde tarihî, mitolojik, siyasî, dinî ve efsanevî hüviyeti olan birçok şahsın ismi mevcuttur. Çalışmamızda eserde yer verilen yalnızca dinî kimliğiyle ön plâna çıkmış şahıslar incelenmiş ve ilgili yerler Divan'dan iktibas edilerek izah edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk Edebiyatı, Sırrî Rahile Hanım Divanı, Dinî Kişilik

### **Religious Personalities in Divan of Sırrî Rahile Hanım**

#### **Abstract**

Classical Turkish literature has many sources mainly living religion and culture. Personalities who prominent in different fields are one of them. A poet finds the opportunity to embody his/her thoughts and feelings thanks to the personalities of his/her work.

The Divan written by Sırrî Hanım who was one of the 19th century poet is quite rich in this respect. There are many historical, mythological, political, religious and legendary names. In our study, only the people who were identified with their religious identity were examined, related places were quoted from Divan.

**Key Words:** Classical Turkish Literature, the Divan of Sırrî

---

\* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

Rahile Hanım, Religious Personality

### **Giriş**

Yaşanılan coğrafya, edebi eserin içinde teşekkül ettiği toplumun sosyo-kültürel birikimi, dönemin önemli tarihî hâdiseleri, toplumun genelinin kabul ettiği dinî anlayış, eseri kaleme alan şahsın dünya görüşü ve ideolojisi gibi birçok unsur, manzum veya mensur olarak yazılmış edebî eserlerin beslendiği muhtelif kaynaklardır. Klasik Türk edebiyatı ise Türk, Arap ve Fars kültüründen beslenmiş çok daha zengin bir membadan teşekkül etmiştir.

Klasik Türk edebiyatına bakıldığında başta bütün dinî ve felsefî müktesebat, Kur'an ve Hadis, kıssalar ve mucizeler, tarih ve esâtir, batıl ve hakiki ilimler yanında ictimâî hayatın ve çeşitli hâdiselerin akisleri ile o günkü zihniyetin sanat telakkisinin oldukça etkili birer kaynak olduğu görülür.<sup>1</sup> Tüm bu unsurların yanı sıra tarihî, dinî, mitolojik veya efsanevî kimliğe sahip olan şahıslar da Klasik Türk edebiyatına kaynaklık eder. Edebî metinde verilmek istenen mesaj veya muhataba aksettirilmek istenen duygunun somutlaştırılmasında muhtelif hususiyetleriyle ön plâna çıkmış kişilikler oldukça önemli semboller olmuşlardır. Öyle ki bazı durumlarda bu şahıslar edebiyatta temel kıstaslar olarak kendilerine yer bulmuşlardır. Meselâ; güzelliğin kıstası Hz. Yusuf olarak görülürken, saltanatın, gücün kıstası Hz. Süleyman, cömertliğin kıstası Hâtem-i Tâi kabul edilmiştir. Şair bu şahıslara eserinde yer verirken kendisini geleneğin halkasına dâhil etmekle birlikte okuyucusuna, adını zikrettiği bu şahıslarla alakalı bilgi birikimine de sahip olduğunu ispat etmiş olur.

### **Sırrî Rahile Hanım'ın Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı**

#### **Hayatı (1814-1877)**

19. asrın güzide şairlerinden olan Sırrî Rahile Hanım Diyar-

---

<sup>1</sup> Levend, Agâh Sırrî, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, İstanbul 1980, Enderun Kitabevi, s.9

bekir'lidir.<sup>2</sup> Diyarbekir eşrafının seçkin ailelerinden birine mensup olan Ahmed Bey'in kızıdır.<sup>3</sup> Annesi Fatma Hanım, Diyarbekir'in "Şeyhzadeler" namıyla ün salmış ailesindedir. H.1198 (M. 1782) tarihinde evlenen Ahmet Bey ve Fatma Hanım'ın bu evlilikten iki kız çocukları dünyaya gelmiştir. Bunlar: İffet Hatice ve Sırrî Rahile'dir. Dolayısıyla Sırrî Hanım'ın asıl adı, "Sırrî Rahile"dir; ancak şiirlerinde hep "Sırrî" ismini yazdığı için bu isimle tanınmıştır.<sup>4</sup>

Sırrî Hanım iki kardeşin küçük olanıdır. H.1230 (M.1814) yılında Diyarbekir'de dünyaya gelmiştir. İki kardeş de Diyarbekir ailelerinin yapısı gereği, kendi büyüklerinden gereken tahsili aldıktan sonra ailenin tensibi ile belirlenen kişi ve yerlerde özel tahsillerini yapmışlardır. Yine bu tadrısatla Arapça ve Farsça'yı iyi şekilde öğrenirler.<sup>5</sup> Arapça, Farsça ve Türkçe'ye vukûfiyeti tam olan Sırrî Hanım daha sonra şiire merak sarmıştır.<sup>6</sup> Tahsilleri neticesi Arap ve Fars edebiyatına vâkıf olan her iki kardeş de şairedirler.<sup>7</sup>

Sırrî Hanım yetişkin çağa geldiğinde yine Diyarbekir'li olan Tahir Ağazâde Bekir Bey ile evlenir.<sup>8</sup> Bu evlilikten Sırrî Hanım'ın ikisi erkek biri kız olmak üzere üç çocuğu olur.<sup>9</sup>

Sırrî Hanım'ın şuarâ arasında şöhretinin duyulması Yusuf Kâmil Paşa vasıtasıyla olmuştur.<sup>10</sup>

Ehl-i tasavvuf oluşundan dolayı şiirlerinde genelde tasavvufi hava görülen şaire, bir şiirinde Diyarbekir'de Meşhur Rumiye Şeyhi Aziz Mahmut Urmevi'nin torunu olan Ahmet Çelebi'nin müridi olduğunu ifade eder.<sup>11</sup>

M.1877 (H.1294) târihinde 63 yaşında vefat eden Sırrî Rahile

---

<sup>2</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-A'lâm*, İstanbul 1316, C:IV, s.2561

<sup>3</sup> İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1988,C:III, s.1732

<sup>4</sup> Korkusuz, Şefik, *Diyârbekirli Şâir Sırrî Hanım'ın Divânı*, İstanbul 2005, s. 16

<sup>5</sup> *a.g.e.*, s. 16

<sup>6</sup> Hacıbegzâde Ahmed Muhtar, *Şair Hanımlarımız*, İstanbul 1311, s. 17

<sup>7</sup> Korkusuz, *a.g.e.*, s. 16

<sup>8</sup> İbnülemin, *a.g.e.*, s.1732; Korkusuz, *a.g.e.*, s. 17

<sup>9</sup> Korkusuz *a.g.e.*, s. 17

<sup>10</sup> *a.g.e.*, s. 18

<sup>11</sup> *a.g.e.*, s. 18-19

Hanım, Edirnekapısı hâricinde Otakçılar semtindeki Kadiri dergâhına defnedilmiştir.<sup>12</sup>

### **Edebî Kişiliği**

Osmanlı Dönemi Divan Edebiyatının sayılı kadın şairlerinden olan Sırrî Rahile Hanım, şiirlerindeki üslubu ve kelimeleri kullanmadaki ustalığıyla döneminin diğer nam bulmuş şairleri kadar güçlü bir söyleyişe sahiptir. Şiirlerinde edebî sanatları çok kullanmamış olmasına rağmen ifadeleri tamamen kuru ve basit de değildir. Diyarbakir'li olması ve hayatının büyük bir kısmını orada yaşamış olması hasebiyle taşra şairleri arasında sayılan Sırrî Hanım, sanatı ve söyleyişi açısından merkez şuarasından geri de değildir.

Sırrî Rahile Hanım'ın şiirleri göz önüne alındığında Divân edebiyatına hâkimiyeti ve mazmunları kullanmadaki ustalığı onun edebiyat konusundaki yetkinliğini açıkça ortaya koymaktadır. Kalem aldığı *Divân*'ı çok hacimli bir eser olmamasına rağmen muhtevası oldukça zengindir. Şiirlerinde yer verdiği şahıs kadrosu ve tarihi hadiselerle yaptığı telmihlerle de sahip olduğu ilmî müktesebât konusunda okuyucusuna önemli ipuçları vermektedir.

Sırrî Hanım'ın, üslûbunun -dönemi açısından değerlendirildiğinde- ise kendi dönem şairlerinden Şeref Hanım ve Leyla Hanım'dan ziyade Âdile Sultan'a daha yakın olduğu söylenebilir. Bu durumun her ikisinin de belli tarikatların müntesibi olmalarından kaynaklanması kuvvetle muhtemeldir.<sup>13</sup>

### **Divanı**

İlk defa Şevket Beysanoğlu tarafından 1969 yılında basımı yapılan Sırrî Râhile Hanım Divanı, az sayıda basılmış olması, yeni baskısının yapılmaması, basılan nüshada birçok eksik ve hatanın bulunması sebebiyle 2005 yılında Şefik Korkusuz tarafından

---

<sup>12</sup> Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1972, C:II, s.360; Korkusuz, *a.g.e.*, s. 19; İbnülemin, *a.g.e.*, s.1732

<sup>13</sup>Açıl, Berat, *Sırrî Râhile Hanım ve Divanı* (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi), İstanbul 2005, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s.18



transkripsiyon harfleri kullanılarak yeniden basılmıştır.<sup>14</sup>Kent yayınlarından çıkan eser, şairenin hayatı hakkında verilen kısa mlumatla birlikte transkripsiyonlu metinlerden müteşekkildir.

Şefik Korkusuz'un yayına hazırladığı Sırrî Hanım Divanı müellif hattı değildir. Millet Kütüphanesi'nden temin edilen Divan, Ali Emiri'nin kendi yazdığı nüshadır. Şairenin yazdığı şiirleri bir araya toplamaması, tek tek kâğıtlara yazmış olması ve bir kısmını dağıtması sebebiyle müstakil bir müellif nüshası mevcut değildir.<sup>15</sup>

Divanıyla alâkalı olarak İbnülemin: "Divan teşkil edecek kadar eş'arı varsa da tedvin olunmamıştır. 'Harabat'da bazı âsârı mündericidir. Oğlu Emin Efendi'nin kızı Hayriye Hanım'ın mukaddema bana ariyeten verdiği mecmuada merhumenin hayli manzumesi muharrerdir."<sup>16</sup> ifadelerini kullanır.

Sırrî Hanım ve Divanı üzerine tespit edebildiğimiz tek akademik çalışma 2005 yılında Berat Açıl'ın hazırladığı *Sırrî Râhile Hanım ve Divânı* adını taşıyan yüksek lisans tezidir.

Şairenin çalışmamıza konu olan Divanı dışında ulaşılabilen başka bir eseri mevcut değildir.

### **Sırrî Rahile Hanım Divanı'da Kişilikler**

Klasik Türk edebiyatının önemli kaynaklarından birini teşkil eden kişiliklerin yoğun biçimde yer verildiği eserlerden biri de Diyarbakırlı Sırrî Rahile Hanım Divanı'dır. Muhteva açısından oldukça zengin, teknik açıdan da oldukça başarılı bir eser olarak değerlendirilebilecek olan bu Divan'da, geleneğin çizgisi takip edilerek tarihî, dinî, mitolojik, edebî, siyasî, tasavvufî hüviyeti olan birçok şahsa yer verilmiştir.

Muhtelif alanlarda ön plâna çıkmış geniş şahıs kadrosuyla dikkat çeken bir eser kaleme alan Sırrî Rahile Hanım 19. Yüzyılda yaşamış, Osmanlı'nın mahdud kadın şairlerdendir. Diyarbakır'ın

---

<sup>14</sup> Korkusuz, *a.g.e.*, s. 15-16

<sup>15</sup> Korkusuz, *a.g.e.*, s. 19

<sup>16</sup> İbnülemin, *a.g.e.*, s.1732

seçkin ailelerinden birinin kızı olan Sırrî Hanım oldukça iyi bir eğitim almıştır. Arapça, Farsça ve Türkçeye vukûfiyeti tam olan şairenin sahip olduğu birikim eserinde de kendini oldukça net göstermektedir.

Hacmi oldukça dar olmasına rağmen içerisinde farklı alanlardan elli bir şahsın isminin zikredildiği *Sırrî Rahile Hanım Divanı*'nda tespit edilen bütün şahısları tek bir makale çalışmasında ele almak imkânı olmadığı için, bu çalışma, *Sırrî Rahile Hanım Divanı*'ndaki dinî kişilikler ile sınırlandırılmıştır.

### **Divan'da İsmi Zikredilen Dinî Kişilikler**

Şüphesiz İslâm dininin Klasik Türk edebiyatı üzerindeki etkisi büyüktür. Bu çerçevede akla gelen ilk kaynaklar Kur'an başta olmak üzere peygamberlerin hayatlarına dair kaleme alınmış Kısâs-ı Enbiyâlar ile evliya veya din büyüklerinin hayatlarının ve kerâmetlerinin anlatıldığı Menâkıbnâmelerdir. Çalışmamızda ismi zikredilen dinî kişilikler hakkında muhtasar malumat vermekle birlikte şairenin eseri içinde yer verdiği bu şahıslar üzerinden muhatabına vermek istediği mesaja da değinmeye çalışacağız. Divan'da adı geçen dinî kişilikler peygamberler, sahabeler, mutasavvıflar ve hikmet ehli şahıslar olarak dört temel başlık altında değerlendirilmiştir.

#### **1. Peygamberler**

##### **1.1. Hz. Âdem**

Beşeriyetin babası kabul edilen Hz. Âdem, hem ilk insan hem de ilk nebî olması hasebiyle bütün semavî dinlerde oldukça önemli bir yere sahiptir. Kur'an-ı Kerim'de ilk yaratılışı, şeytanın eşini ve kendisini aldatması, cennetten kovuluşları, oğulları arasında yaşanan ilk cinayet vakası<sup>17</sup> ile isminden söz edilen Hz. Âdem'in hayatı hakkında İsrâiliyyât içerisinde oldukça detaylı bilgiler mevcuttur.

Medeniyetin ilk müessisi olan Hz. Âdem'in birçok alan için kıymeti büyüktür. Divan şiirine bakıldığında Âdem'in (a.s) değişik

---

<sup>17</sup> bkz: Bakara, 2/31-34-35-37; Mâide, 5/27; Tâhâ 20/117-120-121

şekillerde konu edildiği görülür. İlki Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasına sebep olan buğday ile alâkalıdır. Sevgilinin benleri buğday tanesine benzetilir. Âdem'i tuzağa düşüren buğday tanesi âşığı tuzağa düşüren sevgilinin benleri olarak görülmüştür. Bir başka kullanımda da buğdaya sembol olarak yer verilir. Bu defa buğday dünya hırsıyla özdeşleştirilir ve Âdem'in cennetten kovulmasının sebebi olan buğdayın, insanı da saadet-i dareynden uzaklaştırdığı teması bu sembol üzerinden işlenir.<sup>18</sup>

Âdem'in cennetten çıkarılmasına cennetin kapı bekçisi yılanın sebep olması, şairleri çeşitli münasebetler kurmaya itmiş, bu çerçevede sevgilinin yüzü cennet, saçları yılan şeklinde tasavvur edilmiştir. Bazen de şairler Hz. Âdem'in yaratılma hikâyesine atıfta bulunarak aşklarının daha Âdem âb u gil (su ve toprak) hâlindeyken, yani yaratılmadan başladığını söylerler. Nesîmi gibi bazı şairler ise Hz. Âdem'in sergüzeşt-i hayatına atıfta bulunularak işlediği günah neticesi cennetten çıkarılması ile beşerin hataya ve günaha meylinin olduğu gerçeği arasında irtibat kurmuştur. Bilhassa na'atlar göz önüne alındığında Hz. Peygamber'in nurunun Âdem'den çok önceleri yaratıldığı inancına telmihte bulunularak Âdem daha yaratılmadan veya âb u gil içinde iken Hz. Peygamber'in var olduğu vurgusu yapılmaktadır.<sup>19</sup>

Aşağıda bir bölümü verilen şiirde Hz. Âdem'den tevriyeli bir kullanımla bahsedilmiştir. Sırrî Hanım'ın şair Nigâhi'nin gazeline yaptığı tahmisi içerisinde geçen **Âdem** ile genelde bütün insan nesli, özelde ilk nebi ve ilk insan olan Hazreti Âdem kastedilmiş; kenz-i mahfi sırrının izharı için Âdem'in, varlığın küçültülmüş nüshası olarak yaratıldığı ifade edilmiştir. Sonraki mısrada geçen "kerrem-nâ" ibaresi ile de İsrâ suresinde insanoğlunun yaratılış bakımından diğer varlıklardan üstün kılındığının ifade edildiği ayete gönderme

---

<sup>18</sup> Tökel, Dursun Ali, *Divân Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, Ankara 2000, Akçağ Yayınları, s.287-288

<sup>19</sup> a.g.e., s.288-290

yapılmaktadır.<sup>20</sup>Aynı mısırada Âdem'e giydirildiği ifade edilen esmâ libasıyla ise Bakara suresine atıfta bulunulmuş, Hz. Âdem'in yaratılışı bahsinde geçen eşyanın isimlerinin Âdem'e öğretilmesi ve meleklerin ona secde etmesi hâdisesine işaret edilmiştir.<sup>21</sup> Dizeyi bir bütün olarak değerlendirdiğimizde Allah'ın Hz. Âdem'e (diğer anlamıyla insan nesline) eşyanın isimlerini bildirerek onu diğer mahlukat-tan üstün kıldığı hakikatının ifade edildiği görülür. Nitekim bahsi geçen ayette Âdem'in eşyanın isimlerini söylemesinin ardından Allah meleklerle, Âdem'e secde etmelerini emretmiş ve onu bu istidâdıyla meleklerden bile üstün bir makama çıkarmıştır.

*Anıçün Âdem'i halk eyledi Hakk nüsha-i kübrâ  
Deyip şânında "kerremnâ" giyürdi hil'at-ı esmâ  
Bu remzi bildi ancak Hızr-haslet hem dem-i\* 'İsâ  
Olar kim baş u cânun râh-i Hakk'da kıldılar ifnâ*

*Hudâ'nın anlara bi'l-cümle mahlûki musahhardır. (THM 13/4)*

### **1.2. Hz. Yakub**

Kur'an'da adı birçok yerde zikredilen Hz. Yakub İbrânî peygamberlerdendir. Hz. Yûsuf'un babası, Hz. Eyyûb'un yeğeni, Hz. İshâk ile Rafeka'nın oğlu ve Hz. İbrahim'in torunudur. Bir adı da İsrâil olduğu için İbrânilere kendisinden sonra İsrâiloğulları denilmiştir. Kaynaklarda İsrâiloğullarının Hz. Yakub'un oğulları Lavi, Zayalun, Yaşcur, Dan, Naftali, Cad ve Aşur'la birlikte on iki oğluyla devam ettiği belirtilir.<sup>22</sup>

Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Hz. Yakub arasındaki peygamberler onun soyundandır. Hz. Yakub Kur'an'da *muhsin*, *sâlih*, ve *muhlis*

<sup>20</sup> bkz: İsrâ, 17/70

<sup>21</sup> bkz: Bakara 2/31-34

\* Şefik Korkusuz'un basıma hazırladığı Divan'da ifade "hem-dem-i 'İsâ" şeklinde yazılmıştır. Mısranın anlam bütünlüğüne göre yukarıdaki yazımın daha isabetli olduğu kanaati ile bu şekilde düzeltilmiştir.

<sup>22</sup> Zavotçu, Gencay, *Klasik Türk Edebiyatı Sözlüğü*, İstanbul 2013, Kesit Yayınları, s.776

olarak anılır. İsa'dan 2206 yıl önce dünyaya geldiği tahmin edilen Hz. Yakub'un Yûsuf kıssasıyla ilişkilendirilen hayatı hakkında çeşitli rivayetler vardır. Babası Hz. İshâk'tan sonra peygamberlik görevini devralmıştır. Laya (Leyyâ) ve Râhil isimlerini taşıyan iki eşi olan Hz. Yakub'un ilk evliliğinden on, ikinci evliliğinden iki çocuğu dünyaya gelmiştir. Yûsuf kıssasında ayrıntılı olarak anlatılan süreçte Hz. Yakub, oğlu Yûsuf'un kuyuya atılması sonrasında uzun bir gurbet süreci yaşar ve gözleri kapanır. Bu uzun sürecin ardından oğlu Yûsuf'un daveti üzerine aile efradıyla beraber Mısır'a gider. Mısır'da on beş veya on yedi yıl yaşadıktan sonra 147 yaşında ölmüş, bir rivayete göre Filistin'de babasının yanına başka bir rivayete göre ise dedesi Hz. İbrahim'in yanına gömülmüştür.<sup>23</sup>

Edebiyatta daima Hz. Yûsuf ile anılan Hz. Yakub, gözlerinin görmez oluşu, yıllarca ağlaması, kulbe-i ahzânı, gözlerinin açılışı v.s. ile birçok şiire konu olmuştur. Âşık bu çileleri yüzünden kendini veya gönlünü Hz. Yakub'a benzetir.<sup>24</sup>

*Sırrî Hanım Divanı*'nda Hz. Yakub ismine iki yerde rastlanır. İlki, küçük yaşta vefat eden oğlu için yazmış olduğu müseddesinde yer alır. Burada Hz. Yakub ile kendisini kıyaslamış, Yakub'un onun hüznünü görse yanından kaçıp gideceğini ifade etmiştir.

*Şerâr u dūd-i hasretdir çıkan kandîl-i âhımdan  
Semâda kat- kat ebr-i nevbahâr (olmuş) figânımdan  
Göreydi hüznümi **Ya'kub** firâr eylerdi yanımdan  
Dem-â-dem bu rumuz eyler sadâ hep üstühânımdan*

*Benim gönlüm kızıl gül-goncesi veş dopdolu kandır  
Açılmak ihtiyar etmez eğer yüz bin bahar olsa (MSD 1/4)*

<sup>23</sup>Zavotçu, a.g.e., s. 776-777

<sup>24</sup> Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 2004, Kapı Yayınları, s.478

Gazeliyatı içerisinde bulunan beytinde ise yine aynı tavır içinde iki gözünün zaman zaman Yakub'a efgân öğrettiğini söyler. Her iki şiirde de Sırrî Hanım'ın çile ehli olma konusunda Hz. Yakub'u bile geride bıraktığını ifade ettiği açıkça görülür.

*Düşdüğüm günden cüdâ senden eyâ Yûsuf-cemâl*

*Her dü çeşmim dem-be-dem **Ya'kub'a** efgân öğredir (G 8/5)*

### **1.3. Hz. Yûsuf**

Hz. Yakub'un on iki oğlundan biri olan Hz. Yûsuf, Yakub'dan (a.s.) sonraki peygamberdir. Yûsuf'un (a.s.) hikâyesi Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere birçok dinî ve edebî metinde yer alır. Gördüğü rüya, kardeşleri tarafından kuyuya atılması, Mısır'a götürülüşü, köle olarak satılışı, zindana düşüşü, Mısır'a aziz oluşu, babasına kavuşması v.s. ayrıntılarıyla bu metinlerde mevcuttur. Hz. Yûsuf'un kıssası Kur'an-ı Kerim'de *ahsenü'l kasas*<sup>25</sup> olarak anılır.

Yûsuf (a.s.) hakkında tefsir mahiyetindeki çalışmaların yanı sıra, kıssasının ele alındığı mensur hikâye, halk hikâyesi, menkıbe, efsane türü birçok eser kaleme alınmıştır. Müstakil olarak Yûsuf'un hikâyesini işleyen mesnevilerin sayısı kırkı geçmektedir.<sup>26</sup> Bu çok boyutlu ve derinlikli hikâye için Klasik edebiyatta birçok mazmun oluşturulmuştur. *Çâh-ı Yûsuf*: Yûsuf'un kuyusu; *gurg-i Yûsuf*: Yûsuf'un kurdu; *pîrâhen-i Yûsuf*: Yûsuf'un gömleği; *delv-i Yûsuf*: Yûsuf'un kovası; *hüsn-i Yûsuf*: Yûsuf'un güzelliği; *hâb-ı Yûsuf*: Yûsuf'un rüyası; *Yûsuf-ı cân*: evlat; *Yûsuf-ı hüsn*: güzel; *Yûsuf-ı dilhâ*: sevgili, güzel; *Yûsuf ruh*: sevgili; *Yûsuf ruh-i meşrikî*: güneş; *Yûsuf rûz*: güneş; *Yûsuf-ı zamâne*: zamanın güzeli; *Yûsufistân*: güzeller yurdu; *Yûsuf-ı semavî*: güzel; *Yûsuf sıfat*: güzel, dilber, *Yûsuf suret*: güzel yüzlü; *Yûsuf ızâr*: güzel yüzlü, bunlardan bir kaçıdır.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> bkz: Yusuf, 12/3

<sup>26</sup> Türkdoğan, Gökcan Melike, *Klasik Türk Edebiyatında Kur'an Kıssalarını Konu Alan Mesneviler*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C:III (Sayı: 15) (Klasik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı) 64-92, s.65

<sup>27</sup> Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul 2008, Kabalıcı Yayınevi, s.731

Hz. Yûsuf, Divan şiirinde adı en çok zikredilen peygamberlerdendir. Eşsiz güzelliğinden dolayı sevgili Yûsuf'a benzetilir. Hatta sevgili *Yûsuf-ı Sâni*'dir (İkinci Yûsuf). Hz. Yûsuf'un adı bazı eserlerde *Mâh-ı Kenân* diye de zikredilir. Babası Hz. Yakub ise Yûsuf'un hasretiyle bir kulübeye çekilerek ağladığından bu kulübenin adı *Kulbe-yi Ahzân* veya *Beytü'l-Ahzân* (Hüzünler evi) olarak geçer.<sup>28</sup>

Sevgilinin Yûsuf olduğu yerde tabi ki âşık da Yakub olur ve onun gibi ızdırap çeker, onun gibi Kulbe-i Ahzân'da ağlar. Bilhassa Hz. Yûsuf'un kuyuya atılması, Divan şairleri tarafından neredeyse sayısız denebilecek tablolar oluşturulmasına ve bu olayların pek çok değişik benzetmeler şeklinde kullanılmasına sebep olmuştur.<sup>29</sup>

Yûsuf'un (a.s.) kıssası ile ilgili anlatılar ve kurgular edebî ve dinî metinlerle sınırlı kalmamış, halk inanışlarında da kendine yer edinmiştir. Mesela; Züleyha'nın Yûsuf'a (a.s.) olan meylini kınayan Mısırlı kadınların, tertip edilen ziyafette Yûsuf'u (a.s.) görünce ellerini kesmeleri hâdisesine istinâden halk arasında avuç içlerimizdeki çizgilerin o zamandan yadigâr kaldığı inancı oluşmuştur.<sup>30</sup>

*Sırrî Hanım Divanı*'nda Hz. Yûsuf'tan dört yerde bahsedilir. Sırrî Hanım bunlardan yalnızca birinde Hz. Yûsuf'u Hz. Yakub ile birlikte anar. Tahmisât içerisinde geçen aşağıdaki dizelerde Yûsuf suresinde bahsedilen Mısırlı kadınların Yûsuf'u (a.s.) görünce ellerini kesmeleri hâdisesine atıf yapılmıştır. Genel manada "Aşk şehrinde akıl yabancındır, vatan tutmaz. Gör ki (öyle ki) Ferhat Şîrîn'in resmini dağa çizmiştir. Mısır'ın ayının (ay yüzlüsünün) atılan iftiranın zulmüyle gönlü yıkıldı. O Yûsuf yüzlü güzelliğinin parıltısını gösterince, parmakları ağızlarında (hayret içinde) onun âşığı oluverdiler." anlamını ihtiva eden şiirde, Züleyha'nın, Hz. Yûsuf'a olan meylini ayıplayan kadınlara, kendisini meyli sebebiyle kınadıkları genci göstermek, bir bakıma yaptığı işe meşruiyet kazandırmak maksadıyla ter-

---

<sup>28</sup> Tökel, a.g.e., s.312

<sup>29</sup> a.g.e., s. 312-313

<sup>30</sup> Onay, Ahmet Talât, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü (Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı)*, Ankara 2013, Berikan Yayıncılık, s.436

tip ettiği ziyafette kadınların Yûsuf'un (a.s.) güzelliği karşısında ellerini kestiklerini<sup>31</sup> anlatan ayetlere işaret edilmiştir.

*Aşk şehrinde akıl bî-gânedir tutmaz vatan  
Gör ki çekdi nakş-i şîrîni cebelde kûhken  
Oldi Mısırın mâhi âzâr-i bûtândan\* dil-fiken  
Gösterince tâbiş-i hüsnün o **Yûsuf** pîrehen*

*Oldular üftâdegân engüşt-i hayret ber-dehen (THM 7/1)*

Gazeliyât içerisinde bulunan ilgili yerlerden ikisinde Yûsuf'un (a.s.) ismi sevgiliyi tavsif etmek için kullanılmış, şaire iltifat edeceği şahsa Yusuf yüzlü diye hitap etmiştir.

*Düşdüğüm günden cüdâ senden eyâ **Yûsuf**-cemâl  
Her dü çeşmim dem-be-dem Ya'kub'a efgân öğredir (G 8/5)*

*N'olaydı etmeden evvel felek ber-gerdiş-i ma'kûs  
Göreydim **Yûsuf**-i gül-pîrehen sînemde râm olmuş (G 16/2)*

Aşağıda yer verilen beyitte ise Sırrî Hanım, Hz. Yûsuf'un kuyuya atılması hâdisesine gönderme yaparak gam kuyusunda inleyen mahzun Yusuf gibi olduğunu ifade etmiştir.

*Çâh-i ğamde zâr u mahzûn beklerem **Yûsuf** gibi  
Şefkat itmez hiç benim hâlîme ihvân aĝlarım (G 24/10)*

#### 1.4. Hz. Mûsa

İsrâiloğullarına gönderilmiş olan Hz. Mûsa ulu'l-azm peygamberlerdendir. *Kelîm*, *Kelîmullah* sıfatlarıyla tavsif edilen Hz.

<sup>31</sup> bkz: Yusuf 12/30-32

\* Şiirin bütünlüğü göz önüne alındığında aslının "bühtân" olduğu anlaşılan kelimenin ilk hecesi, yazılan vezne uydurulmak için açık hale getirilmiş ve ifade "bütân" şeklinde yazılmıştır. Bu kanaat dolayısıyla ilgili dizeye açıklama yapılırken "bühtân" kelimesine göre anlam verilmiştir.



Mûsa'ya dört büyük kitaptan biri olan Tevrat indirilmiştir.

Kur'an'da ismi en çok zikredilen peygamberlerden olan Hz. Mûsa, annesinin onu Nil'in sularına bırakışı, Firavun sarayında büyümesi, Firavun'la giriştiği mücadele, İsrâiloğullarıyla yaşadıkları, Kızıldeniz'i yarması, yed-i beyzâsı, asâsının yılana dönmesi, Tûr Dağı'nda Cenab-ı Hakk ile konuşması, Hızır'la yaptığı yolculuk ve daha sayılabilecek onlarca hadiseyle hem dinî içerikli metinlere hem de edebî içerikli metinlere konu olmuştur.<sup>32</sup>

Sırrî Hanım, eserinde Hz. Mûsa'ya ismen yer vermemiştir. Ancak tahmisâtı içerisinde yer alan, Tûr Dağı ile birlikte kullandığı ifadede Hz. Mûsa'nın üstü kapalı olarak zikredildiği görülür. “Aşkî gönülde misafir olduğundan beri hayrete boğuldum. Muhabbet yolunda derdime derman ararken O'nun cemalinin tecellisi cismimin Tûr'unda parladı. (Ki) O hitabette Hz. Mûsa, güzellikte parlak ay gibidir. O güzelin can bahşeden nutku parlak yüzden daha parlaktır.” anlamını ihtiva eden aşağıdaki şiirde Hz. Mûsa'nın Tûr-ı Sina'da ilâhî hitaba mazhar olması sebebiyle aldığı *Kelîm* sıfatı sevgiliyi belâgat veçhiyle tavsif etmek için kullanılmıştır.

*Garîk-i hayret oldum dilde 'aşkı olalı mihmân*  
*Yelub râh-i muhabbetde ararken derdime dermân*  
*Tecellî-i cemâli Tûr-i cismim eyledi rahşân*  
*Belâğatde **Kelîm** âsâ melâhatde meh-i tâbân*

*O şuhun nutk-i cân-bahşi mücellâ vech-i beyzâde (THM 14/3)*

### **1.5. Hz. Süleyman**

İsrâiloğulları peygamberlerinden Davut peygamberin oğludur. Hükümdar peygamberlerden olan Hz. Süleyman, yeryüzünde pek az insana; hatta peygambere nasip olan olağanüstü bir güce ve saltanata sahip olmuş, hayvanların dilini bilme, rüzgârın gücünden yararlanarak çok uzun mesafeleri az bir zamanda alma, insanlara

<sup>32</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: Pala, *a.g.e.*, s.334-335

olduğu kadar cinlere de hükmetme gibi mucizeleriyle mümtaz ve kendine has özellikleri olan bir peygamberdir.<sup>33</sup>

Divan edebiyatında Hz. Süleyman, taht, yüzük, karınca, Hüdhüd ve Belkıs ile birlikte çokça anılır. Sevgilinin dudakları mühüre benzetildiği zaman Hz. Süleyman'dan bahsedilir. Şair sevgilisine Süleymanlık yakıştırdığı zaman ise onun ihtişamını kastetmektedir. Karınca aczin; Süleyman ise iktidar ve gücün timsâli olarak tezat içinde verilir. Şair övdüğü kişiye Süleyman dediği zaman kendisini karınca kadar aciz görür.<sup>34</sup>

Sırrî Hanım Hz. Süleyman'ı zikrettiği bütün şiirlerinde Divan şairlerinin yaygın kullanımına benzer şekilde karınca sembolüne yer vermiştir. Şiirini ithaf ettiği şahsa zamanın Süleymanlığı payesini verirken kendisini hakir bir karınca olarak nitelemiştir.

*Eyâ memdûh-ı vâlâ-kadr u a'lâ midhat-i pâkin*

**Süleymân-i zamâne\*** mûr-i ahkardan hedâyâdır (K 4/33)

*Ser-furû bir bâb'e kıldım kim **Süleymân-i duhûr***

*Olmuşem dergâh-i vâlâsında bir nâ-çiz mûr*

*Yandı îmâ-yi tecellisinde vârim misl-i Tûr*

*Benden itmen iltimâs ey dostan-ı 'akl u şu'ûr*

*Vermişem efkâr u 'akl u sabrımı hep yâre ben (THM 10/2)*

Gazeliyât içerisinde geçen aşağıdaki iki beyitte Süleyman'ın (a.s.) bir karınca ile yaşadığı hâdiseye telmihte bulunulmuştur. Neml suresinde bahsi geçen hikâyede Süleyman'ın (a.s.) ordusunun karınca vadisine geldiği zaman bir karıncanın diğer karıncalara or-

<sup>33</sup> Tökel, *a.g.e.*, s.293-294

<sup>34</sup> Pala, *a.g.e.*, s.412

\* Kaynak metinde ibare “zamân-e” olarak yazılmıştır. Yazımın yanlış olduğu kanaatiyle “zamâne” olarak düzeltilmiştir.

dunun kendilerini ezmemesi için yuvalarına dönmeleri konusunda ikazda bulunduğu, bu ikaz karşılığında Hz. Süleyman'ın tebessüm ederek dua ettiği anlatılmaktadır.<sup>35</sup> Bu hâdise ile ilgili Kur'an'da daha fazla ayrıntıya yer verilmezken İsrâiliyât menşeli anlatımlarda daha tafsilatlı bilgiler mevcuttur. Bu anlatılarda Hz. Süleyman'ın atından inerek karıncaların liderini yanına çağırdığı, karıncanın bir çekirge buduyla Süleyman'ın (a.s.) huzuruna çıktığı, getirdiği budu Hz. Süleyman'a hediye ettiği ve ona nasihatlerde bulunduğu ifade edilir.<sup>36</sup> Klasik Türk edebiyatında Hz. Süleyman ve karınca ile ilgili teşbih ve telmihler genelde bu anlatıya istinaden yapılmıştır. Hazreti Süleyman'a hitap ile başladığı ilk gazelde Sırrî Hanım, zamanın Süleyman'ı nasihatte bulunduğu vakit ehl-i zâhirin gözünde onun karınca gibi görüldüğünden, nasihatine kıymet verilmediğinden bahsetmiştir. Bu gazel içerisinde geçen ilk Süleyman bir kişilik olan Hz. Süleyman'ı karşılarken, ikinci Süleyman şairenin kıymet verdiği devlet adamını karşılamaktadır. İkinci gazelde ise şaire aşk yolunun toprağında aciz bir karınca olsa da Hz. Süleyman'a nasihat verdiğini ifade etmiştir.

Gör **Süleymân'ım Süleymân-i zamâne pend ider**

*Ehl-i zâhir çeşmine bir mûr şeklin gösterir (G 12/4)*

*Gerçi bir mûr-i za'îfiz hâk-i râh-i 'aşkda*

**Hazret-i Sultân Süleymâne nesâyih söyleriz (G 15/3)**

### 1.6. Hz. İsa

İsrâiloğullarının son peygamberi olan Hz. İsa mucizevî bir şekilde babasız olarak dünyaya gelmiştir. Dört kutsal kitaptan biri olan İncil kendisine indirilmiştir. Klasik Türk şiirinde Hz.İsa;“İsî, İsa, Mesih, Mesih-i Meryem, Mesih İbn Meryem, İbn Meryem, İsa-yı

---

<sup>35</sup>bkz: Neml 27/18,19

<sup>36</sup> Pekolcay, Necla; Eraydın Selçuk; Tahralı Mustafa; Uzun Mustafa; Subaşı M. Husrev, *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'ilere Giriş*, 1994 İstanbul, Kitabevi yayınları, s.131

Meryem, İsa İbn Meryem, yetim-i duhter-i İmrân, Rûhullah, rûh-ı mücerred”<sup>37</sup> gibi isimlerle anılmıştır. Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere birçok dinî muhtevaya sahip eserde isminden çokça söz edilen Hz. İsa, Hristiyan ilahiyatı ve edebiyatında da vazgeçilmez bir yere sahiptir.

Edebiyatta çok yönlü ele alınan Hz. İsa, annesinin kendisine gebe kalışı, doğumu esnasında ve bebekken gerçekleşen olağanüstü haller, peygamberlik mucizeleri, özellikle elle dokunarak (mesh) hastaları iyileştirmesi ve nefesi ile körlerin gözlerinin açılmasına vesile olması, ölüleri diriltmesi, dünyaya değer vermemesi, bir merkep sırtında gezmesi, kendi söküğünü kendi dikmesi, ölmeyip göğe çekilmesi, dördüncü kat göğe çekilmesi, maddeden arınmış olması ve hiç evlenmemesi v.s. birçok yönüyle eski şiirimize konu olmuştur. İsa (a.s.) daha çok “Mesih” lâkabıyla bilinir. Şiirlerde çok defa bir hayat emaresiyle birlikte anılır. Sevgilinin dudağı can bağışlamakta İsa'ya benzetilir. Bazen sevgiliden gelen sabâ yeli de diriltici özelliğinden dolayı İsa'ya benzetilmiştir.<sup>38</sup>

“Divan edebiyatında Hz. İsa ile ilgili olarak zikredilen mazmunların büyük bir kısmı beşerî planda ele alınmış ve onun çeşitli vasıfları, sevgiliyi, dudağını, nefesini ve sözlerini, şairin övdüğü diğer kişileri daha iyi anlatmak için kullanılmıştır.”<sup>39</sup>

“Divan şiirinde âşık, mâşuk, şair ve tabiat anlatılırken Hz. İsa'nın mucizelerine birer mazmun ve mefhum olarak sıkça başvurulmuştur. Sevgilinin saçı, kokusu, bakışı, dudağı ve sözü can veren İsa (as)'dan adeta birer parçadır. Sevgili, bir taraftan kendine tutkun âşıkların canlarına kasteder, diğer taraftan uğruna can veren bu kurbanlara İsevî nefesiyle hayat bağışlar. Âşık, çile dolu yaşamıyla İsa (as)'yı andırır; şair, şiirini överken Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesine göndermede bulunur; tabiat; havası, suyu, yaprağı, çiçeği, ağacı, bahçesi hâsılı bütün unsurlarıyla İsevî bir

---

<sup>37</sup> Uzun, Mustafa, *İsa, DİA*, 2000, C:XXII, s.473

<sup>38</sup> Pala, *a.g.e.*, s.235-236

<sup>39</sup>Uzun, *a.g.m.*, s.474

ruh taşır.”<sup>40</sup>

*Sırrı Hanım Divanı*’nda Hz. İsa da Hz. Âdem gibi tek bir yerde anılmıştır. Her iki peygamberin ismi de aynı bend içerisinde zikredilmiştir. Hazreti Âdem ile ilgili bölümde de yer verdiğimiz bu şiirin ilk iki dizesinde ifade edilen Âdem’in âlemin bir küçük numunesi şeklinde yaratıldığı ve ona öğretilen isimlerle mahlukata üstün kılındığı hakikatinin ancak Hızır ahlâklı, İsa nefesliler tarafından bilineceği ifade edilmiştir. Devamındaki dizelerde ise başını ve canını Hakk yolunda her kim feda ederse Cenâb-ı Hakk’ın bütün mahlukâtının o kişinin emrine musahhar olacağı söylenmiştir.

*Anıçün Âdem’i halk eyledi Hakk nüsha-i kübrâ  
Deyip şânında “kerremnâ” giyürdi hil’at-ı esmâ  
Bu remzi bildi ancak Hızır-haslet hem dem-i ‘İsâ  
Olar kim baş u cânın râh-i Hakk’da kıldılar ifnâ*

*Hudâ’nın anlara bi’l-cümle mahlûki musahhardır.* (THM 13/4)

### **1.7. Hz. Muhammed (s.a.v.)**

Nübüvvet zincirinin son halkası olan Hz. Muhammed, M.571 yılında Hicaz’da dünyaya gelmiştir. Kırk yaşında peygamberlikle görevlendirilmiş ve yirmi üç yıllık tebliğ sürecinde nübüvvet vazifesini sürdürmüştür. M.632 senesinde vefat eden Hz. Peygamber geride İslam gibi her yönüyle kâmil bir din ile köklü medeniyetlerin temelini inşa edecek, dünya üzerinde insanca yaşamayı sağlayacak bir hayat felsefesi bırakmıştır.

Hayatının hemen her ayrıntısına vâkif olunan Hz. Peygamber, İslâm edebiyatında oldukça önemli bir yere sahiptir. Na’atlar başta olmak üzere esmâ-i Nebi, sîre, mevlid, mucizât-ı Nebi, mi’râcnâme, gazavât-ı Nebi, hilye, hicretü'n-Nebi, şefaât-nâme,

<sup>40</sup> Kiraz, Seydi, *Türk İslam Edebiyatında Bir Peygamber Portresi: Hz. İsa*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 18 (Sayı: 60) 261-280, s.264

ahlâku'n-Nebi, kırk hadis<sup>41</sup> konulu eserler doğrudan Hz. Peygamber ile alakalıdır. Onun doğumu, çocukluğu, gençliği, peygamberlik süreci, savaşları, mucizeleri gibi daha sayılabilecek onlarca ayrıntı şairler tarafından işlenmiştir.

Sırrî Hanım da diğer divan şairlerinin usulü üzere tevhîd ile başladığı *Divanını* na'atla devam ettirmiş, *Divanın* ikinci kasidesi olan şiirinde baştan sona Hz. Peygamber'i (a.s.) konu edinmiştir. Bu mısralarda Sırrî Hanım Hazreti Peygamber'e olan sevgisini ve özlemini ifade etmiş, son beyitte de susamış gönlüne lütuf yağmurlarından indirmesi dileğiyle şefaata arzusunu dile getirmiştir.

*Olan dil-teşne-i feyz-i kemâlin yâ **Resûla'llâh**  
Ne lâıyk kim çeke hicr-i visâlin yâ **Resûla'llâh***

*Olupdur cây-gîr bir gûne kim mihrin diler hâbda  
Nümâyân şeş-cihâtden cemâlin yâ **Resûla'llâh***

*Hayâlin neş'esiyle mest olan 'âşıkların görmez  
Mahabbet mihr u mâhında zevâlin yâ **Resûla'llâh***

*Bakarsam gözde cevânım edersem dilde seyrânım  
Muva'iz câne dâ'im irtihâlin yâ **Resûla'llâh***

*Şefî 'ül-müznibiyâ dem-be-dem bârân-i lütfundan  
Diler bu Sırrî-i teşne zülâlin yâ **Resûla'llâh** (K 2)*

Hazreti Peygamber'in isminin anıldığı diğer bir yer ise tahmisât içerisinde yer alır. “Bütün âlemin kendisiyle şeref bulduğu, sevgililer sevgilisi padişahımdır. Gönül semasında aşk u şevkim, gü-

<sup>41</sup> Yeniterzi, Emine, *Türk Edebiyatında Na'at*, TDV (Kutlu Doğum Haftası II), 1990, (113-115), s. 113

neş ile ayımdır. Benim sadık, samimi mesleğim; her vakit şahidimdir. Ne kadar yüzüm kara olsa da sığınağım yine bir sultan dergahıdır. Onun aşkının her daim gönlümle beraber olması devletlerin en büyüğüdür.” anlamını ihtiva eden bu şiirde de Hazreti Peygamber ile ilgili hissiyât dile getirilmiş, çeşitli tasvirlerle övgüler dizilmiştir.

**“Habîb-i kibriyâ ol fahr-i ‘âlem pâdişâhımdır”**

Semâ-yi dilde ‘aşk u şevki hûrşîd ile mâhımdır  
Benim sıdk-i hulûs mesleğim ‘âdî güvâhımdır  
Eğerci rû siyâhım öyle bir sultân penâhımdır

*Ne devletdir ki dâ'im ‘aşkı gönlümle berâberdir. (THM 13/2)*

## **2. Sahabeler**

### **2.1. Çehâr-ı Yâr-i Güzîn**

Hiz. Peygamber sonrasında Medine İslam Devleti'nin yöneticisi olarak görev almış dört büyük sahabiyi ifade eder. Bunlar hilâfet sırasına göre; Hiz. Ebû Bekr, Hiz. Ömer, Hiz. Osman ve Hiz. Ali'dir. Hiz. Peygamber'in hem en yakın arkadaşı hem de kayınpederi olan Hiz. Ebû Bekr ilk halifedir. İki yıl hilâfette kalan Hiz. Ebû Bekr M.634 yılında vefat etmiştir. Hiz. Ebû Bekr'in ardından hilâfete gelen Hiz. Ömer de tıpkı selefi gibi Hiz. Peygamber'in kayınpederidir. Feraseti ve cesareti ile ön plana çıkan Hiz. Ömer on sene kadar İslâm Devleti'ne liderlik yapmış ve birçok fetih gerçekleştirmiştir. Basra valisi Muğire b. Şu'be'nin Hristiyan kölesi Ebu Lü'lü tarafından hançerlenen Hiz. Ömer, aldığı yara sonrasında M. 644 senesinde şehit olmuştur.<sup>42</sup>

Hiz. Ömer sonrası hilâfete gelen Hiz. Osman da diğer iki halife gibi Hiz. Peygamber ile akrabalık kurmuş, iki kızıyla evlenmiştir, bu evlilikler dolayısıyla *Zinnûreyn* olarak vasıflandırılmıştır. On iki sene hilâfet makamında kalan Hiz. Osman'ın ilk altı yıllık hilâfet dönemi

---

<sup>42</sup> Pala, *a.g.e.*, s.131-367

fetihlerin yoğun, refah seviyesinin yüksek olduğu bir dönem olmakla birlikte, ikinci altı yıllık dönemi iç karışıklıkların baş gösterdiği, idarenin oldukça zorlaştığı bir dönem olarak kaydedilir. Nitekim yaşanan toplumsal huzursuzluğun neticesinde Hz. Osman da selefi Hz. Ömer gibi şehit edilmiştir.

Dördüncü halife olarak göreve gelen Hz. Ali ise hem Hz. Peygamber'in amcazâdesi hem de damadıdır. İlmî birikimi açısından sahabenin önde gelenlerindedir. Asr-ı saadetin en çalkantılı döneminde İslâm ümmetine liderlik yapan Hz. Ali, döneminin bütün sıkıntılı şartlarına rağmen ümmeti birlikte tutma, İslâm bayraktarlığını sürdürme konusunda olanca kuvvetini harcamıştır. Ancak o da kendisinden önceki diğer iki halife gibi şehit edilmiştir. M.661 senesinde vefat eden Hz. Ali'nin hilâfeti beş yıl sürmüştür.<sup>43</sup>

İslâmî Türk edebiyatında önemli bir yeri olan hulefâ-i râşidîn ile ilgili övgüler genellikle mesnevî nazım şekliyle yazılan eserler içerisinde verilmiş, bazen de müstakil bir mesnevî olarak kaleme alınmıştır. Dört halifeyi övgü maksatlı yazılan beyitler mesnevîlerin na't, münâcât ve medhiye gibi bölümlerinin içerisinde kısmen; hilye ve menâkıbnâme türleri içerisinde ise geniş manada yer tutmaktadır. Mesneviler içerisinde yer alan, medh-i çehâr-ı güzîn ya da na't-ı çehâr-yâr-ı güzîn adıyla yazılan dört halife övgüleri na't, mucizât ya da mîrâc bahislerinin akabinde zikredilmektedir.<sup>44</sup> Bu eserlerde genel olarak dört halifenin faziletleri, üstün ahlâkları ve İslam'a olan hizmetleri konu edilmiştir.

Sırrî Hanım, eserinde dört halifenin hepsine sadece bir şiirinde yer vermiştir. Hz. Ebu Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın ismi gazeliyât içerisinde bulunan tek beyit dışında başka bir yerde geçmemektedir. Bu beyitte halifelerin isimleri hilâfet sırasına göre zikredilmiş ve hepsi tek nur olarak nitelendirilmiştir.

---

<sup>43</sup> a.g.e., s.19

<sup>44</sup> Kurt, Aynur, *Türk Edebiyatında Çehâr-Yâr-ı Güzîn: Abdî'nin Fezâil-i Hulefâ-i Râşidîn ve Haşâil-i Çehâr-Yâr-i Güzîn Adlı Mesnevisi Üzerine Bir İnceleme*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Sayı: 3) 107-126, s. 109,110



**Ebûbeker u 'Ömer 'Osman 'Alî bir nûr-i vâhiddir**

*Çerâğ-i mescid u mihrâba îrdim minberi oldum (G 22/4)*

Hulefâ-i Raşidîn'in üç ismi eserin başka bir yerinde zikredilmezken Hz. Ali'nin ismi dört yerde daha geçer. Müstakil olarak bahsettiği yerlerde Sırrî Hanım Hz. Ali'den *Hayder*, *Şâh-ı Hayber*, *İbn-i 'amm-i Mustafâ* olarak söz eder. İsminin zikredildiği dizelerde Hazreti Ali kahramanlığının yanı sıra Sırrî Hanım'ın müntesibi olduğu Kâdirî tarikatı silsilesinin dayandırıldığı ilk isim olması sebebiyle önder, pîr olma vasfıyla ön plana çıkarılmıştır.

*Hakkâ ki ol **Hayder-tuvân** nâdide yektâ kahramân\**

*Şimşiri verdi öyle şan, Kerrubiyân eyler kasem (K 5/18)*

*Pîşvâmızdır **'Alî ol ibn-i 'amm-i Mustafâ***

*Mahzen-i kân-ı hakikat gevher-i sırr-i Hudâ\**

*Bâz-i eşheb pîrimiz sultân-i kutb-i evliyâ*

*Ta'n edip bî-gâne sanma bizleri sen zâhidâ*

*Bir gedâyız sûretâ ammâ cihân sultânuyız*

*Sâlikân-ı Şeyh 'Abdü'l-kâdir-i Geylânîyiz (MSD 1/3)*

*"Karadır gerçi bahtım tâliim bātında yaverdir"*

*Bi-hamdî'llâh ğurûb eyyâmı doğmuş şems-i hâverdir*

*Ezelden tynetim esrâr-ı 'aşk ile muhammerdir*

\* Kaynak eserde bu ifade Fars edebiyatının önemli figürlerinden biri olan Kahraman'ı çağrıştıracak şekilde büyük harfle yazılmıştır. Ancak Hz. Ali'nin methedildiği ilgili dizede Kahraman ile alakalı telmih bulunmaması sebebiyle büyük harfle yazılan ifade, Hz. Ali'nin vasfı olduğu kanaatiyle küçük harfle yazılmıştır.

\* Kaynak eserde bu ifade çalışmamıza konu olan Divan'ın yazarı Sırrî Rahile Hanım'ın mahlas olarak kullandığı "Sırrî" ifadesini çağrıştıracak şekilde büyük harfle yazılmıştır. Ancak şiir bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde ifade edilmek istenen anlamın "Hüdâ'nın sırrının mücevheri" olduğu kanaatiyle "sırr" ibaresi küçük harfle düzeltilmiştir.

*Sunan peymâne-i 'aşkı bana sâkî-i kevserdir*

“Emîrim rehberim pîrim efendim **şâh-ı Hayberdir.**” (THM 13/1)

*Tehî vîrâne sanma bu Nigâhî kalb-i mahzûni  
Görünce Kays anı deşt-i belâda oldu Mecnûni  
Olurmuş bî-nişânlık ehl-i 'aşkın resm u kânuni  
Belâ küncinde hor görme bu Sırrî gönlü pür-hûni*

*Dilim gencine-i Hakk'dır zebânım **seyf-i Haydar'dır.*** (THM 13/7)

*Soyundum harf libâsın nokta-i esrâra erdim ben  
O nokta içre mahv itdim vücûdum **Haydarî** oldum* (G 22/3)

## **2.2. Hassân bin Sâbit**

Hız. Peygamber'in mâdihi ve İslâm'ın kavli müdâfiidir. Hız. Muhammed'i, ashâbını ve İslâmiyet'i İslâm karşıtı yergilere (hicivlere) karşı şiirleriyle savunan şair olarak bilinir. Şâ'ir'n-Nebî, Ebû'l-Hüsâm ve Ebû'l-Mudarrib lakaplarıyla anılır. M.562-63 yıllarında Yesrib'de dünyaya gelen Hassân, Yesrib'in önemli Arap kabilelerinden olan Neccâroğullarındandır. Anne tarafından Hız. Peygamber ile akrabadırlar.<sup>45</sup>

Hız. Peygamber Hassân için mescide bir minber yaptırmış, ona “Ruhu'l-kuds (Cebail) sana yardım etsin” diye duada bulunmuştur. Divan şairleri methiyelerde veya na'atlarda Peygamber'e övgü yazarken kendilerini sahabe-şair Hassân b. Sâbit yerine koyar veya başka vesileler ile ondan söz ederler.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Zavotçu, *a.g.e.*, s.331

<sup>46</sup> Pala, *a.g.e.*, s.195

Sırrî Hanım, Klasik Türk şiirindeki yaygın kullanıma uygun olarak Hassân b. Sâbit'i hitabetteki mahareti dolayısıyla zikretmiştir. Şaire ilk beyitte memdûhun ayağının toprağının tozu vesilesiyle dilsizlerin bile Hassân gibi bir hatip olacağını ifade etmiştir.

*Bi-hamdi'llâh ğubâr-ı hâk-i pâyin vasfı el verdi*

*Dedim **Hessân** olur vasfında ebkem bu ne hûlyadır (K 4/34)*

Diyarbakır valisi Mahmut Paşa'ya yazılan kaside içerisindeki beyitte ise memdûha *benzersiz beyan sahibi kalem* diye hitap edilmiştir. Onun hitabetteki mahareti karşısında dilin aciz, Hassân'ın bile dilsiz ve sağır olacağı ifade edilmiştir.

*Ey hâme-i mu'ciz-beyân tûl-i kelâm itme hemân*

*Vasfında 'âcizdir zebân **Hassân** olur büküm ü asamm (K 5/34)*

### 3. Mutasavvıflar

#### 3.1. Veysel Karanî

Tabiîn neslinden Yemenli bir zâhid olan, Anadolu halk kültüründe Veysel Karanî diye anılan Üveys el-Karanî, Yemen'deki Murâd kabilesinin Karan aşiretine mensuptur. Hz. Peygamber döneminde yaşamış ve onun peygamberliğini kabul etmiştir. Ancak Hz. Peygamber ile görüşmemiştir. Veysel Karanî'nin Yemen'de iken nasıl Müslüman olduğu, Kûfe'deki hayatı, vefatı ve şahsiyetine dair hadis kitaplarında ve erken dönem kaynaklarında yeterli bilgi yoktur. Daha sonraki dönem eserlerinde, özellikle Ferîdüddin Attâr'ın H.7.(M.13.) yüzyılın başlarında kaleme aldığı *Tezkiretü'l-evliyâ*'sında ve hakkında yazılan müstakil menâkıbnâmelerde geniş bilgi bulunmaktadır. Doğruluğu tartışmalı olmakla birlikte bu bilgiler, Veysel Karanî'nin hayatına dair eksiklikleri tamamlayıp halk tarafından nasıl algılandığını ortaya koymasından önemlidir. Bu rivayetlere göre Veysel Karanî Yemen'de deve çobanlığı yaparak, hurma çekirdekleri toplayıp satarak geçimini sağlayan bir zâhiddir. Muhtemelen İslâm'ı anlatmak üzere Yemen'e giden Müslümanlar vasıta-

sıyla İslâmiyet'i kabul etmiştir. Medine'ye gidip Hz. Peygamber'i ziyaret etme arzusuna rağmen yaşlı annesini bırakamamış fakat daha sonra annesinden kısa süreliğine izin alıp Medine'ye gelmiş; ancak Resûl-i Ekrem'i o gün evde bulamadığından görüşememiş ve aynı gün Yemen'e dönmek zorunda kalmıştır. Uhud Gazvesi'nde Resûlullah'ın bir dişinin kırıldığını haber alınca onun da bir dişini veya bütün dişlerini kırıldığı rivayet edilir.<sup>47</sup>

Annesinin vefatının ardından Yemen'den ayrılan Veysel Karanî, Hz. Ömer'le görüşüp oradan Kûfe'ye geçmiştir. Bazı kaynaklara göre Hz. Peygamber, vefatından kısa bir süre önce hırkasını çıkarıp Hz. Ömer'e ve Hz. Ali'ye vermiş, onu Üveys el-Karanî'ye vermesini söylemiş, onlar da Üveys'in Kûfe'ye yerleşmesinden sonra hırkayı ona götürmüşlerdir. Kûfe'de münzevî bir hayat yaşayan Veysel Karanî'nin H.37 (M.657) yılında vukû bulan Sıffin Savaşı'na Hz. Ali'nin saflarında katıldığı ve bu savaşta şehit olduğu kabul edilir. Bundan dolayı İmâmiyye Şîası'nda özel bir yere sahiptir. Öte yandan bazı kaynaklarda Azerbaycan'a yapılan bir sefer esnasında veya Deylem Savaşı'nda öldüğü belirtilir.<sup>48</sup>

Veysel Karanî, *Sırrî Hanım Divanı*'nda tahmisât içerisinde tek bir yerde zikredilmiştir. Şair Zeynep Hanım'ın gazeline yaptığı tahmis içerisinde yer alan ifadede sevgilinin zülûflerini bir urgan gibi aşığın boynuna sarıldığı ve onu Üveys gibi zâhid elbiseleri içinde perişan bıraktığı ifade edilmiştir. Veysel Karanî, isminin zikredildiği mısradan yaşadığı zühd hayatına atıfla anılmıştır.

*Zülfün sarıldı boynuma cânâ resen gibi*

*Peşmîne içre kaldım **Üveysü'l -Karen** gibi*

*Sırrî ta'alluk itme cihâne zağen gibi*

*Zeyneb ko meyl-i ziyâneti dünyâyeye zen gibi*

*Merdâne vâri sâde-dil ol terk-i zîver it (THM 3/5)*

<sup>47</sup> Tosun, *Necdet, Veysel Karanî*, DİA, 2013, C:XXXIII, s.74

<sup>48</sup> *a.g.m.*, s. 74

### 3.2. Abdülkâdir Geylânî

Abdülkâdir Geylânî, tasavvufî oluşumlar içinde en çok müntesibi bulunan tarikatlardan biri olarak bilinen Kâdiriliğin kurucusudur. Hazar denizinin güney batısında yer alan Nefy köyündendir. Soyunun Hazreti Ali'ye dayandığı rivayet edilen Abdülkâdir Geylânî, tahsilini devrin ilim ve irfan merkezi olan Bağdat'ta tamamlamıştır. Hadis, fıkıh ve edebiyat gibi ilimlerin ardından Ebu'l-Hayr Muhammed b. ed-Debbâs (ö.552/1131) vasıtasıyla tasavvuf yoluna girmiş ve ardından onun damadı olmuştur. Bir süre tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat gibi ilimler okutmuş, sonrasında ise medresedeki tedris görevini bırakarak inzivaya çekilmiştir. Bağdat ve Kerh harabelerinde yirmi beş yıl riyâzat ve inziva hayatının ardından Ebû Saîd Mubarek el-Muharrimî tarafından kendisine şeyhlik hırkası giydirilmiştir.<sup>49</sup>

Gerek hayatta olduğu dönemde gerekse vefatının ardından fikirleriyle yüzlerce insanı etkileyen Abdülkâdir Geylânî, H.562 (M.1166) yılında vefat etmiştir. Kurduğu tarikat Endonezya'dan Kuzey Afrika'ya, Sibiryaya'ya kadar uzanmıştır.<sup>50</sup>

Bir Kâdirî tarikatı müntesibi olan Sırrî Hanım, tarikatının manevî lideri olan Abdülkâdir Geylânî hakkında da bir müseddes kaleme almış, müseddesin her bölümünde son mısradaki tekrar ettiği ifade ile Abdülkâdir Geylânî'nin açtığı yolun yolcusu olduğunu ifade etmiştir.

*Bahr-i 'aşkın biz de bir gencine-i pinhanıyız*

*Gülşen-i pâk-i cemâlin bülbül-i nâlânıyız*

*Gâh mest ü gâh hüşyâr ol mehin hayrânıyız*

*Sıdk ile ol pâdişâhın bende-i fermânıyız*

*Bir gedâyız sûretâ ammâ cihân sultanıyız*

*Sâlikân-i Şeyh 'Abdü'l-kâdir-i Geylânîyiz* (MSD 1/1)

<sup>49</sup> Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2012, Ensar Neşriyat, s.240-241

<sup>50</sup> *a.g.e.*, s.241

### 3.3. İbn Abbâd er-Rundî

Gaysü'l-mevâhib adlı eseriyle tanınan Şazeli şeyhidir. H.733'te (M.1333) Endülüs'ün güneyinde Merinî Emirliği'nin denetiminde bulunan Runde (Randa) şehrinde dünyaya gelmiş, atalarından biri olan Abbâd'ın adına nisbetle İbn Abbâd diye anılmıştır. Öğrenimine bölgenin meşhur âlim, hatip ve vâizlerinden olan babası ile fakih, kadı ve lugat âlimi olan dayısının yanında başlayan İbn Abbâd, Merinîler'in Portekiz ve Kastilya kuvvetleri karşısında uğradığı yenilgiden sonra (M.1340) Müslümanların bölgede zor duruma düşmesi üzerine H.748'de (M.1347) Afrika'ya geçerek Fez'e gitmiş ve burada Mâliki fakihi Şerif et-Tilimsânî'nin öğrencisi olmuştur. Halfâviyyîn adlı Mâliki medresesinde Ebu Abdullah el-Âbîlî'den Eş'arî kelamı ve Ebu Abdullah el-Makkari'den hadis tahsil etti. Sûfi ve fıkıh âlimi Ebu Muhammed Abdünnûr el-İmrani'den İmam Malik'in *el-Muvatta'* adlı eserini okumuştur.<sup>51</sup>

Fas Sultanı Ebu İnan el-Merîni'nin ölümünden kısa bir süre sonra 1358'de Selâ'ya giderek Şazeli meşâyihinden Ebü'l-Abbas İbn Aşir ile tanışmış, bir süre Kuşeyri'nin *er-Risâle'si*, *Kütü'l-kulûb*, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* gibi tasavvuf klasiklerini okuyup inceledikten sonra İbn Aşir'e intisap etmeye karar vermiştir. Sıkı bir riyazet dönemi geçiren İbn Abbâd, mürşidi vefat edince Tanca'ya giderek Ebu Mervan Abdülmelik adlı bir sûfiden istifade etmeye başladı. Meşhur eseri *Gaysü'l-mevâhib'i* H.772-774 (M.1370- 1372) yılları arasında burada kaleme almıştır. Daha sonra Selâ'ya giderek H.776 (M.1375) yılına kadar burada ikamet etmiş, aynı yıl Fas sultanının tevcih ettiği, Kuzey Afrika'nın en eski ve en meşhur dinî müessesesi olan Karaviyyîn Camii'nin imam-hatiplik görevini kabul ederek Fas'a dönmüş ve bu görevi ölümüne kadar sürdürmüştür.<sup>52</sup>

Bazı kaynaklarda İbn Abbâd'ın hiç evlenmediği kaydedilir. Kabri Fas'ın meşhur ziyaret yerlerindedir. İbn Abbâd, *el-Hikemü'l-*

<sup>51</sup> Kara, Mustafa, *İbn Abbâd er-Rundî*, DİA, 1999, C:XIX, s. 266

<sup>52</sup>Kara, *a.g.m.*, s.267

'Âtâ'iyye adlı eseriyle Şazeliyye tarikatının geniş bir coğrafyada tanınmasını sağlayan İbn Atâullah el-İskenderî' den sonra tarikatın ikinci önemli temsilcisidir. İbn Atâullah daha çok Mısır bölgesini tesiri altına alırken İbn Abbâd Kuzeybatı Afrika ve Endülüs'ü etkilemiştir.<sup>53</sup>

İbn Abbâd'ın ismi *Sırrî Hanım Divanı*'nda tahmisât içerisinde tek bir yerde kullanılmıştır. Sırrî Hanım, sevgilinin güzelliğinin çelidirciliğinden bahsederken koyu zühd sahibi olan İbn Abbâd'ın dahi sevgilinin güzelliğine kayıtsız kalamayacağından, onun çene çukuruna düşüp, tuzağına yakalanacağından bahseder.

*Sakin ta'n etme zâhid ehl-i 'aşka son nedâmetdir  
Getir sâkî ayağı bezme kim hengâm-i fırsattır  
Kul olmak âsitân-i devletinde câna minnetdir  
'Aceb bir serv-kâmet mihr-tal'at pâk-tynetdir*

*Düşer çâh-i zenahdâne görürse İbn-i 'Abbâde* (THM 14/2)

### 3.4. Seyyid Ahmed Çelebi

Meşhur Rûmiye Şeyhi Azîz Mahmud Urmevî'nin oğlu olan İsmail Çelebi'nin oğludur. Diyarbekir'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi belli değildir. Ailesinden iyi bir dinî, edebî ve mûsikî eğitimi aldıktan sonra babası İsmail Çelebi'nin ardından tekkelerinde posta kendisi oturmuş ve tarikatın varlığını kendisi sürdürmüştür. Mûsikî alanında birçok besteye imza atan Seyyid Ahmed Çelebi'nin bestelediklerinden günümüze kadar gelen ve çeşitli mûsikî mecmualarında yayınlananları mevcuttur. Sırrî Hanım bu zâtın mürîdesi olduğunu belirtmektedir.<sup>54</sup>

Sırrî Hanım eserinde şeyhi Ahmed Çelebi'den ismen bahsetmese de şeyhinin vefatı üzerine adına yazdığı mersiyesinde ona *Kutb-i 'âlem* vasfıyla yer vermiştir. Mersiye'nin Seyyid Ahmet Çelebi

<sup>53</sup> a.g.m., s.267

<sup>54</sup> Korkusuz, Şefik, *Diyârbekirli Şâir Sırrî Hanım'ın Dîvânı*, İstanbul 2005, s.26

adına yazıldığı, başlangıcındaki: “*Kutbü'l-ârifîn ğavsü'l-vâsilîn mürşidü'l-kâmilîn zübdetü's-sâlikîn 'azîzim 'Azîz-zâde Seyyid Ahmed Çelebi Hazretleri'nin vefâtına söylenmiş mersiye*dir.” ibaresinden anlaşılmaktadır. Şahsın ismi şiir içinde bizzat zikredilmemiştir. Sırrı Hanım mersiye'nin tamamında şeyhini kaybetmekten duyduğu üzüntüyü oldukça belîğ ifadelerle okuyucusuna yansıtmıştır.

*Ey dirîğâ neyleyem kim derd elinden el-amân*

**Kutb-i 'âlem fânîyi terk etdi oldi bî-nişân** (K 3/1)<sup>55</sup>

### **3.5. Abdurrahman Hâlis Kerkükî**

Abdurrahman Hâlis Kerkükî, Kâdirîyye tarîkatı Hâlisiyye şubesinin kurucusudur. Asıl adı Abdurrahman, lakabı Talebânî, mahlası ise Hâlis'tir. 1212/1797 yılında Kerkük'te dünyaya gelmiştir. Hâlis Talebânî'nin dedesi Molla Mahmud, esasen 'Zengene' aşireti reislerinden Yusuf Ağa'nın oğludur. 1130/1718 yılında 'Karadağ' kasabasında doğmuş, bir müddet Zengene bölgesinde 'Tekke' köyünde yaşamıştır. Sonrasında Kerkük'e bağlı 'Talebân' köyünde bulunmuş bu yüzden Talebânî lakabıyla şöhret bulmuştur. Bu adı kendinden sonra gelen nesli, soyadı olarak kullanmıştır.<sup>56</sup>

Şeyh Abdurrahman Hâlis ilk tahsilini Kerkük'de yaptıktan sonra Süleymaniye'li meşhur Şeyh Kâk Ahmed ile birlikte medrese tahsiline başlamıştır. Daha sonra Bağdat'a giderek orada tanınmış âlim Şeyh Ruzbihânî yanında tahsilini bitirerek ilmî icazet almış ve Kerkük'e dönerek babasının hizmetinde ibadetle meşgul olmuştur.<sup>57</sup>

“Hanefî mezhebine sâlik olan Şeyh Hâlis, Kâdirî tarikatına mensup oluşu ve Hâlisiyye şubesinin kurucusu oluşu ile tanınmıştır. Şeyh Hâlis 1275/1858 yılında 63 yaşında iken vefat etmiş, vasi-

<sup>55</sup> Mersiye'nin tamamı için bkz: (K 3)

<sup>56</sup> Çelik, İsa, *Kâdirîyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesinin Kurucusu Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkükî*, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, (Sayı: 38) 159-184, s. 160

<sup>57</sup> *a.g.m.*, s.161



yeti üzerine Tekke'de aile mezarlığına defnedilmiştir.<sup>58</sup>

Sırrî Hanım, gazeline yaptığı tahmis içerisinde Abdurrahman Hâlis Kerkükî'nin ismini tevriyeli bir kullanımla zikretmiştir. Sırrî Hanım'a yaptığı nazireye karşılık Kerkükî'nin gazeline tahmis yapan Sırrî Hanım, Abdurrahman Hâlis Kerkükî'nin ilk iki mısradaki ifade ettiği "Kalemin haddi midir ki o yârin güzel dudağını vafsetsin. İşit-tim ki Sırrî lütuf ile onu yâd edermiş", ibaresine "Bıraktım büyüklü küçüklü dedikodu ehlinin söyledikleri sözleri. Medreseler içinde aşk sevdasında hâlis kimse (ya da Hâlis) görmedim. O yüzden ilmimi meyhaneden tahsil ettim", ifadeleriyle cevap verir. Klasik Türk edebiyatının meşhur zâhid-rind atışmasının en belirgin örneklerinden olan bu şiirde Abdurrahman Hâlis Kerkükî, Sırrî Hanım'ı şairliği üzerinden eleştirmiş; kalemiyle, şiiriyle sevgiliyi vasfetmekten aciz kalacağını biraz da iğneleyici ve alaycı ifadelerle dile getirmiştir. Sırrî Hanım da onu kuru malumat sahibi, aşktan bihaber zâhid olarak değerlendirmiş; hâlis aşka medreselerden değil meyhanelerden ulaşılacağını, nitekim kendisinin de aşk ilmini oradan tahsil ettiğini ifade etmiştir. Dördüncü mısradaki geçen **Hâlis** ibaresi özelde Abdurrahman Hâlis Kerkükî'yi genelde yaptığı işte samimi olan kimseyi karşılamaktadır. Şair şiir içinde her iki anlamı da kastetmiştir.

*Ne haddi vasf ide hâme o yârn la'l-i zîbâsın*

*İşitdim yâd idermiş lutf ile Sırrî-i şeydâsın*

*Bırakdım kıl u kâl erbâbın suğra u kübrâsın*

*Medâris içre **Hâlis** görmedim ben 'aşk sevdâsın*

*Anıncün 'ilmimi mey-hânedan rehn-i şerâb etdim (THM 6/7)*

### 3.6. Hallâc-ı Mansur

Adı Ebû'l-Mugîsü'l-Hüseyn b.Mansûru'l-Beyzâvî olan Mansur (857-922), edebiyatta çokça anılan ünlü bir sûfidir. İran'ın Tûr kasabasında doğmuştur. Basra'ya yerleşmiş ve orada evlenmiştir. Ta-

<sup>58</sup> a.g.m., s. 165

savvuf yoluna genç yaşta giren Mansur, zühd ve itikâf ile kısa sürede ilerleme kaydetmiştir. Hind ve Türk memleketlerini gezerek İslam'ı yaymaya çalışır. Hakkında birçok menkıbe bulunan Mansur, aslında hallâc (atımcı, pamuk atan) değildir. Kendisine “hallâc” lakabı bir dostunun dükkânında gösterdiği keramet sonrasında verilmiştir. Rivayete göre hallâc olan dostunun Mansur'un kendisinden ricada bulunduğu işi yapmak için dükkândan çıkmasının ardından Mansur, dostunun işinin yarım kalmaması için hâlihazırda ki işi parmağının işaretleriyle yapmıştır. Bu hadise sonrasında kendisine “hallâc” lakabı verilmiştir.<sup>59</sup>

Hallâc 24 Zilkade 309 (26 Mart 922) tarihinde Bağdat'ın Bâbüttâk semtinde önce kırbaçlanır, burnu, kolları ve ayakları kesildikten sonra idam edilir. Başu kesilerek Dicle üzerindeki köprüye dikilen Mansur'un gövdesi yakılarak külleri nehrin sularına savrulmuştur. Onun dinî olmaktan çok siyasî bir karar olan idam fetvası siyasî baskılar ve oyunlar sonucunda çıkarılmıştır. Büyük bir üne kavuşması, çevresinde çok sayıda mürid toplaması, sarayda, yüksek rütbeli devlet adamları ve kumandanlar arasında bile taraftar bulması, zenci kölelerin isyanına sıcak bakması, Mehdî olduğu ve Abbâsiler'e karşı Karmatiler ile gizlice işbirliği yaptığı yolunda söylentiler çıkması devlet adamlarını endişelendirir ve idamı onaylanır. Tasavvuf tarihi bakımından birinci derecede önemli olan Hallâc'ın sözleri ve menkıbeleri çağlar boyunca Müslümanlar arasında yankılanmış ve İslam toplumu üzerinde derin izler bırakmıştır.<sup>60</sup>

Sırrî Hanım, *Divanı'nda* Hallâc-ı Mansur'u dört yerde anmıştır. Mansur'u ilk andığı yer sekiz yaşında kaybettiği oğluna yazdığı müseddestir. Burada kendisini hakikat yolunda, dârından ayrılmış Mansur olarak vasıflandırmıştır.

*Bu bağın serv-kadd bir lâle-ruhsârından ayrıldım*

*Dıraht-ı ömrümün şîrîn suhen-bârından ayrıldım*

---

<sup>59</sup> Pala, *a.g.e.*, s. 185

<sup>60</sup> Zavotçu, *a.g.e.*, s. 470-471

*Melâmet itmeyin Allâh için yârimden ayrıldım  
Hakikat râhının **Mansûr'iyem** dârımdan ayrıldım  
Benim gönlüm kızıl gül-goncesi veş dopdolu kandır  
Açılmak ihtiyar etmez eğer yüz bin bahar olsa (MSD 3 1/3)*

“Sadakat kılıcını tevhit suyu ile daima keskinleyip, ‘Men arefe’den haber verse de onu kendinde gizleyip, ruhlarında her daim Hudâ’nın eserlerini izleyip, ah edip Mansur gibi dâra asılmayı gözleyenlerdenim, zikrim de fikrim de ene’l-Hakk’dır, zâhidlerden korkum da yoktur.” anlamını ihtiva eden muhammesde Sırrî Hanım Mansur’un “ene’l-Hakk” sözü ile kastettiği mananın “Kendini bilen Rab-bini bilir” hadisi ile aynı olduğunu, kastının şirk olmadığını ifade etmiştir. İlk mısradaki “tevhit suyu” ibaresi de buna işaret etmektedir. Son mısradaki ise kendi düşüncesinin ve itikadının da Mansur’unki ile aynı olduğunu, zâhidlerin kınamalarından da korkmadığını açıkça beyan etmiştir. Aynı anlamı ifade eden gazelindeki beyitte de Sırrî Hanım muhammesin son iki dizesiyle neredeyse bire bir ifadeler kullanmıştır.

*Tîğ-i sıdkı âb-ı tevhit ile da’im tizleyup  
“Men aref”den dem urup cân içre ammâ gizleyup  
Ruhlarında da’im âsâr-ı Hudâ’yı izleyup  
Âh edip **Mansûr** âsâ semt-i dâri gözleyup*

*Zikr u fikrimdir ene’l-Hakk bîm-i zühhâd eylemem (MHM 1/3)*

*Âh edip **Mansûr** veş bâlâ-yi dâri gözleyup  
Zikr u fikrimdir\* ene’l-Hakk bîm-i zühhâd eylemem (G 19/3)*

---

\* Kaynak eserde ifade oluşturulmuş gibi “zikr-i fikrimdir” şeklinde yazılmıştır. Ancak şiirde tamlamayı gerektirecek bir anlamın olmadığı kanaatiyle ifade “zikr u fikrimdir” şeklinde düzeltilmiştir.

Gazeliyât içerisinde geçen aşağıdaki beyitte ise hakikate gön-  
lü uyanık olanların Mansur gibi başlarını ve canlarını feda edecekleri  
ifade edilmiştir.

*Tâ ezel Sırrî hakikatden dili âgâh olan*

*Baş u cân terk idüp **Mansûr** şeklin gösterir. (G 12/13)*

#### **4. Hikmet Ehli Kişiler**

##### **4.1. Lokmân**

Halk geleneğinde değişik kişiliklerle karşımıza çıkan tarihî  
bir şahsiyettir. Kur'an-ı Kerim'de adına bir sûre mevcuttur. Eski  
Araplar arasında da ünlü olan Lokmân'ın bir peygamber veya nebî  
olduğu hakkında tefsirlerde rivayetler vardır. Ancak çoğunluk, onun  
"Salih bir kul" olduğunu kabul eder. Genel anlatıya göre Lokmân,  
hikmet ve hekimliğin sembolü ve temsilcisidir. Kur'an'da oğluna  
öğütler veriş, onu tevhid ve ahiret konusunda uyarması, ilâhî emir-  
lere vasıta olması yönleriyle konu edinilmiştir. Lokmân ile ilgili Hris-  
tiyanlar ve Museviler arasında da yaygın inanışlar mevcuttur.<sup>61</sup>

Divan şiirinde hikmetin sembolü olarak kullanılan Lokmân'a,  
tıp sahasındaki üstadlığı sebebiyle de çokça yer verilmiştir. Ancak  
onun bedenî arızalara şifa bulabileceği, aşktan mütevellit belalara  
hiçbir şey yapamayacağı söylenmiştir. Zaman zaman Lokmân İbn-i  
Sina ile aynı beyitlerde zikredilerek, şairler kendilerinin aşk saha-  
sındaki mahâretlerini bunlarla kıyaslamışlar ve kendilerini üstün  
görmüşlerdir.<sup>62</sup>

Lokmân'ın hikmetiyle ön plana çıkmış bir hakîm mi yoksa  
her hastalığa şifa dağıtan bir hekim mi olduğu konusu tartışmalıdır.  
Ancak Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere temel kaynaklar da göz  
önünde bulundurulduğunda tarihî bir şahsiyet olan Lokmân'ın,  
hikmet ehli bir zat olduğu tezi daha isabetli görünmektedir.

Sırrî Hanım, eserinde Lokmân'ın edebiyattaki her iki kulla-  
nımına da yer vermiştir. Lokman'ın hem hekimliğinin hem de

---

<sup>61</sup> Pala, *a.g.e.*, s. 290

<sup>62</sup> Tökel, *a.g.e.*, s.427

hakimliğinin konu edildiği şiirde aşk derdinin hastalığına ilacı ne binlerce filozofun ne de nice Lokman'ın bulamayacağı ifade edilmiştir. Şaire, edebiyatta Lokman'ın hem tip hem kişilik olan yönünü ustalıklarla tek mısradaki işlemiştir. "İlaç" ibaresiyle bir tip olan Lokman Hekim kastedilirken, "feylesof" ibaresiyle tarihte yaşamış, gerçekliği olan, hikmet ehli Lokman Hakîm kastedilmiştir.

*Ümmîdin zevraki bahr-i tevekküldeyse et idmân  
Gözüm fehm et bu remzi râh-i Hakkda böyledir iz'ân  
'Îlâcından hazârân feylesof 'âciz niçe **Lokmân**  
Marîz-i derd-i 'aşka kendi kendinden erer dermân*

*Taleb kılma devâyı kimseden özge devâdan geç (THM 12/6)*

*Nabzıma el urma kim yokdur 'ilâcı ey tabîb  
Hikmet-ârâ öyle bir **Lokmân**'dan ayrıldım meded (G 6/5)*

*'Aşkınla senin sineni eyleyen ihrak  
Süz-i diline zâtını **Lokmân** sanurdım (G 21/2)*

#### **4.2. Hızır**

Hızır, Hz. Musa döneminde yaşadığı, Allah tarafından kendisine ilâhi bilgi ve hikmet öğretildiği, âb-ı hayat içip ölümsüzlüğe kavuştuğuna inanılan kişidir. Peygamber veya velî olduğu ileri sürülen Hızır, mutasavvıflar tarafından gizli ilimleri bilen bir velî olarak kabul edilir. Kur'an'da da bahsi geçen Hızır'ın Hz. Musa ile çıktığı yolcuğun anlatıldığı hikâyeye oldukça meşhurdur.<sup>63</sup>

Hızır'ın İlyas Peygamber'e verilmiş bir lakap olduğunu söyleyenler de vardır. Onun Nuh, Musa ya da İskender zamanlarında yaşadığı söylene de ölümsüzlüğe kavuşmasının İskender zamanında gerçekleştiği görüşü yaygındır. Âb-ı hayatı içtikten sonra ölüm-

---

<sup>63</sup> Zavotçu, a.g.e., s.340

süzlüğe kavuşan Hızır'ın karada, İlyas'ın ise denizde darda kalanlara yardım ettiği inancı genel bir kabuldür.<sup>64</sup>

Hızır'ın, zaman zaman halk arasında okunan Muhammediye türü bazı eserlerde de söz konusu edildiği görülmektedir. 14.yüzyılın ilkyarısında Gelibolu'da Yazıcıoğlu Mehmed, Hızır ve İlyas'ın buluştuğu yer olan deniz manzaralı bir mekânda inşa edilmiş mescitte *Muhameddiye*'sini yazdığı için bu mescide Hızır-İlyas makamı (çilehane) adını vermiştir. İmam Gazali'nin *İhya*'sı dâhil birçok eserde, menkıbe, destan ve romanda Hızır'ın öğrettiği dualar sayesinde (ğark, hark, serk) sel, yangın, hırsızlık vb. afetlerden insanların emin olunacağı inancı işlenmiştir.<sup>65</sup>

*Sırrî Hanım Divanı*'nda Hızır genelde dara düşmüşlerin yardımına koşması vurgusuyla ele alınmıştır.

**Hızr** ola dâ'im yâveri geşt eylese bahr ü beri

*Bâzû-yı kuvvet-perveri şîrânı kılmuş mütthem (K 5/22)*

Tahmisât içerisinde geçen şiirlerin ilkinde Hızır'ın bizzat isminin zikredilmesinin yanı sıra âb-ı hayat ve İskender ile âb-ı hayatı bulmak için çıktığı yolculuk da konu edilmiştir. Sırrî Hanım ilgili dizelerde gönle Hızır'la sohbet arkadaşı olsa da bin yıl İskender ile yolculuk etse de kısmetinin âb-ı hayat olmayacağını ifade etmiştir. Hem Hz. Âdem hem de Hz. İsa ile ilgili bölümlerde zikrettiğimiz ikinci şiirde ise Hızır ifadesi niteleyici bir sıfat olarak kullanılmıştır.

*Ol sâkin-i ferahgede-i râhet ey gönül*

*Çekme cefâ-yı seyr-i reh-i zulmet ey gönül*

**Hızr** olsa var mı fâ'ide hem-sohbet ey gönül

*Âb-ı hayât olmayacak kısmet ey gönül*

*Bin yıl gerekse **Hızr** ile seyr-i Sikender it (THM 3/4)*

<sup>64</sup> a.g.e., s.340

<sup>65</sup> Döğüş, Selahattin, *Anadolu'da Hızır-İlyas Kültü ve Hidrellez Geleneği*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, (Sayı: 74) 77-100, s. 87

Anıçün Âdem'i halk eyledi Hakk nüsha-i kübrâ  
Deyip şânunda "kerremnâ" giyürdi hil'at-ı esmâ  
Bu remzi bildi ancak **Hızr**-haslet hem dem-i 'Îsâ  
Olar kim baş u cânın râh-i Hakk'da kıldılar ifnâ

*Hudâ'nın anlara bi'l-cümle mahlûki musahhardır. (THM 13/4)*

### **Sonuç**

Mazmunlar edebiyatı olarak da adlandırılabilir olan Klasik Türk edebiyatı gerek ele aldığı konular gerekse beslendiği kaynaklar açısından oldukça zengindir. Üç medeniyetin kültür, birikim ve zevkini kendisinde mezceden Klasik Türk şiirinde meramın anlatılması ve hissiyatın muhataba aksettirilmesi konusunda mefhumların somutlaştırılmış en belirgin örnekleri farklı hususiyetleriyle kendilerine edebi eserlerde yer bulmuş kişiliklerdir. Tarihî, mitolojik, dinî, efsanevî, edebî hüviyeti olan bu kişilikler edebiyat geleneği içinde çokça zikredilmiştir.

Edebiyat sahasındaki bu yaygın kullanımın içeriğinde çokça yer verildiği en belirgin örneklerden olan *Sırrî Rahile Hanım Divanı* hacmiyle kıyaslandığında şaşırtıcı oranda zengin bir eserdir. Bir taşra şairi olması sebebiyle edebiyat dünyası tarafından yakinen tanınmayan Sırrî Hanım'ın özellikle dinî ve edebî konulardaki ilmî birikimi eserine oldukça belirgin şekilde yansımıştır. Siyasetten sanata, felsefeden tasavvufa birçok isme yer verdiği eserinde gerek üslubundaki ustalık gerekse bu isimler hakkında yer verdiği telmihâtla hem bilgi birikimini hem de inşa konusundaki kabiliyetini ortaya koymuştur.

*Sırrî Rahile Hanım Divanı*'nda ismi zikredilen kişiliklerin bütününü tek bir makale çalışması içinde değerlendirmek mümkün olmadığı için çalışma yalnızca dinî kişilikler ile sınırlandırılmıştır. Bu çerçevede peygamberler başta olmak üzere sahabe, mutasavvıf ve Kur'an'da ismi geçen hikmetli ehli şahıslar, çalışmaya konu olan

eser çerçevesinde kısaca tanıtılmaya çalışılmış, ilgili yerler *Divan*'dan iktibas edilmiş ve kısa açıklamalara yer verilmiştir.

Çalışmamız edebiyat dünyasında kıymetli yeri olan bir şairin eserinin tanıtılmasına vesile olması, sayıları kısıtlı olan kişilik endeksli çalışmalara katkı sağlaması maksadıyla kaleme alınmıştır. Edebiyat camiasında etraflıca tanıtılması hâlinde Sırrî Hanım'ın kaleme aldığı eserin birçok kıymetli çalışmaya konu olacağı kanaatindeyiz.

### **Kaynakça**

Açıl, Berat, *Sırrî Râhile Hanım ve Divânı* (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005.

Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, C:II, İstanbul 1972

Çelik, İsa, “*Kâdirîyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesinin Kurucusu Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkûki*”, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, (Sayı: 38), 2008, 159-184.

Döğüş, Selahattin, “*Anadolu'da Hızır-İlyas Kültü ve Hidrellez*” *Geleceği*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, (Sayı: 74), 2015, 77-100.

Hacıbegzâde Ahmed Muhtar, *Şair Hanımlarımız*, İstanbul 1311.

İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C:III İstanbul 1988.

Kara, Mustafa, “*İbn Abbâd er-Rundi*”, DİA, C:XIX, 1999, 266-267

Kiraz, Seydi, “*Türk İslam Edebiyatında Bir Peygamber Portresi: Hz. İsa*”, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 18 (Sayı: 60), 2014, 261-280.

Korkusuz, Şefik, *Diyârbekirli Şâir Sırrî Hanım'ın Divânı*, Kent Yayınları, İstanbul 2005.

Kurt, Aynur, “*Türk Edebiyatında Çehâr-Yâr-ı Güzîn: Abdî'nin Fezâil-i Hulefâ-i Râşidîn ve Hâşâil-i Çehâr-Yâr-i Güzîn Adlı Mesnevisi Üzerine Bir İnceleme*”, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Sayı: 3), 2016, 107-126.



- Levend, Agâh Sırrı, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1980.
- Onay, Ahmet Talât, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü (Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı)*, Berikan Yayıncılık, Ankara 2013.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul (2004).
- Pekolcay, Necla; Eraydın Selçuk; Tahralı Mustafa; Uzun Mustafa; Subaşı M. Husrev, *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'ilere Giriş*, Kitabevi yayınları, İstanbul 1994.
- Tosun, Necdet (2013), "Veysel Karanî", DİA, C:XXXIII, 2013, 74-75.
- Tökel, Dursun Ali, *Divân Şirinde Mitolojik Unsurlar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2000.
- Türkdoğan, Gökcan Melike, "Klâsik Türk Edebiyatında Kur'an Kıssalarını Konu Alan Mesnevîler", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C:III (Sayı: 15) (Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı), 64-92.
- Uzun, Mustafa, "İsâ", DİA, C:XXII, 2000, 473-475.
- Yeniterzi, "Emine, *Türk Edebiyatında Na'at*", TDV (Kutlu Doğum Haftası II), 1990, 113-115.
- Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- Zavotçu, Gencay, *Klasik Türk Edebiyatı Sözlüğü*, Kesit Yayınları, İstanbul 2013.



## **Rahman Suresinde Tekrar Eden Ayetlerin Amacı Ve Bağlam İlişkisi**

Deniz DOĞAN\*

### **Özet**

Bu makalede, Rahman suresinde tekrarlanan ayetlerin, tekrar amacı ve bulunduğu bağlamın mana üzerine etkisi incelenmiştir. Öncelikle, Kur'an'ın üslup özelliklerinden biri olan tekrarlı anlatıma ve Kur'an'da tekrar üslubunun kullanımına değinilmiş, olası amaç ve faydalarına değinilmiştir. Bu kapsamda Rahman suresinde otuz bir defa tekrar edilen “فبأي الاء ربكما تكذبان” ayetinin geçtiği ayet örüntüsünü ele alıp daha sonra tekrar eden ayet bağlamı içerisinde değerlendirilmiştir. Çalışmayı yaparken günümüz ve klasik müfessirlerin konuyla ilgili yorumlarından istifade edilmiş, tekrarın kullanılmasındaki amaç ve bulunduğu bağlamın manaya etkisi açıklanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Rahman, sure, tekrar, bağlam

### **Repetition Of The Verse And Context In The Rahman Surah**

#### **Abstract**

In this article, the effect of the repeated verses in the Rahman on the meaning of the context and context is examined.

First of all, it is mentioned that the repetitive narration which is one of the stylistic characteristics of the Qur'an and the use of the style again in the Qur'an has examined the possible purposes and benefit. In this context, the verses which the repeating verse. While working, today's and classical commentators have benefited from the relevant commentary, explaining the purpose of repetition and the the effect on the context in which it is used.

---

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi.

**Key Words:** Rahman, sura, again, context,

## **GİRİŞ**

Allah (c.c), tüm insanlığı hidayete ulaştıracak ve onlara kılavuzluk edecek, basiretin ve aydınlığın kaynağı Kur'an'ı, elçisi Muhammed (s.a.v)'e Arapça indirmiştir.<sup>1</sup>Kur'an'ın nazil olduğu dönem, Arap edebiyatında şifahi gelenek şiir ve nesir türünde önemli bir ilerleme kaydetmiştir.<sup>2</sup>Arap toplumu, her türlü edebi, sosyal, kültürel, dini ve duygusal hayatlarının bir yansıması olarak nesiri ve şiiri kullanmıştır.<sup>3</sup>Anlaşılsın ve öğüt alınsın diye Arapça nazil olan Kur'an, üslup olarak indiği dönemin üslubuna, Arap dil özelliklerine kayıtsız kalmamıştır. Bu bağlamda, muhataplarının kalbinde kök salmak, mesajını en etkin biçimde ulaştırmak için belâğat ve fesahatta dönemin usta edebiyatçıları hayran bırakacak<sup>4</sup> kendine has bir üslup kullanmıştır. Kur'an, cahiliye Arap edebiyatında kullanılan hitabet, kıssa, mesel, yemin ve tekrar gibi anlatım üslubuyla, evrensel muhtevasını benzersiz hale getirmiştir. Yine Kur'an en ince üslupla, en derin manayla en tatlı beyanla insanlığa hitap eder.<sup>5</sup> Kur'an'ın kendine has bir üslubu ve insanları aciz bırakan, benzersiz bir dili vardır.<sup>6</sup> Kur'an'ın bu eşsiz üslubunu oluşturan hususiyetlerden birisi de tekrarlar ve tekrar eden ayetlerdir.

## **KUR'AN'DA TEKRARIN KULLANIMI**

### **1.Kur'an'ın Tekrar Üslubunu kullanması ve Tekrar Üslubunun Faydaları**

Kur'an'ın üslup özelliklerinden biri olan tekrarların kullanımının doğru anlaşılması, Kur'an'ın verdiği mesajın doğru anlaşılması açısından önemlidir. Bu açıdan kısaca tekrar ve Kur'an'da tekrarın mahiyetini anlatmaya çalışacağız.

---

<sup>1</sup> Şuara 26/192-195; Zümer 39/28; Fussilet 41/3.

<sup>2</sup> Kenan Demirayak, *Arap edebiyat Tarihi-I*, Fenomen Yayınları, Erzurum, 2012, s.70

<sup>3</sup>Demirayak, *Arap Edebiyat Tarihi*, s.241

<sup>4</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir üsulu*, TDVY, Ankara, 2011, s.160

<sup>5</sup> Yusuf Kardavi, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, Nida Yayınları, İstanbul, 2005, s.58

<sup>6</sup>İsra 17/88

Ontolojik düzlemde Allah ve insan belirgin farklılık gösterse de, Allah (c.c) insanla iletişim kurarken, insanın olay ve olguları anlayabileceği şekilde, onun alışkın olduğu bir dil ve üslup kullanmıştır. Kur'an'ın ilk muhatapları şifahi dil geleneğinin hakim olduğu Arap toplumdur. Bu bağlamda Kur'an her ne kadar yazılı bir metin olsa bile, üslup ve içerik bakımından şifahi hitap özelliklerini taşıdığını söyleyebiliriz. Bu özelliklerden birisi de tekrarlı anlatımdır. Sözün daha iyi anlaşılabilmesi için muhataba bazı kelime ve sözcüklerin tekrar edilmesi veya söylenen sözün önemini artırmak için tekrarlara başvurulması sözlü bir hitapta bulunan bir takım anlatım özellikleridir.<sup>7</sup> Kur'an'ın tedricen nazil olması, müşrik ve kâfirlerle şiddetli bir mücadeleye girmesi ve mesajlarının yerleşmesini göz önünde bulundurduğumuzda tekrarın gerekli bir anlatım özelliği olduğunu söyleyebiliriz.<sup>8</sup> Kur'an, nazil olduğu dönem sözlü kültüre sahip olan Arapların öteden beri alışkın oldukları tekrar üslubunu daha güzel ve daha cazip bir şekilde devam ettirmiştir. Cahiliyye insanının Hz. Peygamber ve İslam'a karşı takındıkları inkârcı tutuma cevap olarak verilen öğüt ve vaadlerin ehemmiyetini yükseltmek, ifade ve hükümlerin kuvvetini arttırmak için kelimelerin ve ayetlerin tekrarını arttırmaktan daha tabii bir şey olamazdı.<sup>9</sup> Zerkeşi, "Burhan" adlı eserinde tekrarlar başlığı altında bir bölüm açmış ve tekrarın belağat açısından "tekit, uyarı, terdid, sözün uzamasından dolayı meramın unutulma riskini ortadan kaldırma" gibi faydalarının olduğunu Kur'an'dan örnekler vererek açıklamıştır. Zerkeşi'ye göre, tekrar bir fesahat üslubudur ve araplar da tekrar üslubu kullanmıştır.<sup>10</sup>

Kur'an tüm insanlığın ihyası için gönderilmiş bir kitaptır. Okunmak, anlaşılacak ve yaşanmak için vardır. İnsanların ise anla-

---

<sup>7</sup> Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, s.208

<sup>8</sup> Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, s.79

<sup>9</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.173

<sup>10</sup> Bedrettin Muhammed Abdullah Zerkeşi,, *el- Burhan Fi Ulumi'l- Kur'an*, Daru'l-fikr, Beyrut, 1988, III/12-38

yış ve kavrayışları farklı seviyelerdedir. Kimi insan, herhangi bir metni ilk okuduğu zaman anlamaz, yahut kısa öz konuşmayla yetinemez ve bir kaç defa tekrar edilince anlar. Kimi insan da hemen anlar, hülâsa söz ve muciz bir kelamla yetinir. Her iki tabiat sahibi kimse de Kur'an'dan nasibini alacaktır. Dolayısıyla tekrarlar, birinci kategorideki insanların tabiatını tatmin edecek ayrı bir özelliktir.<sup>11</sup> Kur'an da bazen bir kıssa, bazen bir kelime, bazen de ayet tekrarı yapılmıştır.<sup>12</sup>

Kur'an, tekrara önem vermiş ve bunu eğitsel bir metod olarak kullanmıştır. Buradaki amaçlarından biri unutan insanın dikkatini sürekli arzu edilen konulara çekmek, diğeri de bilgilerin insan zihnine tedrici olarak yerleşmesini sağlamaktır. Sure içinde bir kelime veya bir ayetin tekrarı muhatabın o konuya yoğunlaşmasını sağlarken, tekrardan doğan işitsel ahenkte muhatabın konuya ilgisini artırır.

Edebiyat açısından tekrarın, anlatım ve dilde önemli bir yeri vardır. Duygu ve düşüncelerin aktarımında güçlü ve etkileyici bir anlatım sağlayabilmek için insanoğlunun bulduğu araçlardan, yararlandığı anlatım yollarından birisi de tekrarlardır. Her türlü dil ürününde karşımıza çıkan ses, ek, sözcük vb. gibi tekrarlar, anlatım gücünü arttırıcı bir nitelik taşır. Sözleri hatırda tutabilme, kalıcılık sağlama, kısa yoldan amaca ulaşma, oluşturduğu melodi nedeniyle insana zevk verme gibi nedenlerle tarih boyunca tekrarlarla ahenk sağlanmış; mesajların ezberlenmesi amaçlanmıştır.<sup>13</sup> Özellikle sözlü dil ve kültürde yaşayan toplumlarda bilgilerin ezberlenmesini kolaylaştırıcı tekrarların kullanılması olağan bir durumdur.<sup>14</sup>

## **2.Kur'an'da Tekrar Çeşitleri**

Kur'an'da tekrarları lafzı ve manevi olmak üzere iki ana baş-

---

<sup>11</sup> İsmail Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur'an*, Çağ Yayınevi, İstanbul, 1987, s:345

<sup>12</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulu*, s.173

<sup>13</sup> Kerime Üstünova, *İletişim Açısından Ters Tekrar*, V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri II (20-26 Eylül), s. 3017-3027'de yayımlandı.

<sup>14</sup> Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, s.75

lıkta incelemek mümkündür. Lafzi tekrar, Kur'an'daki bir kelime<sup>15</sup>, cümle veya bütün bir ayetin aynıyla yinelenmesidir.<sup>16</sup> Manevi tekrar ise, bir konuyu muhtelif yerlerde farklı lafızlarla yeniden anlatmaktır. Kıssalar, kıyamet, cennet, cehennem tasvirleri birer manevi tekrar örneğidir.<sup>17</sup>Kur'an'da, Rahman suresindeki tekrar ayetlerinin dışında Mürselat suresi, Şuara suresi, Kamer suresinde belli aralıklarla ayetlerinbeş ve beşten fazla olmak üzere lafzen tekrar ettiğini<sup>18</sup> söyleyebiliriz. Tekrarların kullanıldığı surelere baktığımızda daha çok Mekke döneminde nazil olduklarını tespit etmemiz mümkündür.

Tekrarın, Kur'an'daki kullanım içerik ve amacını incelediğimizde şu sonuçları elde ederiz:

1.**Te'kit:** Kur'an'da bir ifadenin tekrar kullanım amacı bazen pekiştirme, sözün anlamını vurgulamak ve kuvvetlendirmek için olduğunu görebiliriz. Örneğin İnfitar suresi 17. ayette Allah (c.c), "*Hesap ve ceza gününün ne olduğunu sen ne bileceksin*" dedikten sonra hemen akabinde gelen ayet, lafzen bir tekrarla sözün anlamını pekiştirmiş ve anlamı kuvvetlendirerek "*Evet, hesap ve ceza gününün ne olduğunu sen ne bileceksin?*" şeklinde tekrar kullanılmıştır. Tekrarın,te'kit amacıyla kullanımını Müddesir suresi 18 ve 19. ayetlerde de görebiliriz.

2.**Uyarı:** Kuran, muhataplarını bir taraftan müjdeleyenken bir taraftan da uyarmaktadır. Bu doğrultuda ilahi mesajın farklı lafızlarda tekrar ettiğini görebiliriz. Özellikle iman etmemekte ısrar edenleri Allah, birçok kez ayetleriyle ikaz etmiş ve azabın şiddetiyle tekrar tekrar uyar-

<sup>15</sup>Bknz: Karia 101/1-2-3, Kadr 97/1-2-3

<sup>16</sup>Bknz: Muminun 23/36, Tekasür 102/2-3

<sup>17</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili Ve Roteriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, s.39

<sup>18</sup>Bknz: Şuara 26/9-68-104-122-175;Mürselat 77/15-19-24-28-34-37-40-45-47-49;Kamer 54/ 16-21-30-37-39

mıştır.<sup>19</sup>Aynı şekilde cennet tasvirleri de değişik lafızlar ve anlatımlar kullanılarak, sıkça tekrar edilmiştir. Muhatapları iman etmeye özendirici ifadeler hemen hemen her surede görebiliriz. Bu şekil tekrarlar manevi tekrar örnekleridir.

3.**Takrir:** Sözün uzamasından dolayı unutma riskini ortadan kaldırmak yahut sözün ehemmiyetinden dolayı sözü yenilemek amacıyla yapılan tekrarlardır. Örneğin; Nahl suresi 110. ayette Allah (c.c), *“Bilesinki Rabbin eziyetlerle sınıandıktan sonra yurtlarından göç edenlerin, ardından çabalarını sürdürüp sabır gösterenlerin yardımcısıdır. Artık bu yapılanlardan sonra Rabbin elbette çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.”* Buyurduktan dokuz ayet sonra da *“Artık bu yapılanlardan sonra Rabbin elbette çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.”*<sup>20</sup> lafzını tekrar etmiştir.

Yukarıda işaret ettiğimiz amaç ve faydaların dışında daha birçok amaç ve fayda sıralamak ve ayetlerle örneklendirmek mümkün olsa da konuyu sınırlandırma açısından şimdilik yeterli görüyoruz.

Kur’an’da her bir tekrarın kullanım amacını, içinde bulunduğu ayet grubunun mana bütünlüğünü değerlendirmeden tespit etmemiz söz konusu değildir. Müfessirlerin ayetleri tefsir ederken göz önünde bulundurmaları gereken önemli usullerden birisi de siyak kavramıdır. Tekrar eden ayet veya kelimeleri tefsir ederken, bulunduğu bağlam doğrultusunda değerlendirmemiz gerekmektedir. Siyak kavramı, sözün öncesine, sonrasına, söyleniş tarzına, söylendiği ortama ve söyleniş şekline bakarak sözün hangi anlamda kullanıldığını tespit etme durumunu ifade eder.<sup>21</sup> Türkçe de ise siyakın kar-

---

<sup>19</sup> Bakara 2/206; Al-i İmran 3/12; Tevbe 9/35; Yasin 36/63 vb..

<sup>20</sup> Nahl 16/119

<sup>21</sup> Ali Bakkal, *Kur’an’ı Anlamada siyak- sibakın Önemi*, İlim Yayma Vakfı Kur’an ve tefsir Akademisi Yayınları, İstanbul 2009, s.14



şılığı bağlamdır. Bağlam, bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda birimi etkileyen, onun anlamını değerini belirleyen birim veya birimler bütünü olarak tanımlanmaktadır.<sup>22</sup> Rahman suresinde, defalarca zikredilen ayetin gereksiz bir tekrar olmadığını, aksine Allah'ın bu kadar tekrarı yapmasının amacını görebilmek için; ayeti geçtiği bağlamda değerlendirmeye çalışacağız. Ayet, lafzen tekrar edilmesine rağmen bulunduğu bağlamın etkisiyle, her defasında lafızlara canlılık geldiğini, bir önceki ayetin devamı olarak işlevinin farklılaştığını görebiliriz. Çünkü Kelime veya ifadelerin her kullanımında anlamını belirginleştiren asli unsur bağlamdır.<sup>23</sup>

Kur'an üslup özelliklerinden biri olan tekrar hakkında bu genel bilgileri verdikten sonra Rahman suresinde tekrar ayetinin amacı, işlevi ve özelliklerinden hareketle bulunduğu bağlamı da göz önünde bulundurarak tespitler yapmaya çalışacağız.

### **RAHMAN SURESİ**

Rahman suresi, mekki surelerden olup müşrik Arapların "Rahman'da neymiş sorusuna cevap olarak nazil olmuştur. Surenin üslup ve muhtevası baştan sona böyle bir soruya cevabı içerir.<sup>24</sup>

Genel olarak tevhid hakikatinin delilleri ve Allah'ın rahmet tecellilerinin anlatıldığı Rahman suresinde yer alan belli başlı konuları şöyle sıralayabiliriz:

-Kur'an, insanın yaratılışı vekendini ifade etme ( Beyan ) kabiliyeti başta olmak üzere, Allah'ın göklerde ve yerde oluşturduğu sistemden doğan farklı farklı nimetleri.(1-25.ayetler)

-Allah'ın azameti (26-30. Ayetler)

-Kıyametin kopuşu ve Hesap vakti (31-40. ayetler)

<sup>22</sup> Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDK, 1988, Ankara, s.128-129

<sup>23</sup>Guiraund Rierre, *Anlam Bilim*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 1999, s.42

<sup>24</sup>İmam Kurtubi, *El-Camiu Li Ahkami'l-Kur'an*, İstanbul, Buruc Yayınları, 2002, XIV/550; Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, Akabe Vakfı Yayınları, İstanbul,2012, s.429

-İnkârcıların (mücrim) ahiretteki halleri (41-45. Ayetler)

-İyi kulların mükâfatları (46-78. Ayetler)

Yetmiş sekiz ayet olan Rahman suresinin 2/3'üne yakın kısmı tekrar ayetidir.

### **RAHMAN SURESİ VE TEKRAR AYETLERİN BAĞLAM İLİŞKİSİ**

Rahman suresinde, tekrar edilen lafız ilk olarak 13. ayette geçmektedir. “فبأي الاء ربكما تكذبان” ayeti lafzi olarak tam otuz defa tekrar edilmiştir. Rahman suresi 18, 21, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38 ve 40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 69, 71, 73, 75, 77. ayetlerde tekrar edilen “فبأي الاء ربكما تكذبان” ayeti “Artık (o halde) Rabbinizin hangi nimetlerini inkâr edebilirsiniz” şeklinde mana verilmiştir.<sup>25</sup>

Surede geçen bu ayet, sadece lafzen mi tekrar edilmiştir? Yoksa lafzın tekrar etmesinin yanında ilgili bağlamda ayetin tekrar tekrar kullanımında bir amaç var mıdır? Lafzen tekrar eden ayetin amacıyla ilgili olarak Kirmani, tekrarlarla ilgili yazdığı eserde şöyle söylemektedir. “Ayetlerin her biri bir önceki ayetle ilgilidir. Eğer hepsi bir ayete bağlı olsaydı üçten daha fazla tekrarlanmazdı. Çünkü bir manayı üçe kadar tekit etmek her bakımdan yeterli sayılmaktadır. Rahman suresinde Allah'ın varlığına işaret eden deliller ve sayısız nimetler bir bir sayılırken, söz konusu ayet de tekrarlanarak “Artık (o halde) Rabbinizin hangi nimetlerini inkâr edebilirsiniz” ifadesi ile de insanların bu nimetler üzerinde düşünmesi ve Allah'a yönelmesi hatırlatılmıştır.”<sup>26</sup>

### **Tekrarlanan Ayetin Tefsiri ve Olası Amaçları**

Surede tekrar eden ayeti incelediğimizde; ayetin soru formunda geldiğini, “ف” bağlacı ile bir önceki ayet ya da ayet grubuna bağlandığını, muhatabın ise tesniye“كما” kalıbı olduğunu tespit edebiliriz. Yine incelemiş olduğumuz ayette göze çarpan diğer husus da şudur: Surenin nüzul sebebine ilişkin Ebu Hayyan'ın *Bahrul- Muhit* isimli tefsirinde, Mukatil'den aktardığına göre “Onlara Rahman'a secde ediniz denil-

<sup>25</sup> D.İ.B, *Kur'an yolu Meali*, D.İ.B Yay.,İstanbul, 2016

<sup>26</sup> Hamza b. Nasr el- Kirmani, *Esraru't-Tekrar fi'l- Kur'an*, Daru'l- İ'tisam, Kahire, 1977, s.198

*diği zaman. “Rahman’da neymiş? Demişlerdi.”*<sup>27</sup> İşte bunun üzerine Rahman suresi nazil oldu.<sup>28</sup> Allah, kendi varlığını ve birliğini, yaratıcının Rahman sıfatını şiddetli bir şekilde inkâr eden Mekke’li müşriklere cevaben bu surede Rahman’ın kim olduğunu açıklayarak bir tartışma yürütmüştür. Rahman suresinde onların sorularına ve itirazlarına karşın kavli ve kevnî tüm delilleriyle varlığını ortaya koyarak tartıştığını görürüz. Her bir delil ve hakikatleri zikrettikten sonra davanın şüphe götürmezliğini gözler önüne sermiş ve muhataplarına soru sorarak meydan okumuştur. Ayetin ısrarlı bir şekilde tekrar etmesi, inkârcıların iman etmemekteki inatçı tutumlarının şiddetini kırmayı ve misliyle karşılık vererek, batılın üzerine giden bir anlatımla hakikatleri açıkladığını ve bunu amaçladığını görürüz. Kur’an’da Allah(c.c)’in, hasımlarıyla tartışma yollarından birisi de onlara cevap vermiş olduğu delillerdir. Peygamberlerinin diliyle inancı sağlamlaştırmak ve dinin temellerini oturtmak için gösterdiği belgelerdir. Diğer taraftan salih kullarına ilham ettiği hak sözler ve batılı def edici ifadelerdir. Bu haklı bir tartışmadır.<sup>29</sup> Surede yaratıcının varlığını ispat etmek ve bunun tartışmasını yapmak için kullanılan deliller kişileri tefekküre davet ederken sonrasında gelen tekrar ayeti muhatabın beyninde şok dalgası oluşturup onu Allah’a imana, kulluğa ve de teşekkürle davet ediyor. Bunu yaparken “Allah’ın nimetleri” izafesi “إي” soru edatı ile tekrar ediliyor. Çünkü Sorular, bilinçaltında saklı olan anlamların ortaya çıkmasında ve bilinci etkin olarak harekete geçirmede yalın ifadelerden çok daha güçlüdürler. Birey herhangi bir soruya cevap vermese veya o soruyu düşünmemeye çalışsa dahi bir takım zihinsel süreçlerin etkisinde kalabilmektedir. İşte bu sorgulayıcı etki duyumsal arayışı teşvik etmekte ve değişme bilinçli ve etkin şekilde gerçekleşmektedir.<sup>30</sup> Bu bağlamda ayetin soru formunda gelmesi bizler için daha etkili olmaktadır. Sorular bir düşüncenin sonuca dönüştürülmesinde yardımcı olabilir. Dik-

<sup>27</sup> Furkan 25/60

<sup>28</sup> Ebu Hayyan, *Bahrü’l- Muhit*, Daru’l- Fikr, Beyrut, 2005, X/54

<sup>29</sup> Zahir b. Awad el- elmai, *Kur’an’da Tartışma Metodları*, çev. Ercan Elbinsoy, Pınar Yayınları, İstanbul, 2011, s.28

<sup>30</sup> HarryAlder, *NLP El Kitabı*, çev. Banu Irmak, Kariyer Yay., İstanbul, 2005, s.410

katlice seçilmiş bir soru, dinleyicinin düşünce süreçlerini hareketlendiren en etkili iletişim unsurlarından birisidir.<sup>31</sup> Böylelikle, soru tekrar edilerek Allah'ın maddi ve manevi nimetleri hatırlatılırken, inkâr ile irtibatlandırılarak hayret ifadesi ile bu kadar açık gerçekliklerin "nasıl inkâr edilebileceği" gündeme getirilmiştir. Böylelikle muhatabın hem aklına hem de vicdanına, rasyonel ve ahlaki bir biçimde hitap edilmektedir. Esasen bir sözü etkili ve özgün kılan da onun bu cephesidir.<sup>32</sup>

Surenin adı ve ilk ayeti olan Allah'ın er-Rahman ismi, sureyi oluşturan tüm ayetlerle bağlantılı bir yapı oluşturmakta hem işaretleriyle hem de fonetiğiyle kendisini takip eden materyallere yön vermektedir.<sup>33</sup> Kanaatimizce Rahman isminin tüm ayetlerle kurduğu bağlantıyı sağlayan ve canlı tutan birincil etken lafzen tekrar eden ayetlerdir. Rahman suresinde 30 kez tekrarlanan bu ayetler gerek bir ayet grubuyla gerekse de yalnızca bir ayetle bağlam oluşturmuştur. Muhatapların akıl ve idraklerini, soru sorarak harekete geçirmiş ve bu yolla surenin başında bulunan Allah'ın er-Rahman ismine yönlendirmiştir. Surenin hemen hemen tüm ayetlerinde, Kur'an'da nimet kapsamında değerlendirilen insanın yaşamını sürdürmesi ve rahat etmesi için Rahman'ın insana sunduğu imkanları konu edinmektedir.<sup>34</sup> İnsan ve diğer varlıkların yaşamı için gerekli olan birbirinden farklı nimetler zikredilerek bu nimetlerin müsebbibi olan Rahman, her defasında tekrar eden ayetle kullara hatırlatılmakta, muhatapların hafızalarında yer edinmektedir.

Söz konusu tekrar edilen ayetin, sure içerisinde geçtiği bağlamda olası amaçları farklılık göstermektedir. Tekrar eden ayeti ve olası

---

<sup>31</sup>Sue Knight, *Uygulamalarla NLP*, çev. İpek G. Taffe, Sistem Yay., İstanbul, 2001, s.56

<sup>32</sup>Gıyasettin Arslan, *Kur'an'da Eyyu Edatı ve Tercümesi Meselesi*, bilimname XV, 2008/2, s.97

<sup>33</sup> Hayati Aydın, *Esmâ-i hüsnâ ve Kur'andaki Bağlam İlişkisi*, s.120'den naklen; Abdulhalem M.A.S, *Context And Interrelationships: Keys To Quranic Exegesis, a study of Surat er-Rahman/Approach to The Quran*, Edited by G.R.Hawting And Abdul-kader A Shareef, Newyork, 2002, s.75-76

<sup>34</sup> Davut Şahin, *Kur'an'da Genel Anlamalı Bir Kelime: Nimet*, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 20. Sy, 2016, s.214

amaçlarını, mana bütünlüğünü bozmayacak şekilde sureyi bölümlere ayırarak incelemeyi uygun görüyoruz.

### 1 İla 25. Ayet grubu Ve Tekrar eden Ayetin Bağlam İlişkisi

Surenin konu akışına baktığımızda ilk 25 ayet dünyanın faniliğine rağmen, insanoğlunun ve cinlerin var olabilmesi, varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan nimetlerden bahsetmektedir. Bahsi geçen bölümde, sayılan nimetler aynı zamanda Allah'ın varlığının ve tevhid inancının delilleridir. İlk tekrar, 13. ayetin tekrarı olarak 16. ayette zikredilmiştir. Farklı farklı nimetler hatırlatıldıktan sonra 16, 18, 21 ve 25. ayetlerde Allah (c.c) kudret ve rahmetinin delili olan bunca nimetin bağlamında muhataplarına “*O halde Rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edersiniz?*” sorusunu yöneltmiştir. Müfessirler, 1 ila 12. ayetlerin içerisinde zikredilen nimetlerin ehemmiyetini tafsilatlı olarak tefsirlerinde açıklamışlardır. Rahmet ve ihsanı kaynaştırıp duran Allah'ın, rahmetinin sonsuz tecellisi olarak sizin üzerinizde bu kadar aşikar olan ve “siz ey insan ve cin toplulukları bu nimetlere dalmış durumdayken nasıl olurda, bu nimetleri yalanlayabiliyorsunuz?” bağlamında ayeti tefsir etmişlerdir.<sup>35</sup>Ayetlerde zikredilen deliller birer kudret ve rahmet nişanesidir. Kullanın bu nimetler karşısında iman edip Allah'a şükretmeleri gerekirken onlar inkâr yolunu seçmişlerdir. Alusi, tekrar ayetinin inkârcıları te'dip ve kınama amacıyla geldiği görüşündedir.<sup>36</sup>Tekrar eden ayette tescillemek, belgelemek ve tanık tutma amaçlı soru sorulmaktadır. Çünkü hiç kimse dili ile yalanlasa bile Allah'ın Rahman sıfatını fiili olarak yalanlayamaz.<sup>37</sup> 14 ve 15. Ayetlerde, hem insan hem de cin'in nasıl bir maddeden yaratıldığını Allah (c.c) belirtmektedir. Bu fasılalardaki tekrar için Sabuni; pekiştirme, uyarma

<sup>35</sup>İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul, Yıl; yok, XIV/7641; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2005, VIII/ 101; Sabuni Muhammed Ali, *Saffetü't-tefasir*, Daru'l-Kur'an-ı Kerim, Beyrut, 1981, III/295; Kutup Seyyit, *Fizilal-il- Kur'an*, Beyan Yayınları, İstanbul, yıl: yok, XIV/218; Ebu'l Al'a Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, VI/76;Ebu'l- Fazl Şehabuddin Seyyit Mahmud Alusi, *Ruhu'l- Meanitefsiril- Kur'anil-Aimves-sebu'l- mesani*, Dar'ul- kitabül-ilmiiye, Beyrut, 2005, XIV/104

<sup>36</sup>Alusi, *Ruhu'l- Meani*, XIII/104

<sup>37</sup>Kutup, *Fi Zilal* , XIV/218

ve teşvik amaçlı olduğunu belirttikten sonra İbn Kuteybe'den şu yorumu nakletmiştir: "Bu tekrar sadece, nimetlerin farklılığındandır. Her bir nimeti zikrettikçe, ardından bu ayeti tekrarlanmıştır. Bu ayetin azarlamak ve kınamak için"<sup>38</sup> geldiğini söylemiştir. İlim, hikmet, merhamet ve kemal derecesindeki yaratıcı kuvveti olmadan insanı nasıl yaratabilirdi? Kurtubi'ye göre bu bağlamdaki tekrar; tekid ve ayetlerde sayılan nimetleri, itiraf ettirmekte kullanılan mübalağa içindir. Ayrıca tek tek mahlûkattan onları haberdar etmek suretiyle de onlara karşı delillerini ortaya koymaktadır.<sup>39</sup>

15 ila 25. ayetlere dair müfessirlerin yorumları ise şu şekildedir: Yarattığı mahlûkat için her türlü uygun ortamı hazırlaması, Allah'ın rahmet, rububiyet ve hikmetidir.<sup>40</sup>Zikredilen nimetlerden cin ve insanların menfaatleri vardır. Bu nimetlerden istifade edip hala nimetleri var eden yaratıcıyı idrak edip iman edemeyenlere şaşkınlık ve hayretle soru sorulmaktadır. Zuhayli'ye göre; nimetleri itiraf ettirmek ve bunları inkâr edenleri azarlamak için Allah her nimetin ardından "*O halde Rabbinizin nimetlerinin hangisini yalanlayabilirsiniz?*" ayetini tekrar etmiştir.<sup>41</sup>Bu imkânlar yalanlanamayacak ve inkâr edilemeyecek derecede önemli ve belirgin olduklarından dolayı yüce Allah yine soruyor: "*Peki, Rabbinizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz?*" İlk yirmi beş ayeti incelediğimizde kozmik deliller, duyulara hitap eden deliller ve canlıların menfaatine sunulan nimetlerin akabinde lafzen tekrarlanan ayetin, bulunduğu bağlam doğrultusunda kullanımını değiştiriyor. Her defasında Allah'a imanı kabul edip, O'nun varlığını inkârdan kaçınılması gerektiği hatırlatılırken, bazen uyarı bazen kınama bazen de nimetlere şükrün kaçınılmaz olduğu fikri pekiştirilmektedir.

### **26 İla 30 Ayetler Ve Tekrar eden Ayetin Bağlam İlişkisi**

Allah (c.c), surenin ilk pasajında varlığına ve birliğine dair de-

<sup>38</sup>Sabuni, *Saffetüt-Tefasir*, III/295

<sup>39</sup>İmam Kurtubi, *El-Camiu Li Ahkami'l-Kur'an*, İstanbul, Buruc Yayınları,2002, XIV/552

<sup>40</sup>Mevdudi, *Tefhimu'lKur'an* , VI/76

<sup>41</sup>Vehbe Zuhayli, *Tefsir'ül- Münir*, Risale Yayınları, İstanbul, 2005, XIV/177-178

lilleri sunduktan sonra, 26 ila 30. ayetler arasında kendi ihtişamını ve nüfuzunu gözler önüne sermektedir. Bu noktada, fani âlemin sayfası kapatılıyor. Tüm yaratıkların karaltıları gözlerden kayboluyor. Geçiciliğin ve yok oluşun gölgesini gözlemekte olan insan idra-kinde "kalıcılık" realitesi yerleşiyor.<sup>42</sup> Taberi yukarda zikredilen ayetleri tefsir ettikten sonra “O halde ey insanlar ve cinler topluluğu, Allah’ın, sizin işlerinizi sevk ve idare etmesi ve yaratılanların üzerinde devamlı olarak tasarrufta bulunması nimetlerinden hangisini inkâr edersiniz?” Şeklinde ilişkilendirerek, bu bağlamda er-Rahman’ın güç ve kudretini de nimet kategorisinde değerlendiriyor.<sup>43</sup>Bu pasajdaki ayetlerin tekrar kullanımı, muhatapları uyarma ve şükre sevk etme, amaçlıdır diyebiliriz. Çünkü bizatihi yaratıcının kendini, biz insanlara hem kevnî hem de kavli ayetlerle tanıtmaya nimetlerin en büyüğüdür. Surenin bu bölümünde kendi zatından bahseden Allah (c.c) özellikle inkârcı muhataplarına tekrar hatırlatma yaparak hala inkâr etmelerinin anlamsızlığını vurguluyor. Allah’ın merhameti ve azametinin karşılığında peygamberini yalanlamak yerine Allah’a şükürün ve teslimiyetin elzem olduğunu belirtiyor. Elmalılı Hamdi, bu bölümde ayetin tekrar tekrar kullanılmasının nedenini, kulları nimetlere teşvik etmek olduğunu söyler. Siz kendiniz hep fani olduğunuz halde, sizin yok oluşunuzdan sonra bile size ikram edecekken? “O halde Rabbinizin hangi nimetlerini inkâr edersiniz?”<sup>44</sup>

### 30 İla 45. Ayetler ve Tekrar Eden Ayetin Bağlam ilişkisi

Surenin 31 ila 40. ayetlerinin geçtiği bölümünde dünya nimetleri son bulmaktadır. Allah (c.c), hesap gününe ayetlerini şahit tutmaktadır. Daha sonra tevhid hakikatini inkâr edip yalanlayanların sonunu tasvir etmektedir. Alusi, Rab kelimesine izaaf olan “كما” zamirini yukardaki “sorumluluk yüklenmiş iki varlık” (sakaleyn)’e

<sup>42</sup> Kutup, *Fi Zilal*, XIV/ 226

<sup>43</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et- Taberi, *Taberi Tefsiri*, Hisar Yayınevi, İstanbul, VII/103.

<sup>44</sup> Yazır, *Hak dini Kur’an Dili*, VIII/108

atıfta bulunarak tekrar ayetindeki muhataplar olduğu görüşündedir.<sup>45</sup>Aynı görüşü çoğu müfessir desteklemektedir.<sup>46</sup>31. ayette hesap sorma vaktinin geldiğini hatırlatan Allah (c.c) hemen arkasından tekrar ayetiyle muhataplarını gerçeklerle yüzleştirip ikaz etmektedir. 32. ayet ve bu bağlamda tekrar ayetini Yazır; her nereden bakılırsa O'nun egemenlik ve otoritesinin sınırlarından çıkılamayacağı halde O'na karşı nasıl inkâr ve nankörlükte bulunmaya cesaret edebilirsiniz? Şeklinde tefsir etmiştir.<sup>47</sup>

35 ila 45. ayetlerin kapsamında müfessirler tekrar ayetin bağlamını şu şekilde dile getirmişlerdir; Şimdi alay ettiğiniz günün nasıl yalanlayabileceksiniz birbirinize yardım edemezseniz o halde neden inkâr yolunu seçtiniz? Ceza, yaptıklarınızın karşılığında size hak iken nasıl olurda inkâr edersiniz?<sup>48</sup> Söz konusu ayetlerde inkârcıların ahirette görecekleri cezalardan bahsedilmektedir. Ceza-yı hatırlatmak, ceza gerektirecek fiillerden kulları sakındırmak demektir ki bu da bir nimettir. Bu bağlamda tekrar da bu nimetlere bir teşvik için kullanılmıştır. Allah'ın celalinden nasıl korkmaz, ikramına nasıl talip olmazda nimetlerine nankörlük edersiniz? Şeklinde uyarı, tehdit ve minnet mevcuttur.<sup>49</sup>

#### **46 İla 78. Ayetler ve Tekrar Eden Ayetin Bağlam İlişkisi**

Surenin ilk (1-25) bölümü, Allah'ın insanoğlu için özenli davrandığını, tüm dünya nimetlerinin O'nun rahmetinin eseri olduğunu beyan ederken<sup>45</sup> ila 78. Ayetlerin geçtiği son bölümde ise ahiret nimetlerinden bahsedilmektedir. Dünya hayatında bu kadar ikram eden, Rahman'ın acaba kendine iman etmiş, ilahi mesajı yalanlamamış ve O'na itaat ederek şükürünü göstermiş kullarına uhrevi ikramı nasıl olacak? İşte surenin bu bölümünde Rahman ve Zül-

---

<sup>45</sup>Alusi, *Ruh'ul-Meani*, XIII/104

<sup>46</sup>FahruddinRazi, *Mefatih'ul-gayb*, Huzur yayınevi, İstanbul, 2013, XXI/85;Yazır, *Hak dini Kur'an Dili*, VIII/99; Kutup, *Fi Zilal*, XIV/218;Taberi, *Taberi Tefsiri*, VIII/99;Kurtubi, *Ahkami'l-Kur'an*, XVI/550

<sup>47</sup>Yazır, *Hak dini Kur'an Dili*, VIII/111

<sup>48</sup>Alusi, *Ruh'ul-Meani*, XIII/109;Mevdudi, *Tefhim'ül-Kur'an*, VI/80

<sup>49</sup>Yazır,*Hak dini Kur'an Dili*, VII/110- 111; İbn Kesir, a.g.e, XIV/ 7657



Celal-i ve'l ikram isimli Allah'ın, ihsan sahibi kullarına ikram ve cömertliği sahnelenmiş, görsel duyulara hitap eden bir üslupla anlatılmıştır. Allah (c.c), ahiret nimetlerini tek tek açıkladıktan sonra, sanki bu ikrama mazhar olmuş kullarına yönelerek “*Artık rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?*” sorusunu soruyor. Dünyada Hakkel yakın iman eden kullar artık Allah'ın onlara vaadi olan ahiret nimetleri aynel- yakın olarak görebiliyorlar. Cennet nimetlerinin anlatıldığı bu bölümde inkârın imkânsızlığı sabit oluyor. Yine Allah (c.c) ahiretteki nimetlerin dünya nimetlerinden daha değerli ve gayreti hak ettiğinin bir nevi altını çizmek istiyor. Zikredilen nimetler yalanlamayı ve inkârı değil bilakis hamd ve şükrü gerektiriyor.<sup>50</sup>Bu amaçla Allah (c.c) muhataplarına tekrar ve tekrar soruyor; “*Peki, Rabbinizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz?*”. Muhataplarını düşünmeye çağırıyor ve sonradan pişman olacakları şeyleri yapmamaları için ikaz ederek, tekrar eden ayetle bir kez daha hatırlatma yapıyor dememiz mümkündür. Ayrıca bu bölümde konumuzla ilgili dikkat çeken bir husus, Allah (c.c)'ın ihsan sahibi kullarına ikramı olan cennet nimetinin farklı lafızlarla tekrar edilmesidir. Söz konusu bölümde 46. Ayetten itibaren iki cennetten bahsedilmekte ve bahsedilen cennet tasvir edildikten sonra tekrar 62. Ayette iki cennetten daha bahsedilmektedir. Cennet nimeti farklı farklı lafızlarla yinelenmiş ve muhatapların zihinlerinde yapılan çeşitli tasvirlerle tazelenmiştir. Bu bağlamda yapılan mana tekrarlarıyla, Allah (c.c)'ın ihsan sahibi kullarına sunacağı nimetlerin sonsuz çeşitliliği gözler önüne serilmiştir.

### **Sonuç**

Nazil olduğu dönemden kıyametin kopuşuna değin tüm insanlığa hitap eden Kur'an-ı Kerim, mesajları ve özü itibariyle ilahi bir nitelik taşımakla birlikte, üslup ve anlatım yönüyle nazil olduğu toplumun dil özelliklerini yansıtmıştır. Bu dil özelliklerinden biriside konumuzun bir parçası olan tekrar ya da tekrarlı anlatımdır. Kur'an, başta mekki

<sup>50</sup>Zuhayli, *Tefsir'ül- Münir*, XIV/171

sureler olmak üzere birçok surede tekrarlı bir anlatım yapmıştır. Tekrar, Kur'an üslubunun bir parçası olmuştur. Bu kullanım mucizevi özellikten ziyade Kur'an'ın kullandığı dilin bir getirisidir. Tekrarların anlatım açısından muhatapların üzerinde etkileyici, anlama açısından kolaylaştırıcı bir fonksiyonu vardır ve Kur'an bunu kullanmıştır. Kur'an'da tekrar üslubunun en belirgin olduğu sure Rahman suresidir.

Mekki surelerden olan Rahman suresi, üslup ve içerik olarak nazil olduğu dönemin tüm özelliklerini taşımaktadır. Rahman suresi sözlü bir hitap şeklindedir. Sureye giriş, fasılalardaki uyum, konu akışı ve tekrarların verdiği ahenk surenin dikkat çeken özelliklerindedir. Kur'an'ın en fazla tekrarı olan "*O halde Rabbinizin hangi nimetlerini inkâr edersiniz?*" ayeti tam 30 defa yinelenerek sureye her defasında bir canlılık katmış, zihinlerde artçı depremler gibi sarsıcı bir etkiyle muhataplarına doğru düşünmeyi tekrar tekrar hatırlatmıştır.

Surenin bir parçası olan tekrar ayetleri lafzen tekrar edilmekle birlikte bulunduğu ayet grubu bağlamında farklı amaçlara hizmet etmiştir. Rahman suresinin anlam örüntüsüne baktığımızda Allah'ın varlığı ve tevhid hakikatleri tek tek delillendirilerek Allah'ı ve peygamberini yalanlamanın ne kadar yanlış olduğu beyan edilmiştir. Bir kısım müfessirler ayeti bulunduğu bağlamla ilişkilendirerek her tekrarda tefsir ederken bir kısım müfessirler ise ilk tekrar ayetini ve tekrar amacını tefsir ettikten sonra diğer tekrarlarda herhangi bir açıklama yapmamışlardır.

Tekrar ayetlerini bulunduğu bağlam içinde değerlendirdiğimizde maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1.** Tekrar ayeti surenin ilk bölümünde, bulunduğu bağlamda inkârcıları te'dip(ikaz) ve kınama amacıyla kullanılırken iman eden muhataplarını tefekküre davet etmektedir.
- 2.** Ayetlerde zikredilen nimetler doğrultusunda tekrarın amacı değişmektedir. Bazen amaç, nimetlerin sahibinin Allah olduğunu belgelemek olurken bazen de nimetler sıralandıktan

sonra tekrar eden soruyla muhataplar bu hakikate tanık tutulmuştur.

3. Allah (c.c) kendi azamet ve ihtişamını zikrettiği bölümde tekrarın pekiştirme ve anlamı tekit etme amacıyla kullanıldığını görürüz. Bu bölümde inkâr edenlerin tekrar düşünmeleri gerektiği soru sorularak hatırlatılırken, iman eden muhatapları ise, Allah'a şükre teşvik edilmiştir.
4. Hesap ve ceza gününün zikredildiği ayetler bağlamında tekrarın amacı, muhataplara vaad edilen günü hatırlatmadır. Allah (c.c)'ın mücrim ve hakikatları yalanlamayı tercih etmiş kullarına hakettikleri cezayı dile getirdiği kısa ayetlerden sonra lafız tekrarı yapılmıştır. Allah'ın varlığını ve birliğini, inkar ve yalanlama yoluna gidenleri tehdit ve ikaz için ayet tekrar edilmiştir.
5. İhsan sahibi kulların ödüllерinin anlatıldığı surenin son bölümünde, cennet tasvirleri yapılmış ve cennet nimeti anlatılırken farklı lafızlarla mana tekrarı yapılmıştır. Lafzen yapılan tekrarlar, ödülün büyüklüğü ve vaadin gerçek olduğu vurgulanmıştır. Sık yapılan ayetin lafız tekrarıyla da muhatapları ahiret nimetlerine teşviki amaçlanmıştır.

### **Kaynakça**

- Alder, Harry, *NLP El Kitabı*, çev. Banu Irmak, Kariyer Yay., İstanbul, 2005
- Alusi, Ebu'l- Fazl Şehabuddin Seyyit Mahmud, *Ruhu'l- Meani Tefsiri- Kur'anil-Azim Ves-sebu'l- Mesani*, Dar'ul- kitabül-ilmiiye, Beyrut, 2005.
- Arslan, Gıyasettin Arslan, *Kur'an'da Eyyu Edati ve Tercümesi Mesalesi*, Bilimname XV, 2008
- Aydın, Hayati, *Esmâ-i hüsnâ ve Kur'andaki Bağlam İlişkisi*, 2013
- Bakkal, Ali, *Kur'an'ı Anlamada Siyak- Sibakın Önemi*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve tefsir Akademisi Yayınları, İstanbul, 2009

- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDVY, Ankara, 2011
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyat Tarihi-I*, Fenomen Yayınları, Erzurum, 2012
- D.İ.B, *Kur'an Yolu Meali*, D.İ.B Yay., İstanbul, 2016
- Elmai, Zahir b. Awad, *Kur'an'da Tartışma Metotları*, çev. Ercan Elbinsoy, Pınar Yayınları, İstanbul, 2011.
- Gezer, Süleyman, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015
- Ğırnati, Ebu Hayyan'ül-Endülüsi, *Bahru'l- Muhit*, Daru'l- Fikr, Beyrut, 2005
- İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev.Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul, Yıl; yok
- İslamoğlu, Mustafa, *Kur'an Surelerinin Kimliği*, Akabe Vakfı Yayınları, İstanbul,2012
- Karaçam, İsmail, *Sonsuz Mucize Kur'an*, Çağ yayınevi, İstanbul, 1987
- Kardavi, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, Nida Yayınları, İstanbul, 2005
- Kirmani, Hamza b. Nasr, *Esraru't-Tekrar Fi'l- Kur'an*, Daru'l- İ'tisam, Kahire, 1977
- Knight, Sue, *Uygulamalarla NLP*, çev. İpek G. Taffe, Sistem Yay., İstanbul, 2001
- Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDK, 1988, Ankara
- Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmet, *Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, İstanbul, Buruc Yayınları,2002,
- Kutup, Seyyit, *Fizılal-il- Kur'an*, Beyan Yayınları, İstanbul, yıl: yok
- Mevdudi, Ebu'l Al'a, *Tefhimu'l Kur'an*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili Ve Roteriği*, Ankara okulu Yayınları, Ankara, 2015
- Pierre, Guiraund, *Anlam Bilim*, çev. Berke Vardar, Multilingual Ya-

- bancı dil Yayınları, İstanbul, 1999
- Razi, Fahrüddin , *Mefatih'ul-Gayb*, Huzur yayınevi, İstanbul, 2013
- Sabuni, Muhammed Ali, *Saffetü't-tefasir*, Daru'l- Kur'n-ı Kerim, Beyrut, 1981
- Şahin, Davut, *Kur'an'da Genel Anlamalı Bir Kelime: Nimet*, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 20. Sy, 2016,
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Taberi Tefsiri*, Hisar Yayınevi, İstanbul, yıl yok
- Üstünova, Kerime, *İletişim Açısından Ters Tekrar*, V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri II (20-26 Eylül), s. 3017-3027'de yayımlandı.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2005
- Zerkeşi, Bedrettin Muhammed Abdullah, *El- Burhan Fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l- fikr, Beyrut, 1988
- Zuhayli, Vehbe, *Tefsir'ül- Münir*, Risale Yayınları, İstanbul, 2005



## **Yusuf Suresi Bağlamında Müfessirlerin İffetle Yaklaşımları**

*Ayşe ATEŞ\**

### **Özet**

Kur'an'da vurgulanan ahlaki değerlerden biri de iffettir. Kur'an ahlaki değerlere evrensel nitelik kazandırmakta, bu değerlerin herkes tarafından benimsenmesini istemektedir. Bu nedenle Kur'an'ın insana bakışını doğru anlamak ve toplumda düzen ve adalet içerisinde yaşamak için iffetle ilgili bildirdikleri büyük öneme sahiptir. Geçmişten günümüze kadın ve erkeğin iffetine yönelik tartışmalar güncelliğini koruyarak devam etmektedir. Genellikle iffet, namus, şeref gibi ahlaki değerler, kadın üzerinden değerlendirilmektedir. Toplumda öne çıkan anlayış, namus, şeref, hayâ gibi değerlerin kadında bulunması gerektiğidir. Erkeğe ise kadını bu hususta denetlemek ve yargılamak kalmaktadır. Bu anlayışın sonucunda kadın namus ve şerefini korumakla yükümlü olurken, erkek 'erkek-tir yapar' anlayışıyla iffetsiz bir varlık haline dönüşebilmektedir. Toplumda erkeklerin kadın tasavvuru ön plana çıkmakta ve kadın da kendisine biçilen bu rolü oynamak zorunda kalmaktadır. Bu düşünce kültürden ve gelenekten beslenmektedir.

Kur'an'da Hz. Yusuf iffetiyle örnek gösterilen bir insandır. İffet anlamak adına Yusuf suresini doğru okuyup değerlendirmek gerekir. Ancak müfessirler, erkek egemen bir zihniyet ve kendi kadın algılarından hareketle Hz Yusuf'un iffetini öne çıkarmak yerine kadının iffetsizliği üzerinde yoğunlaşmışlardır. Yorumlarda kadın şeytanla özdeş kabul edilmiş, hatta şeytandan da hilekâr olarak addedilmiştir. Tefsir kaynaklarında resmedilen bu kadın figürünü kabul etmek mümkün değildir. Kur'an'ın emir ve yasakları kadın

---

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi.

erkek ayırt etmeksizin tüm insanlardır. Toplumsal yapıyı büyük ölçüde etkileyen Kur'an'ın ve tefsir kitaplarının kadının ve erkeğin iffetine yönelik yaklaşımları Yusuf suresi üzerinden doğru ve yanlışlarıyla detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu çalışma ile Kur'an'ın özüne uygun bir iffet anlayışının oluşmasına katkı sağlanması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Yusuf, İffet, Namus, Hayâ.

### **Approaches Of The Interpreters Towards Chastity In The Context Of Surah Joseph**

#### **Abstract**

One of the emphasized moral values in the Quran is chastity. The Qur'an brings universal qualities to moral values, and demands that these values be adopted by all. For this reason, the proclamations about chastity in Qur'an has great importance in order to understand the view of human correctly and live in order and justice in society. From past to present, controversies about the woman and man's chastity continue to be relevant. Generally, moral values such as chastity, honor and pudicity are evaluated on women. The understanding stands out in society that the values such as honor, pudicity and chastity must be found in woman. It remains for man to supervise and judge the woman on this subject. As a result of this understanding, women become obliged to protect their pudicity and honor, while men can turn into an unchaste entity with the understanding that "he is a man, he can do". In society, male imagination of women comes to the forefront and the woman has to play this role which is harvested from her. This idea is fed from culture and tradition.

In Qur'an, Hz. Joseph is a model that is exemplified in chastity. In order to understand chastity, it is necessary to read and evaluate Surah Joseph. However, the Interpreters have concentrated on the woman's unchastity rather than emphasizing the chastity of Hz Joseph with a male-dominated mindset and their own perceptions



of women. In the interpretations, the woman was regarded as identical to the devil, and even more deceitful than devil. It is not possible to accept this female figure depicted in the sources of tafsir. The orders and prohibitions of the Qur'an are for all human without discrimination between men and women. The approaches of the Qur'an and the Qur'anic Tafsir books to the chastity of the woman and man, which affects the social structure to a great extent, have been put forward in detail through true and false statements on the Joseph Surah. With this study, it is aimed to contribute to the formation of a sense of chastity in accordance with the Qur'an's essence.

**Key Words:** Hz. Joseph, Chastity, Honor, Pudicity.

### **Giriş**

Kur'an'ın merkezinde insan vardır. Kur'an'ın amacı insanlara doğru yolu göstermek, kuralları ile iyi bir yaşam düzeni sağlamaktır. Kur'an emir ve yasaklarını kadın erkek ayırt etmeksizin tüm insanlara bildirmektedir. Doğrudan ve dolaylı yönden muhatabına mesajlarını peygamberler ve örnek şahsiyetler üzerinden, onların hayatlarına yer vererek aktarmaktadır. Kur'an, peygamberlerin ve örnek şahsiyetlerin sahip olduğu iyi ahlakla ahlaklanmayı, insanların kötü huylarından kaçınmasını istemektedir.

Kur'an'ın önem verdiği ahlaki değerlerden biri de iffettir. İffetin doğru anlamak, aynı zamanda günümüzde ne ifade ettiğini ortaya çıkarmak toplumun varlığını sağlıklı bir şekilde devam ettirmede oldukça önemlidir. İffet, toplumda Kur'an dışında geçmiş kültür ve gelenekten beslenerek farklı anlaşılmaktadır. Kur'an'da iffetin sembolü olarak örnek gösterilen Hz. Yusuf bize bu konuda yol gösterecektir. Bu çalışmamızda Yusuf suresi bağlamında iffet kavramı analiz edilerek, Kur'an'ın iffete bakışı ve klasik tefsir kaynaklarında müfessirlerin bu ayetleri nasıl yorumladığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## 1. Ahlaki Bir Erdem Olarak İffet

İffet kelimesi sözlükte; helal olmayandan sakınmak,<sup>1</sup> haramdan uzak durmak,<sup>2</sup> çirkin işlerden ve haramlardan geri durmak<sup>3</sup> anlamlarına gelen *affe* (a-f-f) fiilinden türemiştir. Nefiste; kendi sayesinde (nefsin) şehvetin galebe çalmasından imtina edeceği, bunu reddeceği bir halin ortaya çıkmasıdır.<sup>4</sup> *Afif* ise çirkin işlerden ve haramdan kaçınan adam,<sup>5</sup> namusunu iffetini koruyan demektir, müennesi ise afifedir.<sup>6</sup> İffet kelimesi Kur'an'da doğrudan geçmese de aynı kökten gelen isim ve fiiller dört yerde geçmektedir.<sup>7</sup> İstemekten çekinmek,<sup>8</sup> kaçınmak<sup>9</sup> iffetli davranmak,<sup>10</sup> sakınmak<sup>11</sup> anlamlarında kullanılmışlardır. İki ayette mal, mülk, yeme içmede ölçülü ve dengeli olmayı,<sup>12</sup> iki ayette de cinsel istekler hususunda ölçülü ve dengeli davranmayı<sup>13</sup> ifade etmektedir. Kur'an'da ferc ile çoğulu füruc kelimesi de iffet kelimesiyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Mahrem yerlerini korumak, iffetlerini korumak manasında h-f-z fiiliyle birlikte kullanılmıştır.<sup>14</sup> H-s-n fiiliyle birlikte aynı anlamda kullanıldığı yerler vardır.<sup>15</sup> H-s-n kökünden gelen isim ve fiiller de Kur'an'da aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>16</sup>

Kur'an'da birden fazla geçen erdemler ile ilgili yapılan araş-

<sup>1</sup> el-Halil bin Ahmed, *Kitabu'l Ayn*, Müessesetül Alemlil Matbuat, Beyrut, 1988, I/92.

<sup>2</sup> Cevheri, İsmail b. Hammad, *Tacu'l Lüga ve Sihahu'l Arabiyye*, Daru'l Fikr, Beyrut, 1998, II/1075.

<sup>3</sup> Firuzabadi, *Kamusu'l Muhit*, Daru'l Fikr Yayınları, 2003, s.1084.

<sup>4</sup> el-İsfehani, *Müfredat*, Çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2010, s.1023.

<sup>5</sup> el-Halil, *Kitabu'l Ayn*, I/92, Firuzabadi, *Kamusu'l Muhit*, s.1084.

<sup>6</sup> Cevheri, *Sihah*, II/1075.

<sup>7</sup> Muhammed Fuad Abdalbaki, *Mu'cemu'l Müfehres Li -Elfazı'l-Kur'anı'l Kerim*, Daru'l Hadis, Kahire, 2007, s.572.

<sup>8</sup> Bakara, 2/273.

<sup>9</sup> Nisa, 4/6.

<sup>10</sup> Nur, 24/33.

<sup>11</sup> Nur, 24/60.

<sup>12</sup> Bakara, 2/273; Nisa, 4/6.

<sup>13</sup> Nur, 24/33, 60.

<sup>14</sup> Müminun, 23/5; Nur, 24/30, 31; Ahzab, 33/35; Kaf, 50/6; Mearic, 70/29.

<sup>15</sup> Enbiya, 21/91; Tahrim, 66/12.

<sup>16</sup> Maide, 5/5; Nisa, 4/24, 25; Nur, 24/4, 23, 33.

tırmada, en çok vurgulanan ahlaki erdemlerden biri de iffettir.<sup>17</sup> İffetin kapsamına giren faziletler utanma, sükûnet, sabır, cömertlik, hür olma, kanaat, yumuşak huyluluk, düzenlilik, iyi hal, güler yüzlü ve tatlı dilli olma, kibarlık, nezaket, barışseverlik, ağırbaşlılık ve kötülüklerden sakınma olarak sıralanmıştır.<sup>18</sup> İffetin birçok ahlaki erdemi kapsadığı görülmektedir.

İffetle ilgili çeşitli tanımlar yapılmaktadır. Şehveti normal ölçüler içinde tutmaya İslam ahlakında iffet denmiştir.<sup>19</sup> Kindi'ye göre "iffet" bedeninin korunması ve geliştirilmesi için gerekli olan şeyleri sağlama, gereksiz olanlara da ilgisiz kalma erdemidir.<sup>20</sup> Güven ve sırlarını saklamak manasıyla "namus", kendini zaptetmek, kötü bir şeyi yapmaktan çekinmek ve utanma duygusu anlamlarıyla da iffet, "cinsel sapıklığı" önlemenin yöntemini ifade etmektedir.<sup>21</sup> İffetin en esaslı kısmı hayâdır. Ahlakçılar, hayâyı herkes için şerefli bir elbise olarak görürler, fakat kadınlara daha çok lazım olduğunu belirtmekten geri durmazlar.<sup>22</sup> Ancak iffet sadece kadına mahsus bir haslet değildir. Kadın erkek ayırt etmeksizin insanda bulunması gereken dinin büyük önem verdiği bir erdem olarak karşımıza çıkmaktadır. İffet kişinin sağlıklı bir yaşam sürmesini, kötülüklerden kaçınmasını sağlamaktadır. Kişiye düşen görev nefesine hâkim olması, insan olmasının bir gerekliliği olan şehveti helal dairesinde ve helal olan şeyler için kullanması; yani kişinin şehvetinin tutsağı olmamasıdır.<sup>23</sup>

*"Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük*

<sup>17</sup> Cafer Sadık Yaran, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç*, Elif Yayınları, İstanbul, 2005, s.112-113.

<sup>18</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, Çev. Abdulkadir Şener, Cihad Tunç, İsmet Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983, s.26; Yaran, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç*, s.128.

<sup>19</sup> Ahmet Abay, *Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.286

<sup>20</sup> Musa Carullah, *Hatun*, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s.21

<sup>21</sup> Bayraktar Bayraklı, *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2007, s.36.

<sup>22</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hü- Er Yayınları, Konya, 2005, s.118.

<sup>23</sup> Abay, s.286.

*duygusunu ve takvasını ilham edene andolsun*<sup>24</sup> Ayeti dikkatimizi nefis olgusuna çekmektedir. Nefis, insan kişiliğini oluşturan en temel mekanizma ile birlikte içinde fiziksel, duygusal ve zihinsel aktivitelerinin bir birine bağlı olarak çalıştığı karmaşık yaşam olgusunu ifade etmektedir.<sup>25</sup> Böylece Kur'an'ın insan anlayışının bir özeti sayılabilecek olan Şems suresi 7 ve 8. ayetler, insanın ahlâki bakımdan çift kutuplu bir varlık olduğunu, iyilik veya kötülük yollarından dilediğini seçebileceği bir tabiatla yaratıldığını ve onun kurtuluş veya mahvoluşunun bu seçime bağlı bulunduğunu göstermektedir.<sup>26</sup> Ancak Yüce Allah, insanı kendi halinde bırakmayıp, onu her haliyle kuşatarak çevresinde bulunan "doğru yol"un delillerini gözlerinin önüne sermiş, azgın arzuların kışkırtıcılığını önünden kaldırıp Hakk'ı gerçek biçimi ile görmesini sağlayan "Kutsal mesajlarla" ile onu desteklemiştir.<sup>27</sup> İsmet ve iffet vicdan terazisinin, fuhuş ve rezilet de nefis terazisinin birer kefesidir.<sup>28</sup> Hz. Yusuf örneğinde de tamlık edeceğimiz gibi o tabiatında var olan iyiye ya da kötüye eğilimlerinden iyiyi tercih edip, Allah'a sığınmıştır. Nitekim "Onun için kim (elinde bulunandan) verir, Allah'a karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) tasdik ederse, biz onu en kolay olana kolayca iletiriz."<sup>29</sup> Ayeti bu yolu tercih edenlere, Allah tarafından kolaylık sunulacağına işaret etmektedir. Bir başka deyişle insan Allah'a yakınlaşarak O'nun yardımıyla işini kolaylaştırır, Allah'tan uzaklaşmasıyla da kendini rezil rüsva eder. Bu nedenle nefis mücadelesinde, iffet erdemine ulaşmada Allah kulunu asla yalnız bırakmaz, diyebiliriz.

---

<sup>24</sup> Şems, 91/7, 8.

<sup>25</sup> Abay, s.283.

<sup>26</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, V/566.

<sup>27</sup> Seyyid Kutup, *Fi Zilal'il Kur'an*, çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Lütfullah Bender, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 1980, X/492.

<sup>28</sup> Erdem, s.119.

<sup>29</sup> Leyl, 92/5- 7.

## 2. Evlilikte İffetin Önemi

Kadın ve erkek yaratılış itibariyle fitri temayüllere sahiptir. Bu temayülleri onları ortak bir payda olan evlilikte buluşturmaktadır.<sup>30</sup> Cinsel yönden olduğu kadar, genel çerçevede insani ve ahlaki yönden eşlerin birbirini tamamladıkları, dolayısıyla birbirlerine muhtaç oldukları gerçeğini,<sup>31</sup> birbirlerini koruyucu, eksilerini artılarına çevirici, kusurları kapatıcı roller biçildiğini göstermektedir. Rab-bimiz Kur'an'da evli erkek için, kale içerisine alınmış, korunmuş anlamında "muhsan", kadın için ise "muhsane" tabirini kullanarak iffet ve namusu korumanın en önemli yolunun evlilik olduğuna işaret etmektedir.<sup>32</sup> Kadın ve erkek için ne denli önemli olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim şeytan telkinleriyle haram olan kötü eylemlere sevk edebilmektedir. Bu nedenle gayri meşru ilişki yasaklanarak, cinsel ihtiyaçların giderilmesi nikâh yoluyla sağlanmaktadır. Bir kadınla bir erkeğin ilişkisi ancak nikâh yolu ile helal olmaktadır. Çünkü nikâh kadın ve erkeğe bir takım sorumluluklar yüklemektedir.<sup>33</sup> Sorumluluğu olmayan cinsel özgürlük, yani kadın ve erkeğin dilediği kadın ve erkekle serbestçe cinsel ilişkide bulunması, sonra da sanki hiçbir şey yokmuş gibi ayrılıp, başka kimselerle cinsel yakınlığa girmesi İslam tarafından kabul edilebilen bir husus değildir.<sup>34</sup> Bu sorumsuzluğun önü alınamaz problemleri beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Başiboş ve amaçsız yaratılmayan insan, hem kendinden hem de ailesinden sorumlu tutulmaktadır.<sup>35</sup> Bu nedenle doğru tutum ve davranışta bulunulması gerekmektedir.

Kur'an'da evliliğin kişiyi fuhuştan uzaklaştırdığına işaret edilmektedir.<sup>36</sup> Bu yüzden her türlü evlilik dışı ilişki zina kabul edi-

---

<sup>30</sup> Bakara, 2/187.

<sup>31</sup>Mustafa Öztürk, *Cahiliye'den İslamiyete Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, s.203.

<sup>32</sup> Çelik, s.26; Nisa, 4/24, 25.

<sup>33</sup> Bakara, 2/228.

<sup>34</sup> Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yayınları, Ankara, 2006, s.74.

<sup>35</sup> Tahrir, 66/6.

<sup>36</sup> Nur, 24/33.

lır ve suçtur.<sup>37</sup> Çünkü zina fuhuş toplumun yapısını bozan ahlak dışı eylemlerdir. Kadın ve erkeğe maddi ve manevi zararlar vermektedir. İslam zina ve fuhuşu yasaklayarak aile ve toplumun yapısını sağlamlaştırmakta ve güvence altına almaktadır. Böylece ihtiyaçlar meşru yollarla giderilmiş olmaktadır. Kur'an'da özellikle eşler arası uyum noktasında iman ve iffet vurgusu yapılmaktadır.<sup>38</sup> Evlilikte güven ve sadakat için iman ve iffet aranan özelliklerdir. Her iki tarafın da aile kurumunu zedeleyecek ahlak dışı davranışlarda bulunması engellenmekte ve sağlıklı nesillerin yetişmesine katkı sağlanmaktadır.

### **3. Müfessirlerin Erkeğin İffetine Bakışı**

Hz. Yusuf kıssası Kur'an'da müstakil olarak ele alınan tek kıssadır. Kıssaların en güzeli olarak nitelendirilmektedir.<sup>39</sup> Hz. Yakup'un bir baba olarak oğullarıyla ilişkisi, Hz. Yusuf'un bir oğul ve kardeş olarak babası ve kardeşleriyle ilişkisi, aynı zamanda Hz. Yusuf'un köle olarak satın alındığı Mısır Azizi'nin evinde yaşadıkları doğru mesajlar almak için büyük öneme sahiptir. Kur'an'ı ifade ile Yusuf ve kardeşlerinde hakikati arayıp soranlar için ibretler vardır.<sup>40</sup> Biz burada Hz. Yusuf'un bir erkek olarak, kendisine meyleden ve ondan murat almak isteyen Aziz'in karısı karşısında nasıl bir yol izlediğini, nasıl bir sorumluluk üstlendiğini iffet kavramı üzerinden tavsif etmeye çalışacağız. Nitekim Hz. Yusuf bu kıssada iffetiyle örnek olarak gösterilmiştir. Müfessirlerin öncelikle Hz. Yusuf üzerinden erkeğin iffetine yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

Kur'an'da Hz. Yusuf'un kuyuya kardeşleri tarafından terk edilmesinin ardından bir kervanın geldiği, su almak için kovasını kuyuya salan suçunun Hz. Yusuf'u bulduğu ve bunun için sevindiği, sonrasında ticaret malı olarak saklanıp, ucuz bir fiyata Mısırlı bir

---

<sup>37</sup> En'am, 6/151; İsrâ, 17/32; Nur, 24/15.

<sup>38</sup> Maide, 5/5; Nur, 24/3, 26.

<sup>39</sup> Yusuf, 12/3.

<sup>40</sup> Yusuf, 12/7.

kişiye satıldığı bildirilmektedir.<sup>41</sup> Mısır'da onu satın alan kişi Mısır'ın azizi, veziridir.<sup>42</sup> Hz. Yusuf'u satın alan kişi onun iyi bir karakter taşıdığına farkına varmış ve hanımına da ona iyi bakmasını öğütlemiştir.<sup>43</sup> Ancak yerleştiği bu evde onu büyük bir sınav beklemektedir. Evin hanımı gönlünü Hz. Yusuf'a kaptırmış ve ondan arzuladığı şeyi almak istemiş, kapıları kilitleyerek, "Haydi gelsene!" demiş, Hz. Yusuf ise onu reddederek böyle bir şeyden Allah'a sığınmıştır. "O, benim rabbimdir, bana iyi baktı. Şüphesiz zalimler kurtuluşa eremezler."<sup>44</sup> İfadesini kullanmıştır. Müfessirlerin çoğu ayette geçen "rabbi" kelimesini kadının kocası için "efendi" anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>45</sup> Buna göre ayetin anlamı şu şekildedir: "Efendim bana pek cömert davrandı, bakıp, gözetti. Bana iyiliklerde bulundu. Bu durumda onun hanımıyla zina etmek gibi yakışsız ve hayâsız bir işi nasıl işler nasıl nankörlük yaparım?" Ancak Mevdudi diğer müfessirlerin aksine ayetin bu şekilde tercüme ve tefsirine şiddetle karşı çıkmakta ve bu durumu şu şekilde izah etmektedir: "Her ne kadar Arapçada "rabb" kelimesinin bu anlamda kullanılışı cari ise de, iki yeter sebepten dolayı burada başka anlamda kullanılmış olmalıdır. Bir kere, Allah'tan başkasını dikkate alarak günahattan çekinmesi bir peygamberin izzetine yakışmaz. İkincisi, bir peygamberin Allah'tan başka biri için "rabbim" kelimesini kullanması hakkında Kur'an'da tek bir örnek yoktur. Hz. Yusuf'un (a.s) ilerideki 41, 42 ve 50. ayetlerde Rabbinin Allah olduğunu söyleyerek mesajını saflaştırdığını ve kendi itikadıyla Mısırlılarınkini birbirinden ayırdığını görüyoruz. Diğer insanlar onların rabbleri olabiliyor iken, Hz. Yusuf'un Rabbi yalnızca Allah'tı. Dolayısıyla ayete başka bir zaviyeden

<sup>41</sup> Yusuf, 12/19-21.

<sup>42</sup> İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, İstanbul, 2009, VIII/4046.

<sup>43</sup> Kutup, VI/242; Yusuf, 12/20.

<sup>44</sup> Yusuf, 12/23.

<sup>45</sup> Vahidi, *El-Veciz fi Tefsiri'lKitabi'lAziz*, Beyrut, 1995, I/543; İbn Kesir, VIII/4047; Kurtubi, *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'an*, çev. M.Beşir Eryarsoy, Buruç Yayınları, İstanbul, 2003, IX/252; Fahreddin er-Razi, *Mefatihul Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2013, XIII/200.

*bakmak gerekir. "Rabbî" kelimesi aynı zamanda "Rabb'im" demek olduğuna göre Hz. Yusuf (a.s) "Allah"ı kastetmiş olmalıdır. Hem sonra neden itikadına ters bir anlamı ihtiva edecek şekilde "efendim" demek istemiş olsun?*<sup>46</sup> Bize göre de bu görüş daha isabetlidir. Çünkü ayetin devamında Hz. Yusuf zalimlerin asla kurtuluşa eremediğini ifade etmiştir. Hz. Yusuf'un "zalimler" sözü ile "zina edenler kastettiği, çünkü zina edenlerin kendilerine zulmetmiş oldukları söylenmiştir.<sup>47</sup> Zira, döşeğe karşı hainlik, iyiliğe karşı kötülük, ihsana nankörlük zulümdür.<sup>48</sup> Hz. Yusuf burada bu davranışın günah olduğunun bilincindedir. Rabb'inin kendi üzerindeki nimetlerini hatırlayarak bu kötü davranıştan uzak kalmasını bilmiştir. Ayrıca sonraki ayetlerde detaylı bir şekilde açıklayacağımız Hz. Yusuf'un görmüş olduğu burhanın da "Allah korkusu" anlamında kullanıldığı bu görüşümüzü desteklemektedir. Şu halde Hz. Yusuf'un her anında bu korkuyu içerisinde taşıdığını söyleyebiliriz.

Ayetin devamı şu şekildedir: *"Andolsun kadın ona istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yusuf da ona istek duyacaktı. Biz, ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için işte böyle yaptık. Çünkü o, ihlase erdirilmiş kullarımızdandı."*<sup>49</sup> Tam da burada müfessirler bu iki ayeti açıklamak için sayısız rivayete yer vermişlerdir. Hz. Yusuf'un Allah'tan istediği sığınma, O'nun itaatine şüphe duymadan götüreceği sebebi kendisi için yaratmasını ve kalbinde günaha götürebilecek şeyleri gidermesini istemesi anlamındadır.<sup>50</sup> Bayraklı'ya göre Hz. Yusuf'un Allah'a sığınması şunu ifade etmektedir: Cinsel içgüdü'nün etkisinden kurtulmak, insan gücünü aşmaktadır. Akıl ve irade devre dışı kaldığından cinsel ahlakı korumak imkânsız hale gelmektedir. Yüce Allah'ın müdahalesi sayesinde böy-

<sup>46</sup> Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, II/422.

<sup>47</sup> Razi, XIII/200.

<sup>48</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yayınları, Sad. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay, Ankara, 2015, V/210.

<sup>49</sup> Yusuf, 12/24.

<sup>50</sup> Razi, XIII/201.



le bir tekliften kurtulmak mümkün olacaktır.<sup>51</sup> Şu halde burada Yüce Allah'ın müdahalesi olmadan iffetli ve namuslu olmanın çok zor olduğu baştan vurgulanmak istenmiştir. Hâlbuki sadece cinsel ahlakı korumak için insanlar Allah'a sığınmazlar. Her durumda Allah'ı hatırlayıp, O'ndan yardım isterler. Allah da kulunun çağrısını kim olursa olsun karşılıksız bırakmaz. Bir kısım müfessirler de bu düşünceye sahip olmalı ki bir sonraki ayeti "Allah'ın burhanını görmemiş olsaydı, Yusuf da ona istek duymuştu." şeklinde anlamışlardır. Ayette geçen burhan ve meyil kelimelerini gereğinden fazla yorumlama ihtiyacı hissetmişlerdir. Tefsirlerde Hz. Yusuf'un gördüğü burhan ve onun meyiletmekten kastı ile ilgili rivayetler bir hayli mevcuttur. Öncelikle bu burhan ve meyilden kastedilen ne idi? Müfessirler bundan ne anlamışlar? Bunları ortaya koymaya çalışarak müfessirlerin Hz. Yusuf'un iffetine yaklaşımlarını gözler önüne sermeye çalışacağız.

Taberi tefsirinde hemen hemen burhan ve meyille ilgili bütün rivayetleri zikretmektedir. Rivayetlerin neredeyse tamamında Hz. Yusuf'un meyli ile ilgili onun kadının yanına uzandığı, elbisesini çıkarıp, bir rivayete şalvarını çözüp, bir erkeğin karısının yanına oturduğu gibi ona yaklaştığı vb. durumlar ifade edilmektedir.<sup>52</sup> İbn Kesir ve Razi de tefsirlerinde Hz. Yusuf'a suç isnad eden rivayetlere yer vermiş, ancak bunun asılsız olduğunu delilleriyle ifade etmişlerdir.<sup>53</sup> Özellikle Razi, Vahidi'nin tefsirinde Hz. Yusuf'un da kadını arzuladığını, Hz. Yakup'un parmağını ısırıp, günahkârların işini mi yapıyorsun, sen nebilerdensin şeklinde Hz. Yusuf'u uyarması üzerine onun günaha bulaşmadan kadını terk edip, kapıya yöneldiği ifadesini<sup>54</sup> kabul etmemiştir. İbn Kesir ise Hz. Yusuf'un temiz olduğuna dikkatleri çekerek, Allah'ın da buna Yusuf suresi 24. ayette "kö-

<sup>51</sup> Bayraklı, *Yeni Bir Anlayış Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2013, IX/400.

<sup>52</sup> Taberi, *Cami'ul Beyan an Te'vili ayi'l Kur'an*, Beyrut, trs., V/229-231. ayrıca benzer rivayetler için bkz. Maverdi, *En-Nüketi ve'l -Uyun Tefsiru'l Maverdi*, Beyrut, trs., III/23-25.

<sup>53</sup> İbn Kesir, VIII/4051, 4056; Razi, XIII/202, 203.

<sup>54</sup> Vahidi, I /543.

tülüğü”, “fuhşu” ondan uzaklaştırmak, “O, bizim kullarımızdandı”, ihlusa erdirilmiş” kelimeleri ile dört kere şahitlik ettiğini söylemektedir. Onun kadına yönelmek gibi bir davranışta bulunmadığını ısrarla savunmaktadır. Meyletmek kelimesini üç şekilde açıklamaktadır: 1) Hz. Yusuf kadını kendinden uzaklaştırmaya, onun bu kötü fiili işlemesine mani olmaya meyletmiştir. 2) Allah Hz. Yusuf’un şehvetini, meyil olarak tabir etmiştir. 3) Meyletmek içinden geçirmek manalarına da gelebilir.<sup>55</sup> Kurtubi de Hz. Yusuf’un meyli ilgili rivayetlere yer vermiş, Hz. Yusuf’un zindana atılmasını onun kadına meyletmesi dolayısıyla temizleme sebebi olarak görmüştür.<sup>56</sup> Burada şu hadise yer verilmiştir. “*Kulum bir günah işlemeyi içinden geçirip de işlemezse, ona bir iyilik olarak yazılır. Kulun işlemeyi içinden geçirdiği günahı terk etmesi sebebiyle ona bir iyilik olarak yazılıyorsa, o halde böyle bir durumda günah yok demektir.*”<sup>57</sup> Hz. Yusuf ‘ta fiili bir hareket asla gerçekleşmemiştir. Şayet ondan böyle bir kusur sadır olsaydı tevbe etmesi gerekirdi ve Allah’ın ayetin devamında onu övmesi düşünülemezdi.<sup>58</sup> Zuhayli ise ayette geçen *levla* (olmasaydı) kelimesine dikkatleri çekerek, bu kelimedden anlaşılan mananın Hz. Yusuf’un kalbinde Allah korkusu olduğu için böyle bir şeyi asla arzu etmediği şeklindedir. Çünkü “*levla*” kelimesi bir şeyin meydana gelmesi imkânsız olduğunda kullanılmaktadır.<sup>59</sup> O halde ayetten anlaşılan “*Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yusuf da ona istek duyacaktı.*” şeklindedir.

Bir diğer husus tefsirlerde geniş yer bulan Hz. Yusuf’un gördüğü burhanla ilgili rivayetlerdir. Hz. Yusuf’un Hz. Yakup’u gördüğü ve parmağını ısırıldığı, “ey Yakup’un oğlu zina edip de tüyü dökülen bir kuş gibi olma” diye semadan bir ses işittiği ya da Cebrail’i

<sup>55</sup> İbn Kesir, VIII/4053, 4054.

<sup>56</sup> Kurtubi, IX/ 283. Hz. Yusuf’un meyli ile ilgili rivayetler için bkz. Kurtubi, *el-Cami’u li Ahkâm’il-Kur’an*, IX/254-256.

<sup>57</sup> Kurtubi, IX/256.

<sup>58</sup> Razi, XIII/204.

<sup>59</sup> Vehbe Zuhayli, *Tefsirü’l Münir*, çev. Hamdi Arslan, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız, Bilimevi Basım Yayınları, İstanbul, 2005, VI/474.

gördüğü vb. durumlar ifade edilmektedir.<sup>60</sup> Bu rivayetlerden Hz. Yusuf'un Allah'ın delilini görmemiş olsaydı, kadına hayır diyemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu da Hz. Yusuf'u kadın karşısında aciz bir konuma düşürmektedir. Ne Kur'an'da ne de hadiste geçmeyen bu sözlerin tefsir kitaplarında yer alması abesle iştigaldir. Hiç kimsenin işine yaramayacak bu rivayetlere yer verilmesinin Hz. Yusuf'un iffetli kişiliğine gölge düşürdüğü kanaatini taşımaktayız. Seyyid Kutup da bu türden rivayetlerin aktarılmasını eleştirmiş, tüm bunların bir yamalamadan, bir uydurmacadan öteye geçmediğini ifade etmiştir. İşaret ya da burhanın Allah'ın kulları için şeriatında belirlediği ilkelere başka bir şey olmadığı üzerinde durmuştur.<sup>61</sup> Hz. Yusuf Peygamber'in içinde doğan Allah korkusu ve köklü imân nurudur ki, onu kalp gözüyle görmüştür.<sup>62</sup> Nitekim Yusuf suresi 24. ayette Allah Teâlâ, Hz. Yusuf'un bu imtihandan başarıyla geçtiğini, ihlaslı kullardan olduğunu, kötülük ve fuhuştan uzaklaştırıldığını açıkça ifade etmektedir. Eğer insani zaafının hilafına davranmaya güç yetiremeyeceydi, Allah hemen kendisine vahiy indirir ve onu doğru yola sokardı.<sup>63</sup> Bu vahiy de elbette ki Kur'an'da yerini alırdı. Burada Hz. Yusuf bu sınavı başarmış, kadına meyletmekten Allah'a sığınmış, takvalı duruşuyla tüm insanlığa örnek olmuştur. Ancak bu tavır onun erkeklik hissini eksikliğinden veya gücünün zayıflığından kaynaklanmamaktadır.<sup>64</sup> Samimi bir şekilde Allah'a teslimiyeti nedeniyledir. Said Şimşek de Hz. Yusuf'un bu kötü davranıştan uzak durmasının nedenini onun samimiyetine bağlamıştır. Burada herhangi bir olağanüstülük aranmaması gerektiğine vurgu yapmıştır.<sup>65</sup> Bir hadiste, Allah'ın gölgesinden başka hiçbir gölgenin bulunmadığı bir

<sup>60</sup> Taberi, V/232; Vahidi, I /543; Maverdi, III/25, 26; İbn Kesir, VIII/4055; Razi, XIII/210; Kurtubi, IX/254; Mevdudi, II/424.

<sup>61</sup> Kutup, s.249, 250.

<sup>62</sup> Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İstanbul, trs., VI/2945.

<sup>63</sup> Mevdudi, II/424.

<sup>64</sup> Kamil Yaşaroğlu, *Hz. Yusuf'un Çağımız İnsanına Model Olabilecek İffet Ahlakı*, Din ve Hayat İstanbul Müftülüğü Dergisi, 2013, Sayı: 19, s.46.

<sup>65</sup> Said Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2012, III/22.

günde Allah'ın kendi gölgesinde gölgelendirdiği yedi kimseden biri olarak kendini, soylu güzel bir kadının nefsinin tatmin için davet ettiği, "Ben, Allah'tan korkarım" diyen adam zikredilmiştir.<sup>66</sup>

Kanaatimizce bu kelimelerin üzerinde bu denli yoğunlaşmalarının nedeni, Hz. Yusuf'un bir erkek olarak böyle bir kadının karşısında durmasını imkânsız olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Müfessirlerin kendi kadın algılarını yorumlarına yansıttıkları kanaatini taşımaktayız. Çünkü kadının güzellik, mal ve makamca üst düzeyde olmasının, erkeğin meyletmesine neden olacağını, ancak açık bir işaretle bu duruma karşı koyabileceğini açıklama gayreti içine girdikleri görülmektedir. Oysaki Allah'a itaat etme, onu görüyormuşçasına hareket etme yani Allah korkusunun bu tür çirkin davranışlardan insanı alıkoymasını müfessirlerin anlattıkları kadar zor olmasa gerekir. Bize göre de burhandan kastedilen Allah korkusudur. Yazır ise tefsirinde birçok müfessirin aksine ayetleri yorumlarken kadınları genellemeye yönelik bir atıfta bulunmamış, onları ayartıcı bir figür olarak görmek yerine sözü hep Hz. Yusuf'un iffetine bağlayarak tamamlamıştır. Ona göre, Hz. Yusuf'un kadının arzu ve isteğini yerine getirmeye yönelik her türlü iç ve dış faktörler tamamlanmış, müsait bir ortam varken, bu durumda bile Allah'ın işaretini görmesi, onun ahlaki yüceliğini, olgunluğunu göstermektedir. Aynı şekilde o da Hz. Yusuf'un kadının arzu ve niyetine uymasının, erkeklik duygu ve kuvvetinin eksikliği gibi fizyolojik bir eksiklikten kaynaklanmadığına dikkat çekmiştir. Aksi halde Hz. Yusuf'un iffetinin ve namuslu davranmasının büyük bir anlamı olmayacağını ifade etmiştir.<sup>67</sup>

Hz. Yusuf ahlakıyla, kadın karşısında duruşuyla Allah katında yüce bir makama ermiştir. O, kadının çirkin teklifini reddederek, Allah'a sığınmıştır. Bu kötü fiili yapmaktansa zindanda kalmayı ter-

---

<sup>66</sup> Buhari, Muhammed b. İsmail, es- Sahih, Kıtábü'l Ezan, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, 36. Bab, Cilt:I, s.161

<sup>67</sup> Yazır, V/210

cih etmiştir.<sup>68</sup> Bunun nedeni Hz. Yusuf'un iffetini koruma isteğidir. Allah da onun duasını kabul edip, onu bu durumdan kurtarmıştır.<sup>69</sup> Servet, şöhret, makam ve şehvet günümüz müminlerinin en büyük imtihanlarından biridir.<sup>70</sup> Şu halde bir mümin böyle bir imtihanla karşı karşıya geldiğinde, Hz. Yusuf gibi imtihanı başarıyla geçebilme gücüne sahiptir. Namus ve şeref, sadakat ve bağlılığın, edep ve terbiyenin Allah korkusuyla birleşip bütünleştiği yerde, kimsenin onu bozmaya, saptırmaya herhalde gücü yetmez.<sup>71</sup> Kişi, Allah'ın yardımıyla, iradesine sahip çıkarak bütün kötülüklerin üstesinden gelir. Erkeklerin Hz. Yusuf'tan örnek alması gereken özelliği onun iffeti, namusu ve Allah korkusudur. Ayrıca kadın hangi şartlarda bulunursa bulunsun, erkek insani zaafına sığınma gereği duymamalıdır.

Mevdudi, dikkatleri farklı bir noktaya çekerek, Yusuf'un kendisini günaha davet eden kadını reddetmesinin nedenini, onun göçebe hayatında kazandığı temiz karakterini Kenan'da edinmesine ve İbrahimi gelenek içindeki iman ve ahlakla donanmış olmasına bağlamıştır.<sup>72</sup> "Yusuf'un kalbinde dini terbiye olmasaydı, o da meylederdi." demek, erkekleri ancak dini terbiye ve vicdanın emri muhafaza edebilir, demektir.<sup>73</sup> Burada erkekte bulunması gereken dini terbiye büyük önem arz etmektedir. Gözü namahremden korumak insana bir iman ve ibadet lezzeti tattırır.<sup>74</sup> İyi ailelerde yetişmiş insanlar tıpkı Hz. Yusuf gibi ailesinden ne kadar uzakta yaşarsa yaşasın tek başına kalsa bile anne babasından öğrendiği doğru tutum ve davranışları hayatında uygulayacak, başına gelebilecek tehlikelerden kendisini koruyabilecektir. Bu nedenle ebeveynlerin evlatlarını dini ve ahlaki konularda bilhassa helal ve haram hususunda iyi bir eğitim vermeleri gerekmektedir. Nasıl ki yeni yetişecek neslin

---

<sup>68</sup> Yusuf, 12/33.

<sup>69</sup> Yusuf, 12/34-35.

<sup>70</sup> Yaşaroğlu, s.47.

<sup>71</sup> Yıldırım, VI/2951.

<sup>72</sup> Mevdudi, II/422

<sup>73</sup> Carullah, s.106.

<sup>74</sup> Bekir Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1965, s.185.

kalitesi ilme dayalı, ciddi bir terbiyeye bağlıysa, milletin geleceği de neslin kalitesine bağlıdır.<sup>75</sup> Zira Hz. Yakup ölüm döşegindeyken bile oğullarının kalbine tevhid inancını yerleştirmek için nasihatlerde bulunmaya devam etmiştir. Hz. Yakup'un oğullarına bir başka nasihati Bakara suresi 133. ayette şu şekilde geçmektedir: “Yoksa siz Yakup’un, ölüm döşeginde iken çocuklarına, “Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?” dediği, onların da, “Senin ilahına ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak’ın ilahı olan tek bir ilaha ibadet edeceğiz; bizler O’na boyun eğmiş müslümanlarız.” dedikleri zaman orada hazır mı bulunuyordunuz.” Ancak burada sadece iyi aile terbiyesi almış insanlar bu kötü davranıştan kendini alıkoyabilir, diğerleri bu suçu işleyebilir anlamı da çıkarılmamalıdır. Ailesinden iyi bir eğitim almamış ya da aile ortamında yetişmemiş bir birey de içinde var olan Allah korkusuyla iradesine hâkim olabilir.

Ayetlerin tefsirinde Hz. Yusuf’un günahı neredeyse işlediği hissini uyandıran ifadeleri inceledik. Bu ifadeler peygamberin şan ve şerefine uygun görünmemektedir. Sonuç olarak peygamberler tutum ve davranışlarıyla insanlar için örnektirler. Peygamberlere has ismet sıfatı vardır. Ancak ismet bazılarının zannettiği gibi sadece iyilik ve taat olan şeyleri yaptıran, günah olan şeyleri de işletmeyen bir sıfat değildir.<sup>76</sup> Allah peygamberi taate zorlamadığı gibi günah işlemekten de alıkoymaz. Ne var ki ismet Allah’ın bir lütfu olduğu için, potansiyel anlamda uyarı, denetim, gözetim altındaki peygamber, hür iradesiyle aktif bir biçimde hep hayra ve iyiliğe yönelir, kötülükten kaçınır.<sup>77</sup> Eğer kasıd ve iradesi olmaksızın kendisinde bir hata vuku’ bulacak olursa Cenab-ı Hak onu uyarır, kınar; bu hususta peygamberini kendi halinde bırakmak şöyle dursun onu uyarmayı geciktirmez.<sup>78</sup> Şu halde peygamberlerde ismet sıfatının

---

<sup>75</sup> İbrahim Canan, *Aile İçi Eğitim*, Işık Yayınları, İstanbul, 2013, s.226.

<sup>76</sup> Ahmet Lütfi Kazancı, *İslam Akaidi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011, s.117.

<sup>77</sup> A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam’a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s.245.

<sup>78</sup> Nureddin es- Sabuni, *Maturidiyye Akaid*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2000, s.114.

bulunması, onları sorumlu olmaktan alıkoymamaktadır. Hz. Yusuf'a isnad edilen rivayetler de Kitab-ı Mukaddes kaynaklıdır ve Hz. Yusuf'un iffetine gölge düşürmektedir. Bir yanda hayâ ve takva duygusundan soyutlanmış, şeytanın ve nefsinin esiri olmuş bir kişilik, diğer yanda kendisi için hazırlanan bu iffetsiz kişilik karşısında, Allah'ı hatırlayıp ancak O'na sığınarak bu fiilden uzak kalacağını bilen şuurlu iffetli bir kişi olan Hz. Yusuf vardır. O, erkeklere bu iffetli tutum ve davranışıyla yol gösterici bir model oluşturmaktadır. Müfessirlerin büyük kısmının en çok bu modellik üzerinde durmaları, mesajlarını aktarmaları gerekirken, burhan ve meyil üzerinde yoğunlaşmalarının, durumu dallandırıp budaklandırarak muhatabı almak istediği mesajdan uzaklaştırdığı kanaatini taşımaktayız.

#### 4. Müfessirlerin Kadının İffetine Bakışı

İffet denilince akla ilk olarak kadın gelmektedir. Kadının namus ve onurunu koruması gerektiğine inanılmaktadır. İffet ile ilgili tartışmalar hep kadın üzerinden yapılmaktadır. Müfessirler Hz. Yusuf olayında da olup bitenleri açıklama yoluna giderken ayetleri kadın üzerinden genelleyici bir üslupla ele almayı tercih etmişlerdir. Ayetlerde kadının Hz. Yusuf'u istemesi, Hz. Yusuf'un reddetmesi ve ikisinin kapiya koşması, akabinde kadının Hz. Yusuf'un gömleğini arkadan yırtması, şahitlerin de tanıklığıyla Hz. Yusuf'un suçsuz olduğunun anlaşılması ifade edilmektedir.<sup>79</sup> Bunun üzerine kocasının kadına "*Şüphesiz bu, siz kadınların tuzağıdır. Şüphesiz sizin tuzağınız büyüktür.*"<sup>80</sup> İfadesini kullanması müfessirlerce çok farklı değerlendirilmiştir.

Kadının şeytandan daha mahir, daha etkileyici olduğu açıklanmıştır.<sup>81</sup> Kurtubi ayette bu sözleri söyleyenin hileyi "büyüktür" ile nitelendirmesini, içine düştükleri yanlışlıklardan kurtulmak için giriştikleri fitne ve hilelerin büyüklüğünden dolayı olduğunu ifade

---

<sup>79</sup> Yusuf, 12/ 23-27.

<sup>80</sup> Yusuf, 12/28.

<sup>81</sup> Beydavi, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Daru'l-Kütübü'l İlmiye, Beyrut, 2003, I /481.

etmektedir. Akabinde Mukatil b. Süleyman Ebu Hureyre'den gelen bir rivayetle Rasûlullah'ın şöyle dediğini nakleder: "*Hiç şüphesiz kadınların hilesi, şeytanın hilesinden daha büyüktür.*" Aynı zamanda buna delil olarak da Nisa suresi 76. ayetindeki "*Şüphesiz şeytanın hilesi zayıftır*" ifadesine yer vermiştir.<sup>82</sup> Kurtubi'nin Yusuf suresi 28. ayeti Nisa suresinde konuyla ilgili olmayan ayetle irtibatlandırarak, kadının hilesinin şeytanın hilesinden büyük olduğunu ifade etmesi son derece gariptir. Ancak devamında "*Ey Yusuf! Sen bundan sakın kimseye bahsetme. (Ey kadın) sen de günahının bağışlanmasını dile. Çünkü sen günah işleyenlersin.*"<sup>83</sup> ayetinde geçen "Günahkârlar" kelimesini yorumlarken bir önceki açıklamasıyla bir zıtlık içerisine düşmektedir. Buradaki; "Günahkârlar" kelimesinin müzekker çoğul olarak kullanılmasına dikkat çekmektedir. Müennes çoğul kullanmayışının sebebini, aynı zamanda hem erkek, hem de dişilerden haber vermeyi kastettiğinden dolayı olduğunu ifade eden Kurtubi, manasının, sen günahkâr insanlardansın yahut günahkârlar topluluğundansın, şeklinde olduğunu belirtmektedir. Bu görüşünü Neml, 27/43 ile Tahrim, 66/12 ayetleriyle örneklendirmektedir.<sup>84</sup> Şu halde Kurtubi'nin ifadesine göre tüm kadınların hilesi şeytanın hilesinden büyükse ve bu günahkâr davranışta kadın ön plandaysa; '*sen günahkâr topluluğundansın*' ifadesinde de müennes sigasının kullanılması gerekmez miydi? Demek ki kadın olsun, erkek olsun ayırt edilmeksizin kim günah işlerse o günahkâr topluluğa ait olarak kabul edilmektedir.

Kurtubi'nin kendi kadın algısından hareketle Yusuf suresi 33. ayetini de bir genelleme içerisine girerek yorumladığı görülmektedir. O, Hz. Yusuf'un '*O kadınların tuzaklarını benden savmazsan, onlara meyleder ve cahillerden olurum.*' İfadesinde yer alan kadın-

<sup>82</sup> Kurtubi, IX/265.

<sup>83</sup> Yusuf, 12/29.

<sup>84</sup> "*Daha önce Allah'tan başka taptığı şeyler ona engel olmuştu. Çünkü o inkâr eden bir kavimdi.*"; "*Allah bir de iffetini sapasağlam koruyan ve bizim de kendisine ruhumuzdan üflediğimiz, Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan İmran kızı Meryem'i de örnek gösterdi. O da itaat edenlerdendi.*"



lardan kastedilenin, efendisinin karısı ve beraberindeki topluluk olduğunu belirtmektedir. Ancak bir ekleme yapmaktan kendini alamayarak bunun bütün kadınların tuzağı olarak anlamının daha makbul olacağını bildirmektedir. Müfessirin kadınları bu kadar hilekâr, tuzak kuran, şeytanı bile alt eden şeklinde görmesinin nedeni, kanaatimizce ön yargıdır. Kulluk ve sorumluluk açısından kadın ve erkek arasında eşitsizlik söz konusu olmadığı gibi, “insan-ı kâmil” olma yolculuğunun sonuçları, mükâfatı ve ahiret hayatı açısından da kadın erkek arasında hiçbir fark söz konusu değildir.<sup>85</sup>

Fahredden Razi mezkûr ayeti yorumlarken ‘Kadın Fendinin Özelliği’ şeklinde bir başlık açarak, bu başlık altında kadın fendinin erkeğin fendinden fazla olduğunu açıklamaktadır. İnsanların yaratılışının, melekler, gökler ve yıldızlarınkine nispetle zayıf ve dayanıksız olduğunu belirterek, kadınların fendinin de beşerin fendine nispetle daha büyük olduğunu ifade etmektedir. Kadınların bu konuda erkeklerde bulunmayan ar ve utanç doğuran hile ve tuzakları olduğunu söylemektedir.<sup>86</sup> Razi, bu tuzakların neler olduğunu bildirmemektedir. İfadelerinde beşer yerine konulmayan bir kadın figürü açık bir şekilde görülmektedir. İbn Kesir de bu düşünceye sahip olduğunu belirtmekte, tefsirinde Razi’nin ifadelerini aynen nakletmektedir.<sup>87</sup> Acaba kadın insan olarak nitelendirilmiyorsa, onu hangi tür içerisinde kabul etmek gerekir?

Zuhayli, kadınların içinde buldukları tehlikeden kurtulma hususunda başvurdukları hileleri ve fitnelerinin dehşeti sebebiyle kadınların tuzaklarının büyük olduğunu belirterek, Mukatil’in Ebu Hureyre'den naklettiği “Kadınların tuzağı şeytanın tuzağından daha büyüktür.” hadisini eklemiştir. Ayrıca Kurtubi gibi o da Nisa suresi 76. ayetteki “Şeytanın tuzağı zayıftır.” İfadesi ile bu ayette geçen “Doğrusu siz kadınların tuzağı büyüktür.” ifadesini karşılaştırarak,

<sup>85</sup> Hüseyin Hatemi, *Modern Mahrem ve İslam’ın Kadına Bakışı*, İslami Araştırmalar, 1997, Cilt: X, Sayı: 4, s.313.

<sup>86</sup> Razi, XIII/216.

<sup>87</sup> İbn Kesir, VIII/4062.

Allah'ın mezkûr ayeti doğruladığını kanıtlamak istemiştir.<sup>88</sup>

Bayraklı ise, Aziz'in karısına söylediği sözü tarihi bir olgu olarak nitelendirmekte ve zihnindeki kadın profilini bizlere bir kez daha yansıtmaktadır. Kadının cinsel içgüdüğü kabardığı zaman çok güçlü, yaman ve büyük tuzaklar kurabildiğini, bu tuzaklara çok büyük erkeklerin düşüp onurlarını kaybettiklerini dile getirmektedir. Böyle kadınların özellikle de evli olanların tuzaklarından kurtulmanın çok zor olduğuna dikkatleri çekerek, Hz. Yusuf'un da böyle bir tuzaktan kurtulma sebebini Allah'ın merhameti ve deliline bağlamaktadır. Durumu şu şekilde özetlemektedir: "Kadının fendi herkesi yendi." Kadınlar öyle ihtiraslı, öyle güçlü varlıklar ki hangi erkek olursa olsun çağrısını reddedemiyor, karşısında duramıyor(!) Şayet Hz. Yusuf akıl ve iradesini kullanamadıysa, bu tuzağa neredeyse düşecekse, Yüce Allah niçin Hz. Yusuf'un iffetli oluşuna vurgu yapmaktadır? Bayraklı, Yusuf 21 ve 22. ayetlerinde muhsin, "güzel işler üreten"; muhlis de "kötülüklerden ve fuhuştan uzak duran" anlamındaki iki sıfatın Hz. Yusuf'un sıfatları arasında yer aldığını, davranış, ahlak ve ruhsal olgunluk açısından örnek teşkil ettiğini söylemektedir. Ancak sonrasında Hz. Yusuf'un iffetli, namuslu oluşuna dikkat çekmesi yerine kadın karşısında aciz bir erkek modeli çizmesi manidardır. O bu ayetlerden çıkardığı sonucu şöyle açıklamaktadır: "*Yüce Allah bunları bize anlatırken, gelecek nesillere Hz. Yusuf'u tanıtmak amacıyla değildir. Amaç, cinsel içgüdüğünün kabarması ile akli ve iradeyi nasıl devre dışı bıraktığını ve insan ilişkilerini nasıl kirlettiğini öğretmektir. Bu örnekle Yüce Allah, iffetli ve namuslu olmanın ne kadar zor olduğunu bütün dünya gençliğine Hz Yusuf modeli ile anlatmaktadır.*"<sup>89</sup> Cinsel istek ve arzunun insan tarafından bertaraf edilmesinin mümkün olmadığını açıklamaya çalışan Bayraklı, kadına karşı bu arzunun zararlı olduğuna dair bir cümle kurmaması dikkat çekicidir. Bundan önceki ayetlerde kadının Hz. Yusuf'a yönelik çağrısının fizik kanunlarına aykırı olduğunu, insa-

<sup>88</sup> Zuhayli, VI/482.

<sup>89</sup> Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, IX/399-407.

nın doğası gereği Hz. Yusuf'un kadına saldırmaması(!) gerektiğini, kadının erkeği ayartmasının, erkeğin peşine takılmasının normal dışı bir hareket olduğunu şöyle izah etmektedir: "Fizik kanunundan gelen psikolojik kanuna göre erkeğin vücudu (-) elektron, kadının vücudu (+) elektron yüklüdür. (+) elektron hareket etmediğinden dolayı, daima (-) elektron olan erkek kadına doğru hareket eder. Burada bu kural değişmiş ve ahlaken bozulmuş kadın, erkeğe doğru hareket emektedir."<sup>90</sup> Tam da burada sonraki açıklamalarıyla çelişen ifadeler tekrar başvurduğu görülmektedir. Açıklamalarına göre erkeğin kadın için değil, kadının erkek için cazip olduğu anlaşılmaktadır. Şu halde namuslu ve iffetli bir kadının erkeğe yönelik böyle çirkin yaklaşımlarda bulunması düşünülemez. Bu kadının doğasına aykırıdır. Bu sadece ahlaken bozulmuş kadınlar için geçerlidir. "Siz kadınların hilesi büyüktür" ayetinde, ahlaken bozulmuş kadınların diye bir parantez açmaması, bu durum kadın fitratına aykırıdır şeklinde bir açıklamada bulunmaması ve kadınlarla ilgili bir genelleme ihtiyacı hissetmesi ilginçtir.

Bilmen, kadınların hilesinin büyük olma sebebini, kadınların vaziyetlerinin erkeklerin kalplerinde daha etkili olmasına, onların nefsanî temayüllerini daha çok cezbetmelerine bağlamaktadır. Kadınların erkekler üzerindeki etkisine dikkat çekmekte, kadınların erkeklere nispetle gayri ahlaki hareketlerinin, hilekarane hallerinin kendi haklarında erkeklere göre ar ve hicabı gerektirmektedir. Kadını şeytanla kıyaslayan Bilmen, şeytanın gizlice vesveselerde bulunduğunu, kadının vesveselerinin ise açık bir şekilde yüze karşı olması nedeniyle, onun ruhlar üzerindeki etkisinin daha fazla olduğunu söylemektedir.<sup>91</sup> Yani şeytan gizli kapaklı iş yapar, kadın ise yüz yüze yapar. Hâlbuki bir şeyin gizli yapılması açıktan yapılmasından daha tehlikelidir. Erkeğe yönelik herhangi bir yorum yapılmaması, ar ve hicap duygularının en fazla kadında bulunması ge-

---

<sup>90</sup> Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, IX/405.

<sup>91</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul, trs., s.1555.

rektiğine dikkat çekilmesi, kadınların güzel bir dini terbiye alması gerektiğine inanılması, kanaatimizce erkek egemen bir zihniyetin ürünüdür. Bu durum erkeği başıboş bırakmakta ve bütün sorumluluğun kadına yüklenmesine davetiye çıkarmaktadır.

Sabuni, ayetteki fiilin orada bulunan kadınlara isnad edildiğini, onların hepsinin açıktan veya işaret yoluyla bu çağrıya ortak olduklarını belirtmiştir.<sup>92</sup> İlla ki bir genelleme yapılacaksa da tüm kadınlar değil de, o ve onun gibi kadınlar şeklinde yapılması daha isabetli olacaktır. Kadınların geneliyle ilgili olumsuz yorumlar yapılırken, Seyyid Kutup'un ayetle ilgili açıklaması şöyledir: "*Doğrusu bu, o kadınların bir hilesidir. O kadınların fendi büyüktür... Bu tavrı, kanı damarları zorlayacak denli hiddetle doldurabilecek denli böylesi vahim bir olay karşısında ustaca bir vurdumduymazlıktır. Suçu tüm kadınlara genelleyerek, -kadının bu tavrını neredeyse överek- işi bir tür şakaya bağlamaktır. "Sizin komplolarınız yamandır!" cümlesinde söz konusu kadına yönelik olumsuz bir dokundurma yapılmamaktadır. Tam tersine, söz konusu kadının davranışıyla, dişiliğiyle büyük fentler açabilecek denli dört dörtlük, mükemmel bir dişiliğe sahip olduğu ima edilmektedir.*"<sup>93</sup> Kutup'un bu durumu çok güzel izah ettiğini görmekteyiz. Birçok müfessirin aksine Aziz'in bu tavrını eleştirmekle, onu vurdumduymaz olarak nitelendirmektedir. Karısı tarafından aldatılan bir insanın tavrı elbette bu değildir. Olayı örtbas etmek, hiçbir şey olmamış gibi davranmak adamın vurdumduymazlığını net bir şekilde göstermektedir. İlginçtir ki adamın bu sözü müfessirlerce uç noktalara taşınmıştır.

Sonuç olarak Bayraklı'nın da ifadesine göre kadın erkeğe doğası gereği yönelmiyorsa kadın erkeğe göre iffet timsali demektir. Arada ahlaki terbiyeden yoksun insanlar çıkabilir. Tabi ki bir de işin zorla yaptırılma boyutu vardır. İffetinden zorla yoksun kılınmış ve fuhuş pazarına sürülmüş kadınların hemen tümünün arkasında,

---

<sup>92</sup> Sabuni, *Safvetü't Tefasir*, Çev. Tahric, Sadrettin Gümüş, Nedim Yılmaz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012, III/155.

<sup>93</sup> Kutup, VI/252.

O'nun "emeğini" sömüren bir erkek belalı vardır ve fuhuş mafyasının başında olanlar da erkeklerdir.<sup>94</sup> Şayet kadını şeytanın tuzağı olarak görmek mümkünse, erkeği de aynı şekilde görmek mümkündür. Yine kadının şeytanla özdeşleştirilmesi muhtemelse, erkeğinde özdeşleştirilmesi imkan dahilindedir, diyebiliriz.

Zeki Duman, tam da bu hususta "Kadınlara okuma yazmayı öğretmeyin, öğrenirlerse sevgilerine mektup yazarlar!", "Evden dışarı çıkarmayın, toplumu bozarlar"(!), "Kadınların sesi haramdır"(!), "Süslenmeleri caiz değildir"(!) gibi İslam'la ilgisi olmayan yasalar konularak, güya fitneyi önlemek, namusu korumak gibi bir takım muhayyel düşünceler ve vehme dayalı tehlikeler gerekçe gösterilerek kadınların haklarının gasbedildiğini, bir kısım hadis ve ayetlerin yanlış değerlendirildiğini ifade etmektedir.<sup>95</sup> Dinin meşrulaştırıcı gücüyle, cinsler arası rol ve işlevlerdeki farklılaşma, değerli sayılan özellik ve rollerin egemen (erkek) cinse, aşağılanan özellik ve rollerin öteki (kadın) cinse atfedilmesini ve bu durumun bir cinsin aleyhine olacak şekilde, toplumsal yapının bütün katmanlarında kurumlaşarak yaygınlaşması sonucunu getirmiştir.<sup>96</sup> Hayat hakkı, mülkiyet ve tasarruf hakkı, kanun önünde eşitlik ve adaletle muamele, görme hakkı, mesken dokunulmazlığı, şeref ve onurunun korunması, inanç ve düşünce hürriyeti, evlenme ve aile kurma hakkı, özel hayatın gizliliği ve dokunulmazlığı gibi temel haklar bakımından kadınla erkek arasında fark yoktur.<sup>97</sup> "Ben erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz."<sup>98</sup> İfadesi kadın ve erkeğe hiçbir ayırım yapmaksızın aynı şekilde muamelede bulunulduğuna işaret etmektedir.

Kur'an'daki ifadelere bakıldığında insanın en şerefli varlık ol-

---

<sup>94</sup> Hatemi, s.312.

<sup>95</sup> M. Zeki Duman, *İslam'da "İnsan" Erkek veya Kadından Önce Gelir*, Eski Yeni: Üç Aylık düşünce Dergisi, 2009, Sayı: 12, s.50, Ateş, s.141-151.

<sup>96</sup> Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Avrasya Yayınları, Ankara, 2000, s.21.

<sup>97</sup> Bilgiz, s.73-74.

<sup>98</sup> Al-i İmran, 3/195; Konu ile ilgi bkz. Bakara, 2/286; Nisa, 4/124; Nahl, 16/97; Ahzab, 33/35.

duğu bildirilmektedir. Bazı hadis kaynaklarında mevcut bir takım rivayetlerde kadının, şeytanın erkekleri yoldan çıkarmak için kullandığı bir silah, bir tuzak veya ip olarak nitelendirildiği görülmektedir. “İblisin en güçlü silahının kadınlar olduğu”, “Müttaki erkekleri avlamak için İblis’in kurmuş olduğu tuzakların en güçlüsünün kadınlar olduğu”, Kadınların şeytanın ipi olduğu” şeklinde bazen Peygambere, bazen de sahabeye isnad edilen rivayetlerin İslam öncesi kültürlerin ürünü olduğu düşünülmektedir.<sup>99</sup> Kadına atfedilen bu çirkin nitelendirmeler İslam kültürüne girmiş ve bunlar hadis haline getirilmeye çalışılmıştır. Böylece bu anlayış tefsir kitaplarında da yerini almıştır.

### 5. Kadın -Erkek İffetine Genel Bakış

İffet kavramının içerisinde sadece nefsanî arzulara aşırılıktan uzak durma ve helal olanı tercih etme değil, aynı zamanda mal ve mülk konusunda da aşırılıktan uzak durma, orta yolu tercih etme vardır. Ancak iffet kelimesinin anlamı daralarak sadece namus, hayâ şeref, onur anlamlarıyla karşılık bulmaktadır. Bu namus, hayâ şeref de erkekte değil, kadında bulunması gereken nitelikler olarak zikredilmektedir. Kadına indirgenen iffet anlayışı geçmişten günümüze kadar devam etmektedir.

Günümüzde kadına bakışta hem cahiliye esintilerini, hem de tahrif edilmiş Yahudi ve Hristiyanların izlerini görmekteyiz. Zeki Duman'ın makalesinde yer verdiği Annemarie Schimmel'in görüşleri kadının Hristiyan telakkisindeki yeri açısından önemlidir. “Ortaçağ Hristiyan teolojisinde kadının nakıs, aldatılmaya müsait, sefih bir yaratık olduğuna inanılmakta idi. Rivayetlere göre tavus kuşunun gagasında bahçeye getirilen o minnacık yılan tarafından iğva edilen Havva, eşini de aldatarak men edildikleri meyveden birlikte yediler. Böylece Adem Kadının fentine uğrayarak ilk büyük günahı işlemiş oldu. Dramatik tasvirlerde, Havva cürümün ne olduğu ve cezasının ne olacağı hususunda Allah'a sual eder ve Allah cevap verir: “Ben seni

<sup>99</sup> Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s.87-89.

*tefkür (düşünme) ve din üzere ve şehadet etme ve varis olma mezuniyetinde noksan kıldım.*"<sup>100</sup>

Klasik dönem tefsirlerine bakıldığında aynı tutum ve davranış, Hz. Adem ve Havva'nın yasak meyveden yemeleri anlatılırken de görülmüştür. Orada da kadın şeytanın ağı olarak ön plana çıkarılmıştır. Kur'an'da yasak meyveden yenme sebebinin Havva olmadığı belirtilirken,<sup>101</sup> müfessirlerin Kitab-ı Mukaddes kaynaklı bilgileri aktarırken Havva'yı şeytanlaştırmaları, kadını günaha davetkâr ilan etmeleri son derece garip bir harekettir. Adeta şeytan ile Havva özdeşleştirilmiştir. Havva'ya ihanet suçu yükleyen rivayetler, klasik tefsirlerin yanında Buhari, Müslim, Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler tarafından nakledilmiştir.<sup>102</sup> Bu rivayetlerin Ebu Hureyre'den gelen ahad türünden nakiller olduğu, Kur'an kaynaklı değil, Tevrat kaynaklı olduğu anlaşılmıştır.<sup>103</sup>

Toplumda kadın eşittir fitne olarak algılanmaktadır. Hicap ve iffet gibi erdemler, kadın için varlığını unutturmakla, mümkün olduğunca kamufle edişle eş anlamlı tutularak, kadınların normal sesleriyle meramını anlatmaları bile fitneye yol açacağı endişesiyle haram kılınmıştır.<sup>104</sup> Şu halde kadının sokağı çıkması, erkeklerin günah işlemelerine neden olacağı, toplumsal ahlakı bozacağı endişesiyle engellenmek istenmiştir. Bu durumda kadın kısıtlanarak, adeta sindirilerek erkeğin özgürce hareket etmesi sağlanmış olacaktır. Erkeği olabildiğince dışta tutarak kadını mahremiyetin öznesi, haramın nesnesi kılmak, insanlığın düşünme yetisini hürmetin merkezine koymamak, kadının insani mahiyetine ve ahlaki şahsiyetine yapılan bir hürmetsizliktir. Bu da mahremiyetin kadın için mahrumiyete dönüşmesine neden olmaktadır.<sup>105</sup> Oysaki Peygambe-

---

<sup>100</sup> Duman, s.35.

<sup>101</sup> A'raf, 7/19-27.

<sup>102</sup> Öztürk, s.91.

<sup>103</sup> Ateş, s.368-377.

<sup>104</sup> Ateş, s.40.

<sup>105</sup> Fatih İbiş, *Kadına İndirgenen Mahremiyetten İnsan Merkezli Mahremiyet Algısına*, Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu, Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 27-29 Mart 2015, Ordu, s. s.211.

rimiz zamanında kadına bu tür olumsuz yaklaşım söz konusu değildir.<sup>106</sup> Peygamberimiz döneminde kadın, siyasi, sosyal, kültürel her alanda kendini göstermekte, kendine uygun bir rol üstlendiği görülmektedir. Bir cinsiyet ayrımı söz konusu değildir. Toplumda huzur ve güven ortamı olması için sadece kadınlar değil, erkekler de üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmek zorundadır. Bir fitne endişesi varsa bu konuda her iki cinsin de dikkat etmesi gerekir. Bunu sadece kadın cinsine indirgemek yanlış bir harekettir. Din adına dayatılan bu düşünceleri kabul etmek mümkün değildir. Sokaktaki kadını parçalı bir beden halinde algılamaya sevk eden ve cinsel içerikli küfürlerle beslenen bakış açısı, erkek çocuğu ve delikanlının zihinsel gelişimi ve namus telakkisi açısından olsun, hayatının kadını seçme ve o kadınla kuracağı arkadaşlık ilişkisi açısından olsun zorlu bir engel anlamına gelmektedir.<sup>107</sup> Kadını sadece cinsel bir meta olarak gören, insani kimliğini unutturan toplumsal algının değişmesi gerekmektedir. Bu durum erkeği olabildiğince sorumsuzlaştırırken, kadına da aşırı bir sorumluluk yüklemektedir. Kur'an'da emir ve yasaklar cinsiyet ayrımı yapılmadan bildirilmiştir. *“Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Bu davranış onlar için daha nezihdir. Şüphe yok ki, Allah onların yaptıklarından haberdardır. Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar...”*<sup>108</sup>

“Dişi köpek kuyruk sallamazsa, erkek köpek gelmez.”, “Erkeğin elinin kiri, kadının boynuna geçirin ipi” vb. sözler toplumdaki yanlış algıyı gözler önüne sermektedir. Kadının istek ve arzusunun günaha davette ilk etken olduğu savunulmaktadır. Kadın kendisini ifşa etmezse, erkeğin kadına yaklaşmayacağı öne sürülmektedir. Ancak bu düşüncelere vakıf olanlar, tecavüz olayının içini de tamamen boşaltmakta, erkeğin suçunu örtbas edip, sorumluluklarını azaltmakta ve kadını bir korku imgesi olarak sunmaktadırlar. Bir

<sup>106</sup> Ayrıntılı bkz. Ateş, s.28-34.

<sup>107</sup> Cihan Aktaş, *Temiz İffet, Kirlî Yorumlar*, Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi, 2013, Sayı: 19, s.41

<sup>108</sup> Nur, 24/30, 31.



erkeğin şuur altında sayısız kadınla cinsel ilişkide bulunma arzusunun yattığını, fakat din ve ahlak kurallarının, toplumun baskısıyla bu dürtülerin bastırıldığını konunun uzmanı bilim adamları ifade etmektedir.<sup>109</sup> Bu ifade bizim yeniden düşünmemizi gerektirir. Kur'an zinayı kadının başının altından çıkan bir suç olarak görmez, bu manayı içeren herhangi bir ayet bulunmamaktadır. Bu suçu işleyenlere de erkek kadın ayrımı yapılmadan cezaları aynı derecede verilmiştir.<sup>110</sup> Kur'an'da iffetli kadına zina isnadında bulunanlar lanetlenmiştir.<sup>111</sup> Kaldı ki burada verilmek istenen mesaj, kadınları töhmet altında bırakmamak, onları muhafaza altına almak gerektiğidir. İslam, kadın üzerinde erkeklerin mutlak ve tartışılmaz hiyerarşik üstünlüğünü kırmakla kalmamış, öğretisiyle kadının özerk kişiliğini teminat altına almıştır. İslam dini, kadına insani hakları vermiş, bunu yaparken ona erkekle hasım değil, dost ve yardımcı olunan bir konum sunmuştur.<sup>112</sup> Tevbe suresi 71. ayetindeki "*Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. Namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler. Allah'a ve resulüne itaat ederler. İşte bunlara Allah merhamet edecektir. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*" ifadesi de kadın ve erkeğin birbirlerinin yardımcısı, koruyup kollayıcısı olması gerektiğinin göstergesidir.

İffet de iffetsizlik de önce beyinde başlar ve oradan organ ve davranışlara yayılır.<sup>113</sup> Sadece kadın değil, erkek de bu hususta terbiye edilmelidir. Şeytan kadın erkek ayırt etmeksizin insana vesvese vererek kötü telkinlerde bulunmaktadır. Şeytani telkinleri sadece kadına mahsus kılmak İslam inançlarıyla bağdaşmaz. Bunun en güzel örneği Lut kavminde yaşananlardır. Kavme baktığımızda günahta ısrarcı olan bir toplumla karşı karşıya geliriz. Burada günahında ısrar eden, şeytanın esiri olan kadınlar değil, erkeklerdir. Üs-

---

<sup>109</sup> Ateş, s.76.

<sup>110</sup> Nur, 24/2.

<sup>111</sup> Nur, 24/23, 24.

<sup>112</sup> Ateş, s.41.

<sup>113</sup> Bayraklı, *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, s.36.

telik kadın burada cazip bir varlık, ayartıcı bir figür olarak görülmemektedir. “Rabbimizin, sizin için yarattığı eşlerinizi bırakıyor da insanlar arasından erkeklere mi yanaşıyorsunuz? Siz gerçekten haddi aşan bir topluluksunuz.”<sup>114</sup> Ayetinde haddi aşan erkekler topluluğuna seslenilmektedir. Hz. Lut bozulan ve yozlaşan toplumunu yeniden ayağa kaldırmak, onları ıslah etmek için tevhid akidesi etrafında toplamaya çalışmaktadır. Ancak onlar günahları alenen işlemekte ve bunda herhangi bir sakınca görmemektedirler.<sup>115</sup> Sadece kavmindekilere değil, dışarıdan gelen misafirlere de göz dikmektedirler. Birçok ayette Hz. Lut’un yanına elçilerin geldiği, onun bu durumdan dolayı üzüldüğü ve göğsünün daraldığı ifade edilmiştir.<sup>116</sup> Hz. Lut’un neden üzüldüğü noktasında ortak görüş Hz. Lut’un insan şeklinde gelen melekleri misafir olarak görmesi, kavminin erkeklerinin onlara kötü niyetle yaklaşacağından endişe duymasından kaynaklanmıştır. Endişesinde de yersiz olmadığı açık bir şekilde görülmüştür. Nitekim kavmi bunu duyar duymaz, Hz. Lut’un misafirlerinden nefislerindeki kötü arzularını tatmin etmek, bu çirkin işi yapmak (erkeğin erkekle cinsel ilişkisi) için sevinerek koşa koşa gelmişlerdir.<sup>117</sup> Ve bu çirkin davranışlarının sonucunda Allah’ın azap emriyle kavmin altı üstüne getirilmiştir.<sup>118</sup> Erkeğin tabiat dışı yolları benimsemesi gerçekten iğrenç bir haldir. Neml suresi 55. ayette bu korkunç fiile şehvetle yaklaşıldığının ifade edilmesi ayrıca düşündürücüdür. Bunun sebebinin şehvet olduğunun bildirilmesi ise o fiilin çirkinliğine işaret etmek ve hikmetin sadece cinsi arzuyu tatmin olmayıp neslin çoğalmasını talep etmek olduğuna dikkat çekmek içindir.<sup>119</sup> Değer yargıları toplum hayatında sükût edince doğru ve temiz şeyler terk edilir, fitrata aykırı olan şeyler yapılmaya başlanır.<sup>120</sup> Hak yerine batıl, iyilik yerine kötülük, güzellik yerine

<sup>114</sup> Şuara, 26/165-166.

<sup>115</sup> Ankebut, 29/29.

<sup>116</sup> Hud, 11/77; Hicr, 15/ 61, 62; Ankebut, 29/33.

<sup>117</sup> Hud, 11/78; Hicr, 15/67; Kamer, 54/37.

<sup>118</sup> Hud, 11/82, 83.

<sup>119</sup> Zuhayli, X/295.

<sup>120</sup> Zeki Tan, *Kur’an’a göre Hz.Salih, Hz.Lut, Hz.Şuayb Kavimlerinin İnkırazında*

çirkinlik, ahlak yerine ahlaksızlık revaçta olur. Bu da ruhi hastalıkların baş göstermesi demektir. Sonuç olarak burada ölçsüz davranma, şeytanlaşma, haddi aşma, nefesine köle olma kadın cinsine değil, erkek cinsine de aittir. Toplumda sadece kadınları idam sehпасına çıkarmanın yanlışlığı ortadadır.

Toplumda görülen mahremiyet sorunu ahlaki olmaktan evvel ontolojik bir algı sorunu olarak değerlendirilmektedir. İslam'ın varlık özelinde insan tasavvuru anlaşılmalıdır, kadın ve erkek tasavvurunun anlaşılacaktır. Nitekim ahlaki bir durum olan mahremiyet, her zaman kadın cinsi üzerinden temellendirilmekte, toplumdaki kadın algısı da mahiyet ve şahsiyet merkezli olmak yerine cinsiyet merkezli olmaktadır.<sup>121</sup> “*Andolsun biz insanoğlunu şerefli kıldık.*”<sup>122</sup>, *Gerçekten biz insanı en güzel bir biçimde yarattık.*”<sup>123</sup> İfadeleri insanın şerefli, onurlu, haysiyetli bir varlık olduğunu göstermektedir. Kadın da bir insan olduğuna göre onun da şeref ve onurun korunması hususunda hassas davranılması gerekmektedir. Kur'an'da bunun birçok örneği bulunmaktadır. Nitekim ifk hadisinde Hz. Aişe'nin durumu bize en güzel örnektir. Yüce Allah'ın insanın onuruna, iffetine verdiği değeri açık bir şekilde göstermektedir.

Hz. Meryem, Kur'an'da her kadının örnek alması gereken seçkin, tertemiz, iffet abidesi bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>124</sup> Hz. Meryem ailesinden ayrılarak doğu bir tarafa çekildiğinde ona Cebrail insan şeklinde görünmüş, Hz. Meryem'in ilk tepkisi, o insandan Allah'a sığınmak ve karşısındakini de Allah'tan korkmaya davet etmek olmuştur.<sup>125</sup> O sözünü eğip bükmeden açık bir şekilde dile getirmiştir. İçinde kötülükten sakınma duygusu taşıyan

---

*Ma'siyetin Rolü*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1994, s.90.

<sup>121</sup> İbiş, s.209-210.

<sup>122</sup> İsra, 17/70.

<sup>123</sup> Tin, 95/4.

<sup>124</sup> Al-i İmran, 3/42-43; Enbiya, 21/91; Tahrir, 66/12.

<sup>125</sup> Meryem, 19/16, 17, 18.

bir kimse “Rahman” sıfatlı Yüce Allah’ın adını duyar duymaz irkilip ve şehvetini frenleyerek şeytandan gelen dürtülerine gem vurur.<sup>126</sup> İnsanı en çok etkileyen, duygu ve düşüncelerine yön veren duygu Allah korkusudur. Hz. Meryem onun vicdanına seslenmekte, onda bu korkuyu uyandırmak istemektedir. Cebrail, Hz. Meryem’e Hz. İsa’yı müjdelediği zaman o “ *Ey Rabbim! Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın olmadığım halde, benim nasıl çocuğum olabilir?*”<sup>127</sup> İfadesini kullanmıştır. Yüce Allah’ın yaratmada uyguladığı âdeti çocuğun ya nikâh veya ahlaksızlık yoluyla dünyaya gelmesidir.<sup>128</sup> Ve kendisi de iffetli bir kadındır. Kuran’ı Kerim’in Meryem’i Yahudilerin büyük töhmetlerinden kurtarmaya ehemmiyet vermesi, gayet güzel ve veciz ifadelerle onu himaye etmesi, onun hatunlarda iffet ve ismetin yüceliğine ne kadar ehemmiyet verdiğini gösterir.<sup>129</sup> Yüce Allah, Hz. Meryem’i bir kadının gelebileceği en yüksek konuma oturtmuş ve ona Hz. İsa’yı nispet ederek anneliğe de bir kutsallık atfetmiştir. Böylece seçkinler listesinde yerini almıştır. Peygamber olmasa da Kur’an’da kendi adının verildiği bir sure mevcuttur. Böyle seçilmiş bir kadının hangi özelliklere matuf olduğu dikkate şayandır. Hz. Meryem, sadece erkeklerin kabul edildiği bir kurumda, bir tek kız sıfatıyla yerini almak ve bir erkekle (Cebrail) baş başa kaldığında dahi, ırzını cesurca savunmakla; günah veya sevabın iffetin veya fuhşun ilk durağının zihinler olduğunu; iffetin kadınların etrafına örülen duvarlarla değil, ancak zihinlerine kurulan koruyucu setlerle korunabileceğini bizlere göstermiştir.<sup>130</sup> “*Allah gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir.*”<sup>131</sup>

Nitekim Kasas suresi 25. ayette Hz. Şuayb’ın kızlarının Hz.

<sup>126</sup> Kutup, VII/157.

<sup>127</sup> Al-i İmran, 3/47; Meryem, 19/20.

<sup>128</sup> Kurtubi, IV/213.

<sup>129</sup> Carullah, s.106.

<sup>130</sup> Emine Koç, *Kur’an Bağlamında Meryem Kıssasına Sosyo-Psikolojik Bakış*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri/Tefsir Bilim Dalı, Sivas, 2009, s. 104.

<sup>131</sup> Mü’min, 40/19.

Musa ile konuşmalarında iffetli, ölçülü davrandıkları bildirilmiştir. Müfessirlerin çoğunluğunca ayette geçen “*utana utana*” ifadesinden Hz. Şuayb’ın kızlarının iffetlerini koruyarak hareket ettiklerini, temiz, iffetli, iyi kızların erkeklerle karşılaştıklarında, onlarla konuştuklarında böyle bir tavır takınmaları gerektiğini vurgulanmıştır. İffet kadın ve erkek için eskimeyen, değerinden hiçbir şey kaybetmeyen bir elbisedir.<sup>132</sup> Dolayısıyla iyi ve kötü hasletler bireyseldir. Bunları sadece kadına ya da sadece erkeğe atfetmenin doğru olmadığı Kur’ani örneklerde de açık bir şekilde görülmektedir.

Musa Carullah bu durumu şöyle özetlemektedir: “ *Şark’ın gayretli müellifleri hicaptan ve açık saçıklıktan söz ederken her nedense gözlerini, özlerini, dillerini, kalemlerini, kalplerini ve fikirlerini İslam kadınlarının yüzlerine, özyerine ve edeplerine dil uzatmak şaibesinden kurtaramıyorlar. Bu müelliflerin en ciddi felsefeleri fitne korkusu, en keskin otları da itham etmektir.*<sup>133</sup>

### **Sonuç**

Kur’an’da gözleri haramdan koruma, zinadan kaçınma, namus, şeref ve haysiyeti yani iffeti koruma hususunda cinsiyet ayırt edilmeksizin kadın erkek sorumlu tutulmaktadır. Herhangi bir şekilde kadına ya da erkeğe iltimas geçilmemektedir. Her iki cins de eşit şekilde vahye muhatap kılınmakta, özünde insan olarak değerlendirilmektedir.<sup>134</sup> Aynı zamanda birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olarak nitelendirilmektedir. Kadın da erkek de Allah katında aynı konuma sahiptir.<sup>135</sup> Bu açıdan kadın ve erkek cinsiyet merkezli değerlendirilmeyip, insan merkezli ele alınmalıdır. Kadın ve erkeğin birbirlerine karşı farklı fizyolojik özelliklerinden dolayı herhangi bir güç elde etme ve üstünlük yarışına girmemesi açısından önemlidir.

Günümüz toplumunda öne çıkan anlayış, namus, şeref, hayâ gibi değerlerin kadında bulunması gerektiğidir. Erkeğe ise kadını bu

---

<sup>132</sup> Çelik, s.253.

<sup>133</sup> Carullah, s.106.

<sup>134</sup> Tin, /4, 5.

<sup>135</sup> Hucurat, 49/13.

hususla denetlemek ve yargılamak kalmaktadır. Ataerkil bir zihniyetin izleri kadın ve erkeği konu olan tüm rivayetlerde görülmektedir. Yusuf kıssasında da bu geleneğin etkileri açık bir şekilde görülmektedir. Bir kadının Hz. Yusuf gibi bir peygamberin aklını kolayca çelmesi asla düşünülemezken, müfessirlerin bu durumu kendi lehlerine çevirmek için Hz. Yusuf'u bir kadın karşısında çaresiz, boynu bükük ilan etmeleri akıl erdirilebilir bir tutum ve davranış değildir. Müfessirler kadının arzusunu ayartıcı bir figür olarak göstererek kadın karşısında neredeyse Hz. Yusuf'un iradesini sıfırlamışlardır. Hz. Yusuf'u ve onun şahsında bütün erkekleri son derece zayıf bir karaktere dönüştürmüşlerdir. Oysaki Yusuf suresinde muhtevî ayetler baştan sona incelendiğinde vurgulanan husus Hz. Yusuf'un iffeti olmalıdır. Mısır Azizi'nin karısından yola çıkarak kadının hilekâr olmasının, kadının fitri bir özelliği olarak sunulması, ayartıcı bir figür olarak resmedilmesi, kadının aşağılanmasıdır. Şeytanla bir tutulan kadın potansiyel bir tehdit içermektedir. Ancak kadına zayıflık, noksanlık, acizlik gibi özellikler izafe edilmesine karşın, yaratılıştan eksik bir kadının karşısında akıllı güçlü olan bir erkek nasıl oluyor da boyun eğebiliyor, bu durum da düşündürücüdür. Her erkeğin, Aziz'in karısı gibi iffetsiz bir kadın karşısında Hz. Yusuf gibi iffetli bir duruş sergilemesi gerektiği üzerinde önemle durulması gerekirken, kadına odaklanması, kadın üzerinden bir iffet anlayışı ortaya koymaya çalışmaları ve tüm kadınları bu kategoride değerlendirmeleri manidardır. Bu genelleme ve ayrımcı bakış açısı doğru tutum ve davranış olarak kabul edilemez.

Müfessirlerin kadınları itham edici fikirleri, iffet ve namus deyince erkeğin değil de kadının akla gelmesi, dini metinleri yorumlarken kendi düşüncelerinden sıyrılmadan ön yargılarına göre hareket ettiklerini açık bir şekilde göstermektedir. Hâlbuki namus ve iffet sadece kadınların sahip olması gereken bir ahlaki değer değildir. Aynı durum erkekler için de geçerlidir. Kadına indirgenen bir iffet anlayışı, erkeklere elbette ki at koşturacakları büyük bir saha açacaktır. Bu onlara istedikleri gibi davranma hakkı tanıyacaktır.

Nitekim günümüz toplumunda bu kapanmayan bir yaradır. Kadın namus ve şerefini korumakla yükümlü olurken, erkek 'erkektir yapar' anlayışıyla sorumsuz, iffetsiz bir varlık haline dönüşmektedir. İffet kavramının içinin boşalmasıyla yaşanan ahlaki bunalımların başında kadın/kız kaçırma, sarkıntılık, ırza geçme, taciz, tecavüz gibi suçlar gelmektedir. Bunlar azalmadan devam etmektedir. İffet bu suçların azaltılmasında arındırıcı ve koruyucu bir rol üstlenmektedir. Kadının bir beşer olarak görülmemesi, şeytanla özdeş kabul edilmesi hatta şeytandan da hilekâr olarak addedilmesi İslam ile bağdaşmayan bir düşüncedir. Kadının bu denli değersizleştirilmesi, topluma yapılan en büyük darbedir. Özellikle ebeveynlerin evlatlarına ahlaki değerler hususunda eğitim verirken kız erkek ayırt etmeden eğitmeleri gerekir.

Ahzab suresi 35. ayet durumu net bir şekilde özetlemektedir. *“Şüphesiz Müslüman erkeklerle müslüman kadınlar, mü'min erkeklerle mü'min kadınlar, itaatkâr erkeklerle itaatkâr kadınlar, doğru erkeklerle doğru kadınlar, Allah'a derinden saygı duyan kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar, Allah'ı çokça anan erkeklerle kadınlar var ya, işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük mükâfat hazırlamıştır.”*

### **Kaynakça**

- Abay, Ahmet, *Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Abdülbaki, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l Müfehres Li-Elfazı'l-Kur'anı'l Kerim*, Daru'l Hadis, Kahire, 2007.
- Aktaş, Cihan, *Temiz İffet, Kirlili Yorumlar*, Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi, 2013, Sayı: 19, s. 40-43.
- Ateş, Ali Osman *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yayınları, Ankara, 2006.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayış Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2013, (I-XXI).

- \_, *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2007.
- el-Beydavi, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Daru'l-Kütübü'l İlmiye, Beyrut, 2003,(I-II).
- Bilgiz, Musa, *Kur'an'da İnsanlık Onuru*, Fecr Yayınları, Ankara, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul, trs., (I-VIII).
- Buhari, Muhammed b. İsmail, es-Sahih, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, (I-VIII).
- Canan, İbrahim, *Aile İçi Eğitim*, Işık Yayınları, İstanbul, 2013.
- Carullah, Musa, *Hatun*, Otto Yayınları, Ankara, 2014.
- Cevheri, *Es-Sıhah*, Daru'l Fikr, 1998.
- Çelik, Hüseyin, *Kur'an'da Aile Modelleri*, Tebeşir Yayınları, Konya, 2015.
- Duman, M. Zeki, *İslam'da "İnsan" Erkek veya Kadından Önce Gelir*, Eski Yeni: Üç Aylık düşünce Dergisi, 2009, Sayı: 12, s.31-53
- el-Halil bin Ahmed, *Kitabu'l Ayn*, Müessetül Alemlil Matbuat, Beyrut, 1988.
- el-İsfehani Ragıp, *Müfredat*, Çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2010.
- Erdem, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Hü- Er Yayınları, Konya, 2005.
- er-Razi, Fahreddin, *Mefatihü'l Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2013, (I-XXIII).
- es-Sabuni, Muhammed Ali, *Satvetü't Tefasir*, Çev. Tahric, Sadrettin Gümüş, Nedim Yılmaz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012, (I-VII).
- es-Sabuni, Nureddin, *Maturidiyye Akaid*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2000.



- Firuzabadi, *Kamusu'l Muhit*, Daru'l Fikr Yayınları, 2003.
- Hatemi, Hüseyin, *Modern Mahrem ve İslam'ın Kadına Bakışı*, İslami Araştırmalar, 1997, Cilt: X, Sayı: 4, s.311-314.
- İbiş, Fatih, *Kadına İndirgenen Mahremiyetten İnsan Merkezli Mahremiyet Algısına*, Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu, Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 27-29 Mart 2015, Ordu, s.205-212.
- İbn Kesir, İsmail b. Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, İstanbul, 2009.
- İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, Çev. Abdulkadir Şener, Cihad Tunç, İsmet Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983.
- Karaman Hayreddin, Çağrıcı Mustafa, Dönmez İbrahim Kafi, Gümüş Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, (I-V).
- Kazancı, Ahmet Lütfi, *İslam Akaidi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011, s.117.
- Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s.245.
- Koç, Emine, *Kur'an Bağlamında Meryem Kıssasına Sosyo-Psikolojik Bakış*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri/Tefsir Bilim Dalı, Sivas, 2009.
- Kurtubi, *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'an*, çev. M.Beşir Eryarsoy, Buruç Yayınları, İstanbul, 2003, (I-XX).
- Kutup Seyyid, *Fi Zilal'il Kuran*, çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Lütfullah Bender, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 1980, (I-X).
- Maverdi, Ebu'l Hasan Ali bin Muhammed bin Habib, *En-Nüketi ve'l-Uyun Tefsiru'l Maverdi*, Daru'l İlmiye, Beyrut, trs., (I-X).
- Mevdudi, Ebu'l Ala, *Tefhimu'l Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, (I-VII).

- Öztürk, Mustafa, *Cahiliye'den İslamiyete Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.
- Şimşek, Said, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2012, (I-V).
- Tan, Zeki, *Kur'an'a göre Hz.Salih, Hz.Lut, Hz.Şuayb Kavimlerinin İnkırazında Ma'siyetin Rolü*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1994.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam'da Kadın*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1965.
- Topbaş, Osman Nuri *Dünyadaki Cennet Huzurlu Aile Yuvası*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2011.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Avrasya Yayınları, Ankara, 2000.
- Vahidi, Ebu'l Hasan Ali bin Ahmet, *El-Veciz fi Tefsiri'lKitabi'l Aziz, Daru'l İlmiyye*, Beyrut, 1995, (I-II)
- Yaran, Cafer Sadık, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç*, Elif Yayınları, İstanbul, 2005.
- Yaşaroğlu, Kamil *Hz. Yusuf'un Çağımız İnsanına Model Olabilecek İffet Ahlakı*, Din Ve Hayat İstanbul Müftülüğü Dergisi, 2013, Sayı: 19, s. 44-47.
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yayınları, Sad. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay, Ankara, 2015, (I-X).
- Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İstanbul, trs., (I-XIV).
- Zuhayli, Vehbe, *Tefsirü'l Münir*, çev. Hamdi Arslan, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız, Bilimevi Basım Yayınları, İstanbul, 2005, (I-IV).

**Kitap Tanıtımı**

**Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma Kültüre ve Dine  
Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri**

**Editörler:** Sameera Ahmed, Mona M. Amer

**Çeviren:** Dr. Vahap Yorgun

Nobel yayıncılık, İstanbul 2015, 396s.

Arş. Gör. Sezai KORKMAZ\*

Kitap beş bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde “psikolojik açıdan Müslüman inancına” yer verilmiştir. Bu başlık altında “İslam, Müslümanlar ve ruh sağlığı”, “ruh sağlığı, ruhsal bozukluklar ve başa çıkmanın kavramsallaştırılması” ve “geleneksel ruh sağlığı, başa çıkma stratejileri ve yardım arama davranışları” adı altında incelemeler yapılmıştır. İkinci bölümde “ruh sağlığı modelleri ve müdahaleleri” ana başlığı altında “ruh sağlığı görüşmesi ve kültürel formülasyon”, “psikolojik ölçme ve değerlendirme”, “bireysel psikoterapi psikolojik danışma: Psikodinamik, bilişsel-davranışçı ve hümanistik-yaşantısal modeller”, “aile sistemleri terapisi ve post modern yaklaşımlar, İslam temelli müdahaleler” ve “toplum temelli önleme ve müdahale” konuları değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde “hizmet ortamları” ana başlığı altında “yatılı psikiyatri birimi”, “ev temelli sosyal hizmetler” ve “üniversite psikolojik danışma merkezleri” konuları ele alınmıştır. Dördüncü bölümde “özel gruplar” ana başlığı altında “İslam dinini seçenler”, “ergenler ve genç yetişkinler”, ve “mülteciler” konuları çalışmaya dâhil edilmiştir. Beşinci ve son bölümde ise “özel konular” başlığı altında “aile içi şiddet”, “cinsellik ve cinsel işlev bozuklukları”, ve “madde bağımlılığı” konuları çalışılmıştır. Bu bölümler altındaki başlıklar on sekiz ayrı konudan oluşmaktadır.

---

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

İlk bölümde Batılı psikologlar için İslam'ın genel prensipleri özetlenmiştir. Ruh sağlığı danışmanına gelen danışanın hangi ön kabul ve inançlarla geldiği ortaya koyulmuştur. Ayrıca Batı'da yaşayan Müslümanların 11 Eylül ve İslami Cihat propagandasının sonucunda yaşadıkları psikolojik sorunlara değinilmiştir. İslam'ın doğru öğretisi ve yönlendirmeleri tanımlanmıştır. Psikolojik danışmanların, danışanlara “kör inanç” perspektifinden yaklaştığı ve bunun düzeltilmesi için bilinmesi gerekenler sıralanmıştır. İkinci bölümde ruh sağlığı, ruh ve sinir hastalıkları ve iyileşme ile ilgili İslami inançlara yer verilmiştir. Müslümanların inançlarının farklılıkları ve inançların dine ait olan ilişkileri ele alınmaktadır. Müslümanların vesvese, nazar, cin, büyü ve kara büyü gibi doğaüstü inançları psikolojik rahatsızlıklarla bağlantılı görmelerine değinilmiştir. İslami bakış açısına göre ruhsal bozukluklar ele alınmıştır. Bu bölüme başlarken yazarların tinsellik ve dindarlık gibi kavramların sınırlarını çizip tanımlamaları daha faydalı olabilirdi.

Üçüncü bölümde Müslümanların psikolojik meselelerde başa çıkma ve yardım arama stratejilerini göstermek amacıyla üç vaka senaryosu sunulmuştur. Müslümanların bazı psikolojik rahatsızlıkları, cin, büyü, nazar ve vesvese gibi dini öğelere bağlamalarına örneklerle değinilmiştir. Vaka senaryolarıyla temel İslami pratikleri pekiştirmek, doğaüstü nedenlere bağlamayı azaltmak ve elemine etmek ayrıca imam, dini önder gibi akil kişi rehberliğinden faydalanmak amaçlanmıştır. Dördüncü bölümde danışman ile danışan arasındaki setleri yıkmak adına kültürel ve çevresel faktörlerin bilinmesinin terapide ne kadar önemli olduğu vurgulanmıştır. Danışmanın, danışanın dini, kültürel ve ailevi yapısını önceden saptaması gerektiği işlenmiştir. Beşinci bölümde ülkemizde de çok tartışılan psikolojik ölçme ve değerlendirme konusu ele alınmıştır. Batılı kültüre uygun ölçme araçlarının Müslümanlar için uygun olmayabileceği vurgulanmıştır. Bu yüzden ölçme araçlarından uyarlamalar yapılırken özellikle dini ve kültürel farklılıkların göz önünde bulun-

durulması gerektiği ifade edilmiştir. Danışmanların tek ölçüm aracı yerine çoklu ölçümler kullanması bu hatayı en aza indireceği belirtilmiştir.

Altıncı bölümde terapötik yaklaşımlar Müslümanların bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Psikodinamik yaklaşımın Müslümanlara terapide uygun olmadığına dair ön kabullerin olduğu, bilişsel davranışçı modelin (BDT) ve hümanist yaklaşımın Müslüman danışmanlara daha uygun olduğu fakat hümanist yaklaşımında bu konuda ihmal edildiği belirtilmiştir. Bu bölümde psikolojinin iyi yönlerini açıklayan ve yaklaşım olarak İslami bakış açısına uygun olan pozitif psikolojiye yer verilmemesi eksiklik olarak belirtilebilir. Yedinci bölümde Batıdayaşayan Müslüman ailelere, çiftlere ve aile-çocuk farklılıklarına değinilmiştir. Özellikle Amerika'da Müslümanların göçmen olması ve bu duruma bağlı psikolojik vakaların değerlendirilmesi yapılmıştır. Batıdaki Müslümanlara aile-çocuk ve çift olarak nasıl yaklaşımlar uygulanması gerektiği ele alınmıştır. Sekizinci bölümde İslam kültüründe geçmişte yapılan psikolojik içerikli çalışmalara ve bilginlerin görüşlerine yer verilmiştir. İslami bilimler ve tasavvuf temelli terapi yaklaşımları değerlendirilmiştir. İslami psikolojik danışma ve psikoterapide dini öğelerden değil daha çok antik bir gelenekten türetildiği belirtilmiştir. İslami psikolojik danışma ve ana akım terapötik modeller arasındaki farklar değerlendirilmiştir.

Dokuzuncu bölümde Müslümanların ruh sağlığı hizmetlerinden kaçınma nedenleri sıralanmış ve çözüm yolları aranmıştır. Kaçınmanın nedenleri, toplumda etiketlenme, yadırganma, aileyi utandırma ve Batılı tedavi yöntemlerine güvensizlik olarak belirlenmiştir. Onuncu bölümde Müslümanların Batılı kültüre göre farklılıkları belirtilmiştir. Domuz eti yememe, cinsiyete duyarlılık, alkol kullanmama gibi hassasiyetler aktarılmıştır. Yatılı psikiyatrik hastaların gusül, abdest, namaz ve oruç gibi inançlarının detayları verilmiş ve uzmanların bu konularda Müslüman hastalara dikkatli yaklaşımları gerektiği vurgulanmıştır. On birinci bölümde ev temelli hizmet sunmada Müslümanların ev ve aile hayatına dair bilgiler

sunulmuş ve farkındalık oluşturulmak istenilmiştir. Örneğin Müslümanların eve ayakkabıyla girmemesi ev temelli hizmetlerde uzmanların ve bakım yapan kişilerin dikkat etmesi gereken bir husustur. Batıdaki Müslümanların göçmen olması, sonradan İslam'a girmesi veya ikinci, üçüncü nesil Müslümanlardan olması hizmet sunarken önem verilmesi gereken hususlar olduğu ifade edilmiştir.

On ikinci bölümde Müslüman üniversite öğrencilerin PDR hizmeti alırken karşılaştıkları sorunları ele almaktadır. Bu konuda danışmanlara önerilerde bulunmaktadır. Batıda yaşayan Müslüman öğrencilerin sakal ve başörtüsünden dolayı sorunlar yaşayabilmektedir. Bu gibi konularda danışmanların terapi ve eğitimler vermesinin önemli olduğu belirtilmiştir. Ayrıca danışmanların üniversiteli Müslüman öğrenciler için süpervizyon ve konsültasyona gönüllü ve açık olmaları gerektiği vurgulanmıştır. On üçüncü bölümde din değiştirip İslam'a girme konusu ele alınmaktadır. Din değiştirip İslam'ı seçmek başlarda kolay bir karar gibi görünse de yeni Müslümanların başa çıkması gereken psikolojik durumlar oldukça fazla olduğu ortaya koyulmuştur. Psikoterapiye din değiştirme sonucu başvuranlara bakıldığında kendi kültürü ve toplumu ile İslami gruplar arasında köprü görevi gördüğü ortaya çıkmaktadır. Bu danışanın sınırlarını zorlayan bir deneyim olduğundan ayrıca psikolojik zorlamalar yaşandığı ifade edilmiştir. Bu bağlamda din değiştirip İslam'a girenlerin psiko-sosyal süreçleri ele alınmaktadır. Bu konuda önleyici ve sağaltıcı önerilerde bulunulmuştur.

On dördüncü bölümde Batıda yaşayan Müslüman gençlerin ergenliğin yanı sıra dinin ve kültürün getirdiği durumlarla başa çıkma süreçleri ele alınmıştır. Müslüman gençlerin kimlik bunalımları ve cinsellik gibi ergenlik dönemine has özellikleri de değerlendirilmiştir. Batıda Müslümanların terörist olabilme potansiyellerinin her zaman sorgulanması, Müslüman gençlerin kimlik oluşumunda psikolojik sorunlara yol açmakta olduğu ve olumsuz sonuçlar doğurduğu ifade edilmiştir. Ayrıca genç Müslümanların radikalleşme ve uyanışçı hareketlere katılımını tetiklediği ifade edilmektedir. En

nihayetinde psikoterapiye başvuran Müslüman gençlerin bu gibi sorunlar ve eğilimler gösterebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. On beşinci bölümde Batıda yaşayan Müslüman mültecilerle ilgili problemlere değinilmiştir. Özellikle göçmenlik öncesi, sığınma süreci ve yerleşme gibi göçmenlik hizmetlerinden ve bu durumlara nasıl müdahale edilmesi gerektiği örnek vaka ile anlatılmıştır. Danışmanların mültecilerin toplumla bütünleştirilmesi ve kültürel farklılıklarını nazara alarak müdahale etmesi gerektiği ifade edilmiştir.

On altıncı bölümde Batıda yaşayan Müslümanların aile şiddete yönelik tutumları değerlendirilmiştir. Dini amillerin yanlış yorumlanması sonucu aile içi şiddetin oluşması durumuna karşı doğru yaklaşımların nasıl olabileceği aktarılmaktadır. Aile içi şiddet konusuna yönelik müdahalede dikkat edilmesi gereken hususlar belirtilmiştir. On yedinci bölümde Müslüman ailelerin cinsellik ve cinsel işlev bozukluklarına müdahalenin zorlukları ele alınmıştır. Özellikle cinsel işlev bozukluklarındaki mastürbasyon ve fantezi eğitimi gibi müdahale yaklaşımlarının Müslüman danışanların bazı dini ve kültürel inançlarına ters düşmesi sonucundabilışsel ve davranışsal çatışmalar olabileceği ifade edilmiştir. İslam'ın sekse ve cinsel sağlığa açık oluşu ve eşlerin doyum sağlaması vurgusu müdahalede kullanılabilir bilişsel yeniden yapılandırmaya girebileceği belirtilmiştir. On sekizinci bölümde İslam'da madde bağımlılığının yasak olmasının nedenleri ve hikmetleri değerlendirilmiştir. Batıda Müslümanların madde kullanım oranları, kültürün madde bağımlılığını etkileyip etkilemediği, bağımlılığı tedavi sürecinde İslami bilgiden ve müktesebattan yararlanılması gerektiği, cemaate katılımın madde bağımlılığını önleyici ve tedavi edici yönünün olduğu ifade edilmiştir.

Kitabın geneli dikkate alındığında teorik ve uygulama bölümlerine eşit ve başarılı bir şekilde değinilmiştir. Ayrıca her bölümde örnek vaka senaryolarının sunulması kitabın önemini ve açıklayıcı çizgisini artırmaktadır. Kitap ülkemizde psikolog, psikiyatr, manevi bakım uzmanı, aile danışmanları ve din görevlileri için çok iyi bir

kaynak eser mahiyetindedir. Özellikle din temelli terapiye yönelmesi ülkemiz açısından çok önem arz etmektedir. Kitap İslam Psikolojisi çalışmaları ve Müslümanları daha iyi anlamak amacıyla yapılan çalışmalar için iyi bir kaynakça sunmaktadır. Kitaba bütüncül bakıldığında Batıda yaşayan göçmen Müslümanlara psikoterapik tedavi, önleme ve müdahale için hazırlanmıştır. Batıda yaşayan Müslümanların ruh sağlığı ve psikolojik problemleri üzerine derli toplu literatürü de sunmaktadır. Bu açıdan kitabın genelinde bahsedilen durumlarda Türkiye Müslümanlarının psiko-sosyal haritası az da olsa farklılık gösterebilir fakat dini ve kültürel benzerlikler oldukça fazladır. Bu konuda çalışan tüm meslek gruplarına faydalı bilgiler sunmaktadır. Ayrıca ülkemizde yaşayan Suriyeli mültecilere psikolojik müdahale ve sağaltımda bu kaynaktan faydalanılabilir.

Kitabın geneli değerlendirildiğinde konular ele alınırken sadece İslam dini temel alınmamış, dinin kültürü, kültürün dini etkilediği gerçeği vurgulanmıştır. Buna bağlı olarak da kültürel farklılığın psikoterapide göz ardı edilmemesi gerektiği savunulmuştur. Kültürel farklılığın dikkate alınması ve psikolojide son zamanlarda çokça konuşulan kültüre duyarlılık meselesi kitabın temel yaklaşım modeli diyebiliriz. Kitabın tüm bölümlerinde kültürel ve dini farklılığın savunulup bu hassasiyetin psikoterapide dikkate alınması gerektiği vurgusu, kitabın tutarlılığı açısından önem arz etmektedir. Ayrıca kitabın kültürel farklılığı vurgulaması öne çıkmasını sağlamaktadır.

Kitap ülkemizde dindar insanlara hizmet veren din görevlileri, psikolog, psikiyatri manevi bakım uzmanı ve aile danışmanlarına yeni denilebilecek bakış açıları kazandırabilir. Bu açıdan özellikle önemlidir. Kitap danışmanlara tavsiyeler vermesinin yanında dikkatlice incelendiğinde Batıda yaşayan Müslümanların psiko-sosyal sorunlarına ilişkin durumları ve fikirleri de sunmaktadır. Ayrıca kitabın bir diğer özelliği ise Müslümanların sahip olması gereken “Gerçek İslam” veya “Doğru İslam” düşüncesini aşılama istemesidir. İslam’a dair yanlış anlaşılma ve değerlendirmeleri özüne uygun olarak yeniden ele almaktadır. Bu da psikolojide bilişsel davranışçı



modelin bilişsel yeniden yapılandırma yaklaşımına girmektedir. Bu konuda ayrıca başarılıdır diyebiliriz.

Müslüman topluluğun sahip olduğu farklılık ve çetrefil yapılar üzerine bir incelemedir. Müslüman olanlarla olmayanlar arasındaki çatışma ve yanlış anlaşılmaların azalmasına ve yok olmasına yardımcı olacak bir kaynak mahiyetindedir.

Son olarak kitap değerlendirmemizi çevirmene birkaç yapıcı ve iyi niyetli tavsiyede bulunarak bitireceğiz. Kitabın geneli ele alındığında çevirmen oldukça başarılı, yetkin ve Türkçe'nin ruhuna uygun tercüme yapmıştır. Bu gibi kaynak eserlerin Türkçe'ye kazandırılması oldukça önemlidir. Kitaba katkı olması amacıyla düzeltilmesi önerilen yerler “yapıcı olmak” kaydıyla aktarılacaktır. Kitabın diğer basımları için gözden kaçan yerlerin düzeltilmesi daha isabetli olacaktır. Ayrıca bunlar kişisel tavsiyeden öte başka bir şey değildir.

Örneğin kitabın genelinde “Muhammed Peygamber” İngilizce direk çevirisi yerine genele hitap etme konusunda kitabın bazı yerlerinde kullanılan Hz. Muhammed ibaresi kullanılabilirdi. “Örneğin eğer danışan dindar ama eleştirel bir baba fakat daha az dindar ama kabul edici bir anne tarafından büyütülmüşse.....” ( s.54), “Daha az varsayımsal bir biçimde...” (s.54), “.....tarafından belirtilen birçok yaygın akılcı olmayan inanç.....” (s.98), “.....insanların yaşayacakları şeyi fakat uğruna yaşayacağı çok az şeyi vardır” (s.106), “....tedavinin önündeki bu çok daha direkt engellere....” (s.166) cümleleri düzeltilebilir. “.....İslami idi yani tıbbı dayanıyordu, bütüncüldü ve İslami rehberliği de içeriyordu” (s.144) zaman açısından geçmiş zaman değil de cümlenin önceki bağlamı doğrultusunda geniş zaman kullanılması daha uygun olabilirdi.