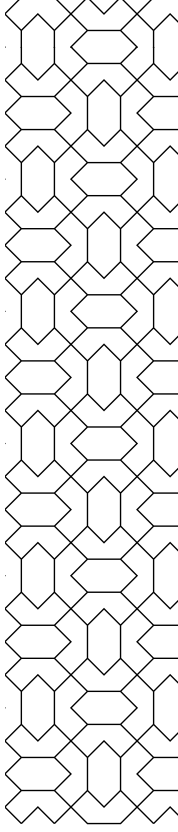


BOZİFDER



e-ISSN 2458-9934
ISSN 2146-7846

BOZOK ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

YIL/YEAR:6 CİLT/VOL:6
TEMMUZ-ARALIK/JULY-DECEMBER 2017
SAYI/ISSUE:

2

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



Hakemli dergidir.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ -BOZİFDER-
BOZOK UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY
-BOZİFDER-

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi Dekan / On Behalf on
Bozok University Revelation Faculty
Owner Dean

Prof. Dr. Salih KARACABEY

Editör / Editor-in Chief Doç. Dr. İrfan GÖRKAŞ

Dil Editörleri / Language Editors Doç. Dr. Salim ÖZER (Arapça)
Okt. Mahinur BİLGİ (İngilizce)

Editör Yardımcıları / Co-Editors Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ
Arş. Gör. Esmâ AYĞÜN YAKIN

Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Salih KARACABEY (Bozok Üniv.)
Doç. Dr. İrfan GÖRKAŞ (Bozok Üniv.)
Doç. Dr. Salim ÖZER (Bozok Üniv.)
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA (Bozok Üniv.)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ (Bozok Üniv.)
Okt. Mahinur BİLGİ (Bozok Üniv.)
Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ (Bozok Üniv.)
Arş. Gör. Esmâ AYĞÜN YAKIN (Bozok Üniv.)

Yazı İşleri Müdürü / General Manager Arş. Gör. Esmâ AYĞÜN YAKIN

Yayın türü Yaygın, Süreli
Grafik Tasarım ve Uygulama TAVOOS
Baskı yeri Ankara

Baskı Tarihi Aralık 2017

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde yayın hayatına 2012 tarihinde başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ulakbim tarafından izlenen, SOBIAD tarafından taranan, İSAM veri tabanında ve TÜBİTAK DergiPark grubunda yer alan, yılda 2 kez basılı ve elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir.

Yazışma Adresi Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kampüsü,
İlahiyat Fakültesi, Atatürk Yolu 7. Km, 66900
Yozgat

Tel /Phone +90 (354) 242 11 20 (pbx)

Faks /Fax +90 (354) 242 11 21

URL <http://dergi.bozok.edu.tr/ilahiyat>

<http://dergipark.gov.tr/bozifder>

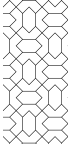
e-mail bozokilahiyatdergisi@gmail.com

**DANIŞMA KURULU
ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Ünv.)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Eskişehir Osmangazi Ünv.)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Ünv.)
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Ünv.)
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Ünv.)
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ (Kırıkkale Ünv.)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Ünv.)
Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN (Marmara Ünv.)
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Bozok Ünv.)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Ünv.)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Ünv.)
Prof. Dr. Yaşar KURT (Ondokuz Mayıs Ünv.)
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN (Erciyes Ünv.)
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK (Uludağ Ünv.)
Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ünv.)
Doç. Dr. Dursun Ali AYKİT (Cumhuriyet Ünv.)
Doç. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Ünv.)
Doç. Dr. Hasan ÖZALP (Cumhuriyet Ünv.)
Doç. Dr. Salim ÖZER (Bozok Ünv.)
Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Bozok Ünv.)

**HAKEM KURULU
BOARD OF REFEREES
(6. Cilt, 2. Sayı)**

Prof. Dr. Veli ATMACA (Mehmet Akif Ünv.)
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN (Erciyes Ünv.)
Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY (İzmir Katip Çelebi Ünv.)
Prof. Dr. Tahir ULUÇ (Necmettin Erbakan Ünv.)
Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Ünv.)
Doç. Dr. İrfan GÖRKAŞ (Bozok Ünv.)
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA (Bozok Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf AKGÜL (Bozok Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ (Abant İzzet Baysal Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ALTINTAŞ (Gümüşhane Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR (Ankara Yıldırım Beyazıt Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Şir Muhammed DUALI (Gazi Osman Paşa Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Resul ERTUĞRUL (Bayburt Ün.)
Yrd. Doç. Dr. Kemal GÖZ (Pamukkale Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. İsmail Hakkı MERCAN (Balıkesir Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Osman MUTLUEL (Abant İzzet Baysal Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Recep ÖNAL (Balıkesir Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ (Bozok Ünv.)



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

9-10 EDİTÖRDEN

MAKALELER/ARTICLES

13-34 FARABİ METAFİZİĞİNDE 'VARLIKTA MÜŞTEREKLIK
(EL-MEVJUD LAFZUN MÜŞTEREK)' MESELESİ

The Issue 'Commonality In Being (Al-Mavjud Lafz Muşterek)' In Farabi's Metaphysics

İrfan GÖRKAŞ

35-54 HASAN BASRİ ÇANTAY'IN
TÜRK-İSLAM KÜLTÜR TARİHİNDEKİ YERİ

The Place Of Hasan Basri Çantay In Turkish-Islamic Cultural History

İsmail PIRLANTA

55-83 AMELÎ HİKMETİN YOZGATLI ÖNCÜSÜ: HALİL İPEK
HOCAEFENDİ

The Forerunner Of Practical Philosophy In Yozgat:

Halil İpek Hodjaefendi

Yaşar TÜRK BEN - İrfan GÖRKAŞ

85-106 FÎ ZİLÂLİ'L-KUR'ÂN'DA RİVÂYET KÜLTÜRÜ
-İSTATİSTİKSEL KAYNAK VE SİHHAT ANALİZİ-

Narrative Culture In Fî Zilâli'l-Qur'ân -Statistical Source and Authenticity Analysis-

Hasan YERKAZAN

107-134 TIBB-I NEBEVÎ VE BU KONUDAKİ BAZI HADİSLERİN
DEĞERLENDİRMESİ

Prophetic Medicine And Critics On Some Hadiths
Orhan YILMAZ

135-153 KUR'AN'DA HADİS KELİMESİNİN SEMANTİK ANLAMI

Semantic Meaning Of The Word' Hadith' In Qoran
Mukadder Ârif YÜKSEL

ÇEVİRİLER/TRANSLATIONS

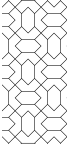
157-165 TENGRİ VE BULGARLAR ANTİK VE ORTA ÇAĞ'DA BULGARLAR
TOPLUMUNDA TENGRİ ANLAYIŞI

Tengri and Bulgarians -The Perception Of Tengri In
Bulgarian People In Ancient Times And Middle Age-
Aleksander İLİEV
Çev. Abdulali ALİEV

KİTAP TANITIMI/ BOOK REVIEWS

169-182 AMALIA LEVANONI, A TURNING POINT IN THE MAMLUK
HISTORY: A THIRD REIGN OF AL-NASIR MUHAMMAD
IBN KALAVUN 1310-1341

Yusuf ÖTENKAYA



EDİTÖRDEN

Altıncı yılımızın son sayısı ile tekrar huzurunuzdayız. Editör olarak hemen belirtmeliyim ki bu sayımız altı yıllık bilfiil geçmişin sonu, bilkuvve geleceğimizin başlangıcıdır. Bilkuvve gelecek olması bakımından bu sayı aynı zamanda yeninin habercisidir. O nedenle bu sayımız hem sonu, hem bir haberci olarak bilkuvve yeninin başlangıcını ifade etmektedir.

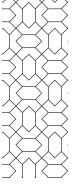
Başlangıç ve sonun varlıktaki birlikteliği tefekkür tarihimizde döngü (devr) kavramıyla ifade edilmektedir. Döngü/sellik klasik dönem varlık anlayışımızda yetkinlik ve sürekliliktir. Yetkinlik ve süreklilik ise varlık için kalıcılık demektir. Yani bu sayımız hem yetkinlik hem süreklilik anlayışıyla varlık buldu, kalıcılığa ulaştı. Söz konusu anlayışla varlık bulan dergimizin 12 sayılık hayatına bir bütün olarak baktığımızda, onu, iki devrede dönemlendirmemiz mümkündür. İlki son iki yıllık devre, ikincisi ilk dört yıllık devre. Son iki yıllık devremiz, dergimizin hayatında 'değişim' ve 'yetkinleşme' yılları oldu. O nedenle bu son sayımız da yetkinleşme yolunda atılan adımlarımızın tezahür sayılarından birisi olarak ortaya çıktı. Sözgelimi bu sayımızda yıl ve sayı numaralandırma sistemini gözden geçirdik, yazarlarımız için Orcid ID uygulamasını başlattık ve ilk olarak bu sayıda uyguladık. Logomuzu değiştirdik, vb.

Varlıkta değişimin ve yetkinleşmenin bir diğer ilkesi de doğ-

rusallıktır. Modern dönem varlık anlayışımızda doğrusallık, ilerlemenin göstergesi kabul edildi. Bunun diğer anlamı, ilerlemenin, modern dönemde yetkinlik ve sürekliliğin diğer anlamı olmasıdır. Yani dergimiz ‘daha yetkin dergi olma’ yolunda iki yıldır ilerlemektedir. Bu yolu biz, önceki sayımızda dergimizin amacı (gaî sebep) olarak belirtmiştik. Altı makale, bir tercüme ve bir tanıtım yazımızla söz konusu amaçlı-yolda ilerlememizi sürdürüyoruz. Bu vesileyle, amaçlı-yolumuzda özveriyle çalışan editöryal kurulumuza, yol gösterici kararlarıyla destek olan yayın kurulumuza, makaleleriyle katkı yapan yazarlarımıza, yaptıkları alan hakemlikleriyle bize güç veren sayı hakemlerimize teşekkürü borç biliyorum.

Akademik bir dergi olarak nice bilfiil yenide buluşmak dileğiyle...

Doç. Dr. İrfan GÖRKAŞ
Editör



BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

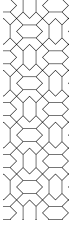
MAKALELER

ARTICLES

YIL / YEAR 6 | CİLT / VOLUME 6 | SAYI / ISSUE (2017/2)

CITATION

GÖRKAŞ, İrfan, "The Issue 'Commonality In Being (Al-Mavjud Lafz Müşterek)' In Farabi's Metaphysics", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) pp. 13-34.



FARABİ METAFİZİĞİNDE 'VARLIKTAKİ MÜŞTEREKLIK (EL-MEVJUD LAFZUN MÜŞTEREK)' MESELESİ

The Issue 'Commonality In Being (Al-Mavjud Lafz Müşterek)' In Farabi's Metaphysics

İrfan GÖRKAŞ

Doç. Dr.

Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
gorkas08@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7134-225X>.

Öz

Yazımız bir varlık analizidir. Analizimiz, Farabi'nin 'el-mevjud' ve 'vücut' terimleri ile 'lafzun müşterek' terimini kapsamaktadır. Varlıkta ortaklık meselesi, müştereklikle/ortaklıkla sıfatlanmış varlık (el-mevjud) meselesidir. O nedenle makalemizin birinci kısmında, Farabi düşüncesindeki 'varlığın müşterek sıfatı' belirlenmektedir. Sıfat dilde 'birçok' anlamına gelmekte ve eklendiği kavrama bu anlamları kazandırmaktadır. Dilde iki türlü ortaklık söz konusudur. Birincisi lafzda ortaklık ikincisi anlamda ortaklık. Farabi düşüncesinde bunlar, müştereklik (mutavâtî'lik, müşekkeklik, musevakalık) ve müteradiflik meseleleridir. Yazımızın ikinci kısmında ortaklığın mahiyeti analiz edilmektedir. Onun mahiyeti ya ortaklık, ya birlik, ya süreklilik, ya eşitlik. Mahiyet analizinde 'Şey', 'Kategoriler (cevher-araz)', 'Zât' ve 'Bir' kavramları örnek olarak alınmaktadır. 'Şey', 'Cevher-Araz' ve 'Zât' kavramları için Farabi'nin *Kitabu'l-Hurûfu*, 'Bir' kavramı için *Kitabu'l-Vâhid ve'l-vahde*'si kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Farabi, metafizik, varlık, müştereklik, islam felsefesi.

The Issue 'Commonality In Being (Al-Mavjud Lafz Müşterek)' In Farabi's Metaphysics

Abstract

Our paper is an analysis on being. Our analysis covers Farabi's 'essence (el-mevjud) and 'existence (el-vücut) terms and homonym term (lafzun müşterek)'. The problem of homonym term in being is a problem of being that received the attribute 'müşterek'. Therefore, 'müşterek'-attribute of being in Farabi's thought is determined in the first part of our paper. The 'müşterek'-attribute means 'a lot' of meanings in the language and gives these meanings to the concept it is added. So there are two types of partnership or commonality. One of them is homonymous and the second of them is synonymous. In Farabi's thought, they are musterekship (mutavâtî'ship, müşekkekship, musevakaship) and müteradifship issues. In the second part of our paper, the nature of the commonality meanings is analyzed. Its nature is oneness, commonness or plurality, continuity, equality meanings. In the analysis of the nature, thing, categories (jauhar and araz) and being/self (zât) concepts are given as an example. *Book of Letters* by Farabi is used for 'thing, substance-accident and self-being' concepts. Moreover, for 'one' concept, *Book of One and Oneness* is used.

Key Words: Farabi, metaphysics, being, commonality, islamic philosophy.

KAYNAKÇA

GÖRKAŞ, İrfan, "Farabi Metafiziğinde 'Varlıkta Müştereklik (El-Mevjud Lafzun Müşterek)' Meselesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) ss. 13-34.

Makale Geliş T.: 22/11/2017, **Kabul T.:** 9/12/2017

Varlıkta Ortaklık Meselesi

Farabi'nin (ö. 950), metafiziğinde varlık karşılığı iki kavram kullandığını biliyoruz. Bunlardan birincisi mevcud, ikincisi vücud kavramıdır. Farabi bu kavramları ayrı anlamlandırdığı gibi, aynı/eş anlamda da kullanmıştır. Metafiziğin temeli olarak vücud ve mevcud kavramları, düşünceye konu edildiğinde, onun varlığın kavramsal ve problematik bir analizine girişmek anlamına geleceği açıktır. Muhittin Macit'in belirttiği gibi, İbn Sina metafiziğini tam olarak kavrayabilmek için, vücud ve mevcud lafızlarının Arapçada nasıl vazedildiğini Farabi metafiziği üzerinden kavramak gerekmektedir. Çünkü Farabi, metafiziğinde, bu kavramların Arapçada ihdasına özel bir önem vermiş ve meseleyle ilgili eşsiz değerlendirmeler yapmıştır. Yani İslam varlık anlayışının temelinde Farabi'nin bu eşsiz değerlendirmeleri vardır. Yine Macit'e göre İslam varlık analizinde en önemli sorun, klasik metafiziğin 'ontoloji' diye tabir edilen varlık anlayışı ile 'teoloji' diye tabir edilen gaybî ilahiyat anlayışına ayrılışıdır. Bu ayırım, yani 'varlık' ve 'ilahiyat' ayırımı, metafiziğin iki temel cihetini oluşturmaktadır.¹

Vücud ve mevcud kavramlarıyla alakalı olarak Macit'in Farabi metafiziğinde yaptığı bir başka ayırım, onların anlamlarına dairdir. Farabi, zihinde varlık ve zihnin haricinde varlık ayırımında birincisini mahiyet, ikincisini onun tahakkuku ve toplamı, birincisini vücud, ikincisini mevcud olarak ifade etmiştir. Bu ayırım daha sonra İslam ontolojisinde önemli problemlerin kaynağı olacaktır. Farabi metafiziğinde varlıkla alakalı anlaşılması gereken bir diğer önemli husus, 'mevcud'da mahiyet-varlık ayırımının olmaması ve bu durumda vücud ve mevcudun aynı anlama gelmesidir. Başka bir ifadeyle Farabi, *el-İbare*'de 'vücud (el-vücud ez-zarurî)' kavramıyla ifade ettiği Zorunlu Varlığı, varlığı sürekli olan ve mutlak zorunlu olan açıklamasında 'mevcud'u kullanıyor olmasıdır.

Farabi'nin varlık analizlerinde ortaya koyduğu bir diğer sorun, varlık kavramındaki ortaklık (müşterek) sorunudur. Sözelimi *el-Burhan*'da zorunlu olmayan varlığın iki sınıf olduğunu belirttikten sonra sınıflardan birincisini 'ekseriyetele var olmak (el-mevcud fi ekseri'z-zaman)'

¹ Bkz. Muhittin Macit, *İbn Sina'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 99 vd.

veya konuda ekseriyetle var olmak (el-mevjud) veya iki durumu birlikte cem eden şey olmak üzere iki kısımda belirtir. Ekseriyetle var olmak, ya zamanda, ya konuda olur. İkinci varlık sınıfı ise ya en az sürede veya eşitlik üzere vardır (el-mevjud).² Özetle varlık ya zamanda ya konuda ekseriyetle veya ya eşit olarak ya en az süreyle var olmaktadır. Bu üç durum (ekseriyet, eşit olarak, en az), varlığa eşlik eden varlıkta oluş durumlarıdır.

Özetle netleştirmemiz gerekirse Farabi metafiziğindeki varlıkta ortaklık sorunu, iki yönlüdür. Birincisi mevcud'un İslam ilimlerinin ortak konusu olmasıyla ortaya çıkan ortaklık, ikincisi mevcud'un şeye taşınmasında ortaya çıkan ortaklıktır. İki yönlü bu ortaklık sorununun temelinde, varlık kavramının çok anlama kullanılması yatmaktadır. Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*'ta bu sorunu, varlık kavramını analiz ederken 'el-mevjudu lafzun müşterek' şeklinde ifade etmektedir. Kısaca her iki durumda 'varlık ortak-kavramdır'. O nedenle İslam varlık analizinde Farabi metafiziğindeki bu söz konusu ettiğimiz 'mevcuttaki müştereklik'in ele alınması gereklidir.

Belirtilen sebeplerle bu çalışmadaki varlık analizimiz iki kısımdan teşekkül etmektedir. Birinci kısımda Farabi'nin metafiziğinde yer alan 'ortak lafız (lafzun müşterek)' üzerinde durulacak, ikinci kısımda ise şey'e ve mevcud'a taşınan ortaklık/müştereklik durumunun mahiyeti analiz edilerek çalışma sonlandırılacaktır.

1. 'Müşterek Lafız' Meselesi

Müşterek lafız, birden çok anlamı bulunan lafızdır. İkinci olarak müşterek lafız, bütün anlamları gerçek anlam olan lafızdır. Manasından biri hakikat, diğeri mecaz veya kinaye olan lafızlar müşterek lafızlar değildir. Göz, pınar, güneş, altın anlamlarına gelen 'ayn'; dayı, ben, bulut anlamına gelen 'pâl'; günah, hüznün, kız, kız kardeş anlamlarına gelene 'hûb' lafızları birer müşterek lafızdır. Müşterek'in karşıtı olan müteradif ise iki veya daha fazla lafzın aynı manaya gelmesi durumudur.³

Farabi metafiziğinde ise müşterek lafız meselesi, bir dil ve dilin

² Cafer Ali Yasin, *el-Farabi fi hududihî ve rüsumihî*, Alemü'l-kütüb, Beyrut 1405/1985, s. 646.

³ Bkz. İsmail Durmuş, "Müşterek", *DİA*, XXXII, 172.

tekâmümlü meselesinde yer alan meselelerden birisidir. Farabi, ortaya çıkışı bakımından dilin kaynağını insan doğasına dayandırır. İhtiyaca ve ihtiyacını seslendirmesine bağlı olarak dilde önce harfler , sonra harflerden oluşan lafızlar ortaya çıkar. Onları ilk olarak rastgele birisi kullanırken, daha sonra duyanların onları muhafazasıyla harfler ve lafızlar hakkında toplumsal anlaşma ve uzlaşma gerçekleşir. O buna ‘ortak bakış (el-rey el-müşterek)’ adını verir. Ortak bakışın oluşması Farabi’ye göre dili vazedecek öncünün çıkmasına kadar sürer. Ortak bakışla bilinen ilk şeyleri, gök, yer, yıldızlar ve onların içindekilerin duyumlama takip eder. Bunlar ortak duyumlamalardır. Duyumlama, onlardan yapılan çıkarımlar, ahlakî melekelerden çıkan fiiller takip eder. Böylece dilin oluşması ve olgunlaşması devam eder gider.⁴ Farabi’nin ortak (müşterek) kavramını kullanmasına bakılırsa ortaklık, bir yönüyle dilsel, bir yönüyle toplumsal, bir yönüyle duyumsal, çıkarımsal ve ahlakî ortaklık olarak görünmektedir. Kısaca anlamla başlayan dil, lafızla sonlanmakta, hem anlamda hem lafızda ortaklık oluşmaktadır.

Farabi lafızda ortaklık/müştereklik meselesini, mantıksal açıdan cinsler ve türler ile aynlar ve şahıslara delaleti bakımından belirler ve duyulurları ele alır. Yani Farabi’ye göre duyuyla elde edilen duyulurlarda, yani ortak duyumlarda, benzer şeyler (eşya müteşabiha) ile farklı şeyler (eşya mütebayine) vardır. Benzer duyular, ancak kendisinde ortaklık olanlarda bir makul/aklî anlamda benzerdir. Bu durum, bütün benzerler için ortaktır. Benzerlerin her birinde akledilen şey, diğerinde de akledilir. O nedenle çok şeye yüklenen bu aklî anlama Farabi, ‘Tümel (külli)’ anlam ve ‘Genel (âmm)’ anlam adını verir.⁵

Farabi, tümellerin tamamını cinsler ve türler olarak adlandırır. Duyumlama arasında bir ortaklık veya benzerlik yoksa bu tür lafızlar, şahıslara ve aynlara delalet eder ve onlar şahıslar ve aynlar olarak adlandırılır. Anlamlar arasındaki bu farklılık, genellik ve özellik durumudur.⁶

⁴ Bkz. Farabi, *Kitabu’l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 75, 76; prf. 120, 121, 122.

⁵ Kutbuddin Razi (ö. 1365), tümeller (külliyyat) konusunu müstakil bir eserde ele alacak, eşadlılıkla onları ‘tabîi tümel, mantıkî tümel ve aklî tümel’ olmak üzere üçe ayıracaktır. Bkz. *Risale Fi Tahkiki’l-külliyyat*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2013, s. 24.

⁶ Farabi, *Kitabu’l-Hurûf*, s. 77; prf. 123/1-10.

Farabi'ye göre lafzî müştereklik, lafızların anlamlara benzetilme isteğiyle ortaya çıkmıştır. Pek çok şeyi kapsayan bir anlam, o çok şeyi kuşatan tek bir lafızla ifade edilmiş, genellikle ve özelliğe farklılaşan anlamlar genellik ve özelliğe farklılaşan lafızlar olmuştur. Kimi anlamlar, tek başına olduğu gibi kalırken, ondaki arazlar birbiri ardına değiştirilirken, aynı şekilde lafızlarda bir kısım harfler sabit kalırken, bazı harfler adeta aynı lafız üzerinde değiştirilen arazlar konumunda olmuştur.⁷ Anlam-lafız ilişkisinde yer verdiği genellik-özellik ilişkisi, öyle anlaşılıyor ki kategoriler arası bir ilişki, yani bir cevher-araz ilişkisidir. Bu hususu Farabi'nin şu ifadelerinde görmek mümkündür:

Bir anlam sabit olduğu, ama ondaki arazlar birbiri ardına değiştirildiğinde; bu anlam, kendisi sabit kaldığı halde ondaki her bir harfin değiştirildiği ve her bir harfin her bir değiştirmeye delalet ettiği bir lafızla ifade edilir. Anlamlar ortak oldukları bir araz veya hal sayesinde benzeştiklerinde şekilleri, sonları ve başları birbirine benzeyen ve sonlarının tamamı veya başları tek bir harf yapılarak o araza delalet eder hale getirilmiş lafızlarla ifade edilirler.⁸

Farabi'ye göre kategoriler arasındaki bu ilişki, anlam ve lafızlar arasında da söz konusudur, o nedenle Farabi bu duruma anlamlardaki düzen adını verir ve bu anlamların kendilerine benzeyen lafızlarla ifade edilebilmesi için lafızlardaki düzenin araştırılarak ortaya konulduğunu belirtir. Özetle anlamlardaki düzeni ifade eden lafızlardaki müştereklik, ilk ortaya çıkan anlamlardan lafza taşınan bir genellik-özellik ile cevher-araz ilişkisini içermekte, temelinde ise duyulur şeyler arasındaki benzerlik ve farklılıklara dayanmaktadır.

Farabi'nin lafzî müştereklik konusunda yer verdiği bir diğer kavram türü, müşekkek lafızlardır (el-elfaz el-müşekkek). Farabi'ye göre anlam ve lafızların türetilmesi düzeni ile lafızların anlamlara (mevcudun anlama) benzerliği meselesinde benzerlik, zâtlarda değil, arazda olduğunda 'müşekkek lafızlar' ortaya çıkmaktadır. Müşekkek yahut teşkîk, sözlükte "şüphelendirmek, tereddüde sevk etmek" manasına, mantıkta ise bir lafzın çeşitli tikel varlıklar arasındaki ortak anlama farklı derecelerde

⁷ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 77; prf. 123/10-15.

⁸ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 77; prf. 123/16-24.

delalet etmesi anlamına gelmektedir. Eşit derecede delalet etmesi ise tevâtu' terimiyle ifade edilmektedir.⁹ Söz konusu ortaklık meselesi, düşünce tarihinde Aristoteles'in *Kategoriler* kitabındaki isim tasnifine kadar geri gitmektedir. Aristoteles'teki ayırımın iki kavramı konumuz bakımından önemlidir. Bunlar, eşadlı (homonymous/müşterek), eşit anlamlı (synonymous/mütevâtî') kavramlarıdır. Müşekkek kavramlar ise bu iki sınıfa dâhil etmekte şüphe duyulan ve dâhil edilemeyen kavramlardır. Bu tür kavramlar bir tek lafız olup bir veya çok anlama gelir.¹⁰

Farabi'ye göre lafzî ortaklık/eşitlik, ya tevâtu' ile ifade edilen bir ortaklık/eşitliktir ki insan kavramındaki anlamın Ahmet, Mehmet gibi her bir şahısta eşit şekilde bulunmasıdır veya önce-sonra, şiddetli-daha çok, yani kategorik/arazî olarak bulunmasıyla ortaya çıkan bir eşitliktir. Beyazlık anlamının kar ve fildişi lafızlarında ortaya çıkışındaki dereceli/farklı ortaklık/müştereklik gibi. Bu tür lafızlar müşekkek (eşit-dereceli) lafızlardır. Bu tür lafızlar tek lafız olmayıp farklı lafızlardır. İster tevâtu' olsun, ister müşekkek olsun, bu lafızlar tek anlamı olan lafızlardır ve tümeldir (külli).¹¹ Farabi'ye göre dilin gelişiminde anlamlar lafızlarla taklit edilir. Yani anlamlar arasında pek çok anlama gelen anlamlar bulunması gibi, lafızlar arasında lafız olmaları bakımından pek çok şeyi kuşatan lafızlar aranır. Neticede dilde ortak lafızlar (el-elfaz el-müştereke) oluşur.¹²

Farabi'nin ortak lafızla kastettiği, ortak anlama delalet etmeksizin ortaya çıkan ortaklıktır. Anlamlar içinde farklı anlamlar olduğu gibi, lafızlar içinde de farklı lafızlar yapılır. Eşanlamlı lafızlar (elfaz müteradife) böyle meydana gelir. Yani bu tür müteradif lafızlarda ortaklık anlamdadır.¹³ Farabi dilsel tekâmülün nesh ve mecaz kullanımıyla tamamlandığını, bu tür kullanımlarıyla insanın önce iknaî/hatabî, sonra da poetik/şiiresel ifadeleri ihdas ettiğini belirtir.

Özetle lafzî müştereklik, benzerlik ve farklılıktan kalkarak doğal ortamda ortaya çıkan anlam düzeninin lafızlara tatbik edilmesiyle ortaya çıkan bir genellik-özellik durumudur. Bu durum, kategoriler arası

⁹ Seyyid Şerif Cürçani, *Ta'rifat*, Beyrut 1403/1983, s. 216; Muhittin Macit, "Teşvik", *DİA*, XL, 567.

¹⁰ Bkz. Muhittin Macit, "Teşvik", *DİA*, XL, 567.

¹¹ Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Uluhiyet*, İsam Yay., İstanbul 2011, s. 83.

¹² Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 77; prf. 124/26-30.

¹³ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 77; prf. 125/31-34; 01-05.

ilişkiler ile cevher-araz ilişkisini içeren bir ortaklık durumudur. Lafzî ortaklık ya tevâtu', ya teşkik/müşekkek ortaklığı söz konusu olur.

2. Varlıkta (el-Mevjud) Müştereklik ve Mahiyeti

Felsefî gelenekte birçok şeye ortak olarak söylenen isimlerin en üst cinsi, müşterek isimlerdir, isimlerdeki bu ortaklık/müştereklik lafzî bir ortaklıktır. Lafzî ortaklığa sahip kavramların başında da varlık (el-mevjud) gelmektedir. Farabi *Kitabu'l-Hurûf*'ta, varlığı (el-mevjud) müşterek bir lafız olarak belirtmektedir.

Varlık müşterek bir lafızdır (el-mevjud lafzun müşterek). O, kendisine 'işaret edilir' denilen bütün kategorilere (mekûlât) isim olarak söylenilmektedir. İster bir konuda olsun veya isterse bir konuda olmasın, her işaret edilire 'varlık/mevjud' denilir.¹⁴

Paragrafta 'müşterek-mevjud' meselesi, bir lafız olarak öncelikle lafzî ortaklıkta belirtildiği gibi kategorilerle ilişkilidir. Kategorilerden her biri işaret edilirlilik bakımından varlık adını almaktadır. İşaret edilirlilik, anlamları bakımından mevcudun zihin dışındaki mahiyetini ifade etmektedir. Bu demektir ki varlık lafzındaki ortaklık, öncelikle bir anlam olarak 'işaret edilir mahiyete sahip olmayı' ifade etmektedir. Farabi yukarıda onu 'duyuyla duyumlanan' olarak vermişti.

Varlık lafzındaki ortaklık durumunu Farabi, ikinci olarak, varlıkta bir eşitlik (tevâtu') durumu olarak belirtmektedir. Tevâtu' durumu, anlamı ve niteliği aynı olan birçok şeye aynı ismin verilmesidir. Tevâtu' sözlükte bir felsefe terimi olarak çeşitli tekil kavramlar arasında 'eşit' dereceyi ifade etmektedir.¹⁵ Buna göre aralarındaki ortak özellikten dolayı birden çok şeye delalet eden cins ve türe ait lafızlara mütevâtî', bu delalet tarzına tevâtu' denilmektedir. Meselâ insana, ata, kuşa, Ali'ye, Ahmet'e, bu ata ve bu kuşa "canlı" denildiği zaman bütün bu varlıklara aynı anlamın yüklenmiş olması gibi. Şu halde canlı lafzı mütevâtî' isimdir.¹⁶ Tekraren ifade etmek gerekirse tevâtu', Farabi'nin cinsler ile

¹⁴ Bkz. Al-Farabi, *Al-Hurûf*, edited by Muhsin Mehdi, Beyrut 1970, s. 141; Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, s. 54; prf. 88/10-15.

¹⁵ Kavram için bkz. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis, Ankara 2011, s. 569. Lafzın mütavâtî biçimi, eşanamlı (synonymous/univocal) olarak karşılığı için bkz. Muhittin Macit, *İbn Sinâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, s. 113.

¹⁶ Bkz. Muhittin Macit, "Teşkik", *DİA*, XL, 567.

onların altında yer alan türler için söz konusu ettiği bir durumdur. Bu durum, yukarıda genellik-özellik durumu olarak geçmişti.

Şüphesiz o (el-mevcud), yüce cinslerden olan her bir cinsin cinsinin ismidir. Bu isim, o cinsin zâtına delalet etmez. Sonra onlardan (cinsler) her birinin altında bulunan şeylerin hepsine/bütününe (el-mevcud) denilmektedir. Bu isim, onun yüce cinsinin ismidir. Yine bu isim onun türlerinin tamamına eşitlikle (tevâtu') söylenir. Ayn ismi gibi. Şüphesiz 'ayn' ismi pek çok türün adıdır ve onlara ortak/eş (iştirak) ad/kavram isim olarak verilmektedir. Sonra her bir türün altındakilere eşitlikle (tevâtu') varlık (mevcud) denilir. Bu isim, o türün ilk adıdır (isim evvel). Sonra bu türün altındakilere eşitlikle varlık (el-mevcud) denilir.¹⁷

Varlıkta ortaklık meselesini Farabi, paragraftan anlaşıldığı gibi varlık olarak 'türlerin cinsteeki eşitlik durumu' şeklinde belirlemekte, türlerin her birisine varlık adını vermekte, bu durumu 'tevâtu"' kavramıyla ifade etmektedir. Buradaki eşitlik (tevâtu') tabii ki ontolojik önceliğe sahip anlamın lafza tatbiki bakımındandır. Bu demektir ki Farabi eşitliği, türlerin ve birincil cevherlerin her birisi için söz konusu etmektedir. Bu tür ortaklık, akledilirler arasındaki bir ortaklıktır. Yani bu akledilirler meselesinde bir duyu ile bir duyulur veya duyular ile duyulurlar ile ya lafız ve anlam yahut lafızlar ile anlamlar arasındaki ortaklık söz konusudur. Onların arasındaki bağ, yukarıda geçtiği gibi benzerliktir. Her iki kavram grubu arasında kurulan benzerlik, varlıktaki ortaklığın temelidir. Çünkü akledilirler arasında kurulan benzerlik, 'tümellik' ifade etmektedir. Yani zeki ve ilme meyilli her millet, fıtraten, anlamlardaki düzen delaletini lafızlara uygularlar, lafızlardaki düzeni anlamlara ve mevcud'a taşıyarak aralarında en yakın benzerlik kurarlar. Böylece lafızların durumlarını, anlamların durumlarına benzer şekilde ifade etmeye çalışırlar. Farabi benzerliğe dayalı olan varlıktaki bu söz konusu ortaklık durumunu şöyle sonuçlandırır:

Açıklığa kavuştu ki buradaki (mesele) duyuyla idrak edilen duyulurlardır. Bu duyulurlarda benzer şeyler ve farklı şeyler vardır. Benzer duyulurlar ancak bir anlamda, yani ortak aklı (ma'kül müşterek) anlam-

¹⁷ Bkz. Al-Farabi, *Al-Hurûf*, edited by Muhsin Mehdi, Beyrut 1970, s. 141; Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 54; prf. 88/10-15.

da benzerler. Bu ortak anlam, benzerlerin tamamında ortaktır (müşterek). Yani her birinde akledilen şey, diğerinde de akledilen şeydir. Çoğuna yüklenen bu akledilire (ma'kûl) 'külli' ve 'genel anlam' denir... Küllîlerin tamamına cinsler ve türler adı verilir. Öyleyse lafızların bir kısmı türlere ve cinslere, özetle tümellere delalet eder. Bir kısmı da aynlara ve şahıslara delalet eder.¹⁸

Farabi, varlıktaki ortaklık meselesinin cins ve tür ile ayn ve şahıslar arasında bir tümel-tikel meselesi olduğunu tekrarlamış olur. Filozofumuz ortaklık meselesini, "Şöyle demek de mümkündür." diyerek varlıkta ortaklığı 'ortaklıkla (iştirak)' birlikte 'genellik-özellik (umum-husus)' meselesi olarak ele aldığını ifade eder:

Şüphesiz o (el-mevjud), cinslerden her bir cinse ortaklık (iştirak) bakımından genel (umum) olarak verilen bir isimdir. Sonra bu, cinsin altına girenlerin her birine özel (husus) olarak verilen bir isimdir.¹⁹

Özetle bir lafız olarak varlıkta ortaklık meselesi, özünde bir dil meselesidir ve anlamlardaki benzerlik ve farklılıklar temeline dayanmaktadır. Dil, insanın seslendirme ve terimleştirme ihtiyacının sonucunda ortaya çıkmış bir durumdur ve her iki ihtiyaç dil için başlangıç olmuştur. Terminolojinin ve ortak düşüncenin oluşumu ise dildeki bir süreç/sürekllilik/tir ve sonuçtur. Bu süreç/sonuçta, önce anlamlar, akabinde seslendirmeye bağlı olarak lafızlar ortaya çıkmış ve bir ortaklığa ulaşılmıştır. O nedenle bu demektir ki dilin başı ihtiyaç, sonu ortak düşüncedir. Varlık lafzıyla alakalı ortaklık/eşlik meselesi, işte bu ortak düşüncenin sonucu²⁰ olarak ortaya çıkmakta, meselenin mahiyetini lafzî ortaklık (müşterek/iştirak) oluşturmaktadır. Lafzî ortaklık, *tam eşitlik (tevâtu')* ile *dereceli eşitlik'i (teşkek/müşekkek)* içermektedir. Tevâtu', üst cinsle ve kategorilerle ilgili bir ortaklık iken teşkek kategorilere dâhil edilemeyen dereceli ortaklık anlamına gelmektedir. Bu iki tür ortaklıkta, tümellik-tikellik (külli-cüzi, cins-tür) ile genellik-özellik (umum-husus) durumları oluşmaktadır.

¹⁸ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, s. 76, prf. 123/31-33, s. 77, 01-10.

¹⁹ Bkz. Al-Farabi, *Al-Hurûf*, s. 141; Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 54; prf. 88/10-15.

²⁰ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s.76; prf. 121/08-20.

Varlıktaki Müşterek Durumlar

1. Varlıkta (Mahiyette) Birlik

Farabi'nin varlıkta eşlik durumuna vereceğimiz ilk örnek, şey kavramıdır. Şey, Farabi'nin varlıkta ortaklık durumu olduğunu kabul ettiği kavramlarından birisidir. Farabi dört şeye varlık (mevcud) adını vermektedir. Onlardan birisi Şey'dir.²¹

Şey, Farabi'nin varlıkta ortak olma durumu kabul ettiği kavramlarından birisidir, dedik. Şey, mahiyeti olmak bakımından varlıkla ortak/bir olma durumuna sahiptir. Başka bir ifadeyle Farabi Şey'i, *Kitabu'l-Hurûf*'ta 'mahiyeti olanlar' şeklinde tanımlamaktadır.²² Bu 'olan-mahiyet', ister nefsin dışında olsun, ister herhangi bir yönden tasavvur edilsin, ister bölünsün, ister bölünmesin fark etmemektedir. Varlıkta ortaklık/birlik durumu için bir mahiyetin olması yeterlidir. Çünkü biz, 'Bu şeydir.' dediğimizde, Farabi'ye göre o şeyle 'bir mahiyete sahip olmayı' kastederiz. Bu anlam, varlığın (mevcud) anlamıdır. Bu bakımdan onların her ikisi, yani Şey ve Mevcud, mahiyete sahip olma konusunda ortaktır/birdir.

Şey ve Mevcud'un mahiyetteki birliğine/ortaklığına rağmen aralarında farklılık da vardır. Sözelimi Mevcud zihnin (nefs) dışındaki bir mahiyete sahip olana denirken sadece tasavvur edilen mahiyete mevcud denilmez. Şey, tekraren ifade etmek gerekirse, ister nefsin dışında olsun, ister herhangi bir yönden tasavvur edilsin, ister bölünsün, ister bölünmesin mahiyete sahip olana denilmektedir. Bu nedenle şey, varlıktan (mevcud) daha genel olmaktadır. Bu demektir ki şey ve mevcud arasında varlıkta ortaklık/birlik durumuna ilaveten bir genellik-özellik (umum-husus) durumu da söz konusu edilebilir.

Yine Farabi doğru önermeye (sâdıka) varlık (mevcud) demektedir, ama ona şey adını vermemektedir. Çünkü ona göre, 'Bu önerme bir şeydir.' deyip 'şeylik'le önermenin doğru olduğu kastedilemez. Aksine önermedeki şeylik, bir mahiyete sahipliği ifade etmektedir. Bu anlamda Farabi, 'Zeyd adil olarak mevcuttur,' önermesini örnek olarak verir.

²¹ İrfan Görkaş, "Farabi Metafiziğinde Varlık (el-Mevcud) ve Eklentileri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi BOZİFDER*, 2017, 11, 67-90. <http://dergipark.gov.tr/bozifder/issue/29949/310679>.

²² Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 66; prf. 101/05; Bkz. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 539.

Önermeyle Zeyd'in 'adil bir varlık' olduğunu kastederek. Fakat 'Zeyd adil olarak şeydir.' denilemeyeceğini belirtir. Çünkü adaletin bir mahiyete sahipliği yoktur ve o nedenle bu imkânsızdır. Yani bu tür bir kullanım, eğer bir varlık durumu kabul edilirse, ancak 'muhal bir mahiyet' kastedilmiş olacaktır ki bu tür bir mahiyet, anlaşılacağı gibi imkânsızdır ve o şey değildir. Özetle şeylik, bir mahiyete sahip olmayı, mahiyeti bulunmayı ifade etmiş olmaktadır. O nedenle şeylik, 'mahiyet' bakımından varlıkta bir ortaklık/birlik durumudur.

Şeylik yahut şey olmak, bir mahiyeti olmayı ifade ediyorsa, bu demektir ki 'olmayan-şey' yahut 'şey değil' sözü, kesinlikle 'mahiyeti olmayanı' ifade edecektir. Söz konusu bu mahiyet ister zihinde olsun, ister zihin dışında olsun fark etmez. Bu anlamıyla 'olmayan-şey' yahut 'şey değil' terimi, Farabi'ye göre Parmenides'in 'olmayan-varlık (gayr-ı mevcud)' terimindeki anlama gelmektedir. Parmenides, 'Hiçbir olmayan-varlık (gayr-ı mevcud) şey değildir.' demektedir. 'Olmayan-şey' ile 'olmayan-mevcud' arasında, tam bir eşitlik/birlik (tevâtu') söz konusudur. 'Olmayan-şey' ile 'olmayan-mevcud'un her ikisi de mahiyeti olmayı ifade etmektedir. Sonuçta Parmenides, varlıkta çokluğu iptal etmiş, 'olmayan-şey'i 'olmayan-varlık'a eşitleyerek onları varlıkta 'ortak/bir' yapmış ve şu sonucu çıkarmıştır: 'Öyleyse varlık (mevcud) birdir.' Şu halde Parmenides üzerinden söylemek gerekirse, Farabi metafiziğinde şey/lik, varlıkta ortaklık/birlik durumundan ibarettir.

2. Varlıkta (Kategorilerde) Sürekli/siz/lik

Farabi metafiziğinde söz konusu olan bir lafız olarak varlıkta ortaklık durumuna vereceğimiz ikinci örnek, kategorilerin varlık durumudur. Farabi, Aristocu bir anlayışla kategorileri cevher-araz kavram ikilisi olarak ele almakta, onları varlığa taşımaktadır.

2.1. Cevher: Varlıkta Süreklilik

Farabi, eserinde, cevher kavramını öncelikle, dildeki kullanımını ve onun felsefî terminolojiye dönüşümünü analiz ederek ele almaya başlar. Konumuz açısından bu husus bizim ilgilendiğimiz bir husus değildir. Ancak bizim ilgilendiğimiz husus, cevherin varlığa ortaklık durumu ve keyfiyetidir. Farabi cevherin varlıkla müşterekliğini, halk kullanımın-

dan hareketle cevhere ait iki anlam çıkararak başlar. Bunlardan biri kayıtsız (mutlak) cevher, diğeri kayıtlı cevherdir. Kayıtlı cevher bir şeyin cevheri demektir. Yani bu ikinci cevher, şeyle kayıtlanmış cevherdir. Özetle Farabi kayıtlı ve kayıtsız anlama bağlı olarak felsefede iki cevherden söz etmektedir. Yine Farabi öncelik ve sonralık bakımından İlk Cevher ve İkinci Cevher adıyla iki cevhere yer vermektedir. Kısımları sorulduğunda ise Farabi, cevheri maddî (heyulânî) ve surî cevher olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.²³

Farabi'ye göre her iki cevher türünden birincisi kesinlikle bir konuda bulunmayan, kendisi son konu olan cevherdir.²⁴ Bu tür cevher 'şeyler (eşya)'dir ki onları Farabi yukarıda zihnin dışındaki mahiyet olarak ifade etmişti. Şeyin yetkin mahiyeti, ancak şeyin suretiyle mümkündür. Suret ise uygun bir maddede bulunur. Bu demektir ki mahiyet, madde-sindeki suretiyle bir yetkinliktir, yani varlıktır. Özetle mahiyet, sureti olan maddedir ve bu mahiyet Farabi'ye göre varlıktır (mevcud). Anlaşılmaktadır ki mahiyetler söz konusu olduğunda ister cevher diyelim, ister mevcut diyelim, onların zihin dışındaki varlıkları, yani madde ve suret birlikteliği söz konusudur. Farabi bu hususu, "Bütün kategorilerin türlerinden olan herhangi bir şeyin, mahiyetini tanımlayana ve şey'in zâtını var kılan (kıvam) bazen cevher ismi verilir." diyerek onlara cevher isminin verilmesini bir 'genelleme ile özetleme durumu' olarak ifade eder. Yani şeyin zâtını var kılan parçalara (ecza) yahut şeylere (eşya) özetle cevher ismi verilir. Yani cevher, şeylere yahut parçalarına kayıtlıdır. Bu durumdaki cevher şeye kayıtlanarak ona bir şeyin cevheri denilmektedir.

Mutlak cevherlerin mahiyetleri ile mahiyetlerini var kılan parçaları, varoluşlarında diğerkategorilere muhtaç değildir. Aksine diğerkategoriler mahiyetlerinin hâsil olması için cevher kategorisine muhtaçtır. Bu bakımdan cevher kategorisi diğerkategorilerden bağımsızdır (müstağni), diğerkategoriler ise onunla bağımlıdır. Yani diğerkategoriler varoluşta ona muhtaçtır. O nedenle cevher kategorisinin varlığı daha yetkin, daha güçlü, daha değerlidir. Farabi cevher kavramının halk arasındaki kullanımına atıfla,

²³ Cevher için bkz. Cirar Cihami, *Mevsûatu müstalahâtî'l-Kindi ve'l-Farabi*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2002, I, 190.

²⁴ Cevher için bkz. Cirar Cihami, *Mevsûatu müstalahâtî'l-Kindi ve'l-Farabi*, I, 175.

sözü mahiyet ile onun tümellerine (külliyyat) getirerek onlara birbirine kıyasla cevher denildiğini, bununla hangisinin varlık anlamında daha layık, hangisinin varlığının daha güçlü ve daha yetkin olduğuna bakıldığını belirterek Aristoteles'in kullanımını örnek verir. Buna göre Aristoteles, bir konuda bulunmayan işaret ediliri yani mahiyeti, 'Birinci Cevherler', onun tümellerini 'İkinci Cevherler' olarak isimlendirmiştir. Birinci cevherler, zihnin (nefs) dışında mevcuttur. İkinci Cevherler ise zihinde varlık kazanmaktadır, o nedenle ikinciler mutlak cevherdir.

Farabi'nin iki genel cevherinden ikincisi, bir konuda bulunmayan kendisine işaret ediliri tanımlayan tümeller (külliyyat) olmaktadır. Bunlara iki sebeple cevher adı verilmektedir. Bir konuda bulunan işaret edilire ne görelilikle ne mutlak olarak 'O cevherdir.' denmez. Gök, yıldız, yer, hava, su, ateş, hayvan, bitki ve insana cevher denilir. Onlar bir konuda bulunmaz veya bir konuda bulunmayan işaret edilirin ne olduğunu bildirir. Aynı şekilde bir konuda bulunmayan işaret edilirin türlerinden her birini tanımlayana cevher denilir ve o mutlak cevherdir. Her bir türün ne olduğunu tanımlayanı düşünüldüğünde de o cevher adını alır. Farabi'ye göre kesinlikle bir konuda bulunmayan duyulura/ işaret edilire cevher denilir. Yine cins, tür veya fasıldan her bir işaret ediliri tanımlayan her yükleme cevher denilir. Bu işaret edilir türlerinden her bir türün mahiyetini tanımlayana, mahiyetinin, varlığının (kıvam) kendisiyle olduğu şeye cevher denilir. Böylece Farabi genelde iki cevheri belirler. Birincisi asla bir konuya sahip olmayan ve kendisi son konu olandır. İkincisi ise kendisinin 'mahiyeti olduğu'nda uzlaşılan herhangi bir şeyin yahut belli bir şeyin mahiyeti olandır. Bu ikisinden başkasına cevher denilmemektedir. Bu iki tür cevhere ilaveten Farabi, bir üçüncü cevhere daha yer verir. Bu cevher 'herhangi bir şey'in cevheri' anlamında kullanılan 'görelî/kayıtlı cevherdir (cevher mudâf)'.²⁵

2.2. Araz: Varlıkta Süreksizlik

Farabi arazın, metafizikte dokuz kategori (el-mekûlât el-tis'a) için kullanıldığını; günlük dilde 'bu dünyada olan ve yararlı olan şey', felsefede 'oluşun ve bozuluşun yakın sebepleri' anlamına geldiğini belirt-

²⁵ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 42; prf. 69/13-15.

mektedir. Yani her iki anlamıyla araz, ârız olan şeydir, ârız ise hızla zail olan her oluşturu (hâdis). Neticede felsefede araz, şey'i niteleyen her sifata denilmektedir. Bu sıfat, bir konuya yüklem olmaz, konu olan şeyin mahiyetine dâhil olmaz. Aksine zât ve mahiyet dışındaki şeyi bildirir.²⁶ Yine arazlar bir konuda olmayan işaret edilirin neliği hakkında bilgi vermez, bu anlamda onlar yapılan tanımda kullanılmaz. Buna mukabil cevherle birlikte işaret edilirden bulunur.²⁷

Araz, şeyde bazen bulunur, bazen bulunmaz. Burada söz konusu olan, şeyde bulunup bulunması imkânı değildir. Aksine söz konusu olan, şeyin varlığına eklenmesidir. Daha açığı, eklenen varlık olarak arazın, varlıkta sürekli olabileceği gibi süreksiz de olabilirliliğidir. Onun araz adını almasının sebebi, onun varlığının varlıktaki sürekliliği (daimu'l-vücut) ile çabuk/hızla zail (serîu'z-zevâl) olması değildir. Araz adını almasının sebebi, konusunun mahiyetine dâhil olmaması, yani mahiyet-konu ayrıklığı olmasıdır.

Tekraren ifade etmek gerekirse, Farabi metafiziğinde ârız, bir şeyde az bir müddet var olan ve çabucak zail olan niteliktir. Farabi varlıktaki bu süreklilik/süreksizlik durumunu şu sözleriyle açıklar:

Buna göre halk dokuz kategoriye, felsefe nitelik kategorisine ârız adını verir. Yani halk, az bir müddet olan (kalîlü'l-mekes), çabucak zail olanların (serîu'z-zevâl) hepsine ârız ve etkilenimler (infîâlât) adını verirler. Bunların hepsi niteliktir. Nitelik, bir konuda bulunmayan işaret ediliri tanıtmaz, yani zâtına dâhil değildir.²⁸

Filozofun şu ifadeleri de arazın varlıktaki süreksizlik durumunu anlatmaktadır:

Bir şeyde bilaraz olanların hepsi, o şeyde az bir süre mevcuttur (mevcud fihi ala'l-ekal). Bilaraz değil, Bizzat olanların hepsi, ya o şeyde sürekli-dir (dâimun fihi), ya vakitlerin çoğunluğunda (fi ekseri'l-evkât) bulunur. Bundan dolayı Aristoteles şöyle demiştir: 'Bilaraz olan, sürekli var olmayan (yuuced lâ daimen) ya da çoğunlukla var olmayandır.'²⁹

Özetle Bizzat durumu varlıkta süreklilik, Araz ve Bilaraz durumları

²⁶ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 37; prf. 56/10-25.

²⁷ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 37; prf. 61/20-26.

²⁸ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 37; prf. 60/01-15.

²⁹ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 37; prf. 61/16-20.

varlıkta süreksizlik durumudur. Aristoteles'in ifadesiyle araz, süreklilikle veya ekseriyetle var olmayandır.

2.3. Zât: Varlıkta Süreklilik

Farabi hem Cevheri hem de Bizzat'ı, 'varlıkta süreklilik durumu' olarak vasıflandırmaktadır. Bu eşlik/ortaklık nedeniyle, filozofumuzun metafiziğinde ele aldığı 'zât' kavramına da burada kısaca yer vermemiz gerekmektedir.

Farabi genel yöntemine bağlı olarak zât kavramının anlamlarını halkın kullanımından hareketle üç anlam olarak belirler. Birincisi cevher anlamıdır ki bir konuda bulunmayan her işaret edilire zât ve cevher denilir. Yine bir konuda bulunmayan her işaret ediliri tanımlayana zât denir. Üçüncü olarak bir konuda bulunan her bir işaret ediliri tanımlayana denilir. Sözüün özü, zât, hem cevherin söylendiği her şeye, hem söylenmediği her şeye denilir. Bu anlamıyla o hem cevherle hem arazla eşlik durumuna sahiptir. İkinci anlamıyla zât, bir şeye eklendiğinde eklendiği şeyden başka olması gerekir. Ondan bir yönden başka olduktan sonra ikisi (eklenen-eklenilen) arasında başkalığın hangi başkalık olduğuna aldırılmaz. Farabi başkalığa, 'gördüğümüz şey' ile 'gördüğümüz şeyin zâtı'nı örnek olarak verir. Zeyd'in zâtı örneğinden hareketle Farabi, şey'in zâtı, şey'in nefsi ve şey'in cevheri kavramlarının aynı anlama geldiğini belirtir.³⁰ O halde zât, nefis ve cevher müteradif kavramlardır.

Farabi, 'zâtıyla var olan (bizzatihi)' kavramı ile 'zât' kavramlarının birbirinden farklı olduklarını belirtir.

İlk olarak o (bizatihi) mutlak olarak cevher denilen anlamına gelir. Konunun mahiyeti olduğunda veya mahiyetin bir parçası bu yüklemle nitelendiğinde, 'O konuya bizatihi yüklemidir.' denilir. Yani 'bizatihi' mantıksal olarak yüklem ayrımı olur ki bu onun ikinci anlamıdır. Üçüncüsü bizatihi, bir konuya nispet edildiğinde, 'O, başka bir şey bizatihi mensuptur.' örneğinde olduğu gibi bir mensubiyet durumunu ifade eder. İfade edilen bu mensubiyet, iki şeyden biri, mahiyetinin meydana gelmesinde ihtiyaç duyulan mensubiyettir (nisbe). Bu durumda iki şeyden her biri veya her birinin mahiyete sahip olmasını

³⁰ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 46; prf. 75/15-25.

gerektirir. İşte Farabi'ye göre bu durum 'sürekli mensubiyettir (tilke'n-nisbetü dâimen)' veya 'ekseriyetle mensubiyet'tir. Yani bu durum, 'bağda süreklilik' veya 'bağda ekseriyet' durumudur. Bağın, şeyle veya şeyin mahiyetiyle ortak olduğunu hatırlar isek onların bu durumu, varlıkta süreklilik veya ekseriyet durumu demek olacaktır. 'Hayat bizatihi nefse aittir (varlıktır).' örneğinde olduğu gibi. Yani hayat sürekliliktir. Bu 'süreklilik' anlamı Farabi'ye göre 'Bilaraz', yani 'varlıkta süreksizlik' anlamına zıttır.

Özetle kategoriler, bir konuda bulunmayan işaret edilire yüklenir ki bu cevherdir, bir kısmı bir konuda bulunan işaret edilire yüklenir ki, bu da arazdır. Bir kategori olarak cevherin Farabi düşüncesindeki 'süreklilik' anlamıyla 'varlıkta ortaklık' durumunu ifade ettiği ortadadır. Çünkü ilk anlamıyla cevher şahıslar, yani mahiyet (madde-suret) anlamıyla zihnin dışında vardır, o nedenle bu durum 'şey ve varlık'ta bir ortaklık durumunu ifade etmektedir. Ancak bu dereceli ortaklık durumudur, bir eşitlik durumu değildir. Çünkü cevher kaplamı bakımından varlığın (mevcud) eşiti değildir, aksine onun kaplamına dâhildir. Cevher ise bir kısım varlıkla örtüşüp kaplamakta, Varlık ile aralarında tam kapsamayla ortaklık/eşitlik durumu söz konusu olmaktadır. O nedenle varlık-cevher ilişkisi bir cins-tür ilişkisidir. Tümeller anlamıyla cevherin varlıkla ilişkisi, bir kıyasen-ortaklık durumudur. Cins ve türden bakıldığında bu ortaklık, cinste ortaklık, türde ortaklık durumunu içermektedir. Yani hem cins, hem tür varlığa kaplam oluşta ortaktır. Onların her birine eşitlikle varlık adı verilmektedir. İkinci olarak Farabi, kategorilerin varlıktaki ortaklık durumunu, cevher için şeyde 'süreklilikle veya çoğunlukla' mevcut olma durumu; arazi şeyde 'az bir süre mevcut olma veya süreksizlik' durumu olarak belirlemektedir. İster cevher olsun ister araz olsun, -bunlara zât'ı da ilave etmiştik-, onların varlık durumu özünde 'bir sürekli/siz/lik/daimi/siz/lik (miktar)' durumudur. Yani araz varlıkta az süreklilik, cevher ile zât varlıkta çok sürekliliktir. Bu iki durum, onların varlıkla ortaklıklarıdır.

3. Varlıkta (Bir'de) Eşit/Denk/lik

'Bir'de eşitlik ve denklik' konusunda *Kitabu'l-Hurûf*'tan ziyade Farabi'nin bir diğer metafizik eseri olan *Kitabu'l-Vâhid ve'l-Vahde*'den

yararlanıldı.³¹ Bu eser beş bölümden (el-bab) oluşmaktadır. İlk bölümde Bir'in kullanılma yönleri ele alınmaktadır. Bu yönler fasıl başlığı altında, bir cinste, bir türde veya bir arazda çokluk olduğu bilinece denilen 'Bir', sayısal 'Bir', bölünebilme durumunda olan 'Bir', bitişik 'Bir', bileşik 'Bir' ve mahiyetiyle belirgin olan 'Bir' olmak üzere dört tür Bir'den bahsetmekte ve Bir'in varlıkla ilişkisinden söz etmektedir. Farabi'nin anlattıklarına bakılırsa Bir-Varlık ortaklığı, öncelikle var oluşta denklik/eşitlik (müsaveka) durumudur.

Sözgelimi Farabi dördüncü fasılda, Bir'i mahiyeti bakımından tanımlar:

Yine, mahiyetiyle belirgin olana da 'bir' denilir. Yani mahiyet bölün-sün veya bölünmesin veya sadece zihinde tasavvur olunsun veya nefsin yani zihnin dışındaki dünyada tasavvur olunsun bu böyledir. İşte bu "Bir", vücudun kısımlarından kendisine ait bulunanlarla belirginlik kazanan varlıktan (vücut) payına düşeniyle ayırt edilir olandır. Bu anlamda "Bir" olanın özelliklerinden biri, mevcuda denk/uygun hale gelmektedir (yüsâviku'l-mevjud). "Şey" gibi.³²

Sâveka fiili iki şeyin birbirine denk hale gelmesini ifade ettiğine göre varlıktaki bu denklik durumu, Varlık (Mevjud) ve Bir arasındaki bir denklik/eşitlik/tir (musâvık). *Bir ve Birlik*'in mütercimi Kılıç, varlıktaki bu denklik/eşitlik durumunu, muhtemelen Farabi'nin kullandığı bu fiilden hareketle 'onun yerine söylenecek, onu temsil edecek tarzda onunla birlik ve uyum arz etmesi hali' olarak tanımlamıştır. Varlıktaki denklik durumunu, yani Şey'in ve Bir'in varlıkla eş olma durumunu

³¹ Eser gerçekte Farabi metafiziğinin bir parçasını oluşturmaktadır. Çünkü eserin üslubu, tertibi, tafsilatlandırılması *Kitabu'l-Hurûf*'un bölümlerine benzemektedir. Bkz. Muhsin Mehdi, *Mukaddimetü Kitabu'l-Vâhid ve'l-vahde*, Casablanca 1989. Eserden Farabi metafiziğinin bir parçası olarak ilk söz edenler İbn Bacce ile İbn Rüşd'tür. Yine İbn Kifti *Kitabu İlbari'l-ulema*'da, İbn Ebi Usaybiya *Uyumu'l-enba*'da *Kitabu'l-Vâhid ve'l-vahde*'den söz etmişlerdir. Bu eserin varlığından ve Farabi'ye aidiyetinden Türkiye'de ilk defa bahseden Ahmet Ateş'tir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından çıkan *Fârâbi Tetkikleri I* isimli eserde Ahmet Ateş "Fârâbi'nin Eserlerinin Bibliyografyası" isimli makalesinde Farabi'nin böyle bir eserinin olduğunu bildirmiştir. Bkz. *Fârâbi Tetkikleri*, İÜEF.Yay., İstanbul 1950, s. 126; zikreden Cevdet Kılıç, "Farabi Bir ve Birlik", çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2008), s. 441-466.

³² Bkz. Muhsin Mehdi, *Mukaddimetü Kitabu'l-Vâhid ve'l-vahde*, s. 51; "Farabi Bir ve Birlik", s. 448.

Farabi, “Şeylerden her ‘Şey’” ile “Şeylerden her ‘Bir’” terimleriyle örnekler. Onların dildeki kullanımları ve varlığa işaret etmeleri bakımından aralarında hiç bir fark olmadığını kabul eder.

Farabi varlıktaki bu eşlik/denklik durumunun mevcut ile kategoriler arasında da olduğuna tekraren işaret eder. Yani ona göre Bir, aynı şekilde bütün kategoriler hakkında, kendisine işaret olunan “bu” hakkında ve -eğer var ise- kategoriler dışındaki diğer şeyler hakkında da söylenmektedir.

Farabi sadece bir lafız olarak Bir ve Varlık arasındaki denklik/eşitlik durumundan söz etmez. İlaveten Bir-Varlık arasında bir ortaklık (müşterek) durumuna yer verir. Yani Bir, varlıkta bir denklik/eşitlik durumuna ilaveten varlıkta bir ortaklık durumudur. Sözelimi Farabi’ye göre ayrılabilir Bir, parçalarında bir ortaklık durumuna sahiptir. Dairesel çizgiyi filozofumuz, mevcudun eklentilenlerinden biri olan iki ucu (başlangıç ve son) yönüyle Bir olduğunu belirtir. Yani dairesel çizgi, başladığı yerde sona ermekte, sona erdiği yerde başlamaktadır. Onun başı ve sonu birdir, yani ortaktır.

Yine Farabi bölünemeyen şeye Bir denildiğini, nitelenen şey anlamında olduğunu, yani bununla mahiyeti olanın kastedildiğini belirterek, bu tür Bir’in mahiyetine kendisinden başkasının ortaklık etmediği bir tekil varlık olduğunu (münferid bi’l-vücut) belirtir. Tekil anlamlı bu eşsizlik/tekillik durumu, varlıkta ya süreklilikle (daim), ya çoğunlukla, ya bir şeye eklenmekle, ya bir vakitte olmakla olur. Âlem, Güneş, Ay, âlem olma (alemiyet), güneş olma (şemsiye), ay olma anlamında süreklilikle Bir’dir. Âlim’in âlimlik anlamında Bir olması da böyledir. Bu durum, ortaklık durumunun mukabilidir. Yani Bir, varlıkta eşsizlik/tekillik durumudur. Felsefede, gramerde veya mahir olmada tek/eşsiz olma gibi. Bu durumda ‘o, bu alanda eşsiz/tek/dir (tek-vâhid)’ denilir.

Bilmen gerekir ki ‘mevcut’ olanların hepsinin ve ‘şey’ olanların hepsinin, kendisiyle vasıflandırıldıkları herhangi bir şey hususunda kasîmi³³

³³ *Kasîm*, sözlükte nasip, pay, hisse, kismet anlamına; ism-i fâil kalıbında taksim eden, bölen, paylaştıran anlamına; isim olarak hissedar, ortak, pay sahibi, katılımcı, anlamına; matematikte iki veya daha fazla kısımdan birisi, bölünen, ayrılan parça anlamlarına gelmektedir. Bkz. Komisyon, *El-Mucemu’l-arabiyyü’l-esasiyyü*, Naşir el-Münazzamatü’l-arabiyyetü li’t-terbiyeti ve’s-sekafeti ve’l-ulum, Tunus 1988, s. 986; Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Mektep Yay., İstanbul 2014, s. 949, 950.

olmaması gerektiği zaruridir. Ya onu o kılan şey hususunda, ya onu nitelik kılan, ya nicelik kılan şey hususunda veya kendisiyle vasıflandırıldığı diğer şeylerden biri hususunda (kasîm) olmaması gerekir.³⁴

Farabi'ye göre eğer kasîmi vasıflandırıldığı şeyde olursa, o, başka şeylerden asla ayırt edilemez. Bu anlamda varlık (mevcud) başka bir varlıktan (mevcud) ayırt edilemeyecektir.

Bir varlık (mevcud) başka bir varlıktan (mevcud) ayırt edilemediğinde iş şuna varır: Varlık anlamının hiç (kasîmi) kalmaz, dahası ona ait isim ve isimlenen iptal olur. Daha da ötesi varlık hakkında konuşmak ve açıklama yapmak iptal olur. Bu açıdan varlık ve birlik, herhangi bir mahiyetle belirginleşene musâvık (eş/denk) olur. Neticede bu varlık ve birlik durumu, ancak (mahiyetinin) eşiti/ortağı olmama konusunda bir belirginleşmedir.³⁵

Farabi, Bir'in çeşitleri ve ona mukabil olan Çok'un çeşitlerini ele aldığı üçüncü bölümün sekizinci faslında, belirginleşmeyi, herhangi bir son bakımından, herhangi bir mekân bakımından ve herhangi bir mahiyet bakımından belirginleşme olarak 'üç benzerlik' durumu olarak ifade eder. İlk iki benzerlik cisim için, sonuncusu cisimdeki benzerlik olabildiği gibi cisimden başka bir şeydeki benzerlik de olabilir.

Herhangi bir sonla belirgin olanın ve herhangi bir mekânla belirgin olanın cisimden başka bir şey olması mümkün değildir. Herhangi bir mahiyetle belirgin olan, cisim de olabilir cisimden başka bir şey de olabilir. Dahası o, şey veya mevcut gibi geneldir. Herhangi bir sonla belirgin olan, mekânda bulunup herhangi bir mahiyeti olan, herhangi bir mahiyeti olan cisim, cismin belirgin olmasını sağlayan -herhangi bir mahiyeti olan- son. İşte bunların her biri, herhangi bir mahiyeti olması açısından Bir'dir.³⁶

Mevcud için benzeşme yani ortaklık durumu, bir mahiyetle belirginlik durumudur ve bu belirginlik onu eşsiz kılar, yani kendi zâtını diğerlerinden ayırt edilir yapar ve onu genelleştirir. Sözelimi en genel anlamıyla mutlak olarak insan anlamı, onu at ve benzeri insan olmaya bağımsızlaştırır, eşsizleştirir ve ayırt edilir kılar. Farabi *Kitabu'l-*

³⁴ Bkz. Farabi, *Kitabu'l-Vâhid ve'l-vahde*, s. 55, 56; "Farabi Bir ve Birlik", s. 450.

³⁵ Bkz. Farabi, *Kitabu'l-Vâhid ve'l-vahde*, s. 57; "Farabi Bir ve Birlik", s. 450.

³⁶ Bkz. Farabi, *Kitabu'l-Vâhid ve'l-vahde*, s. 77; "Farabi Bir ve Birlik", s. 458.

Vāhid ve'l-vaḥde'nin ikinci bölümde kendisine 'Çok' denilenleri, üçüncü bölümde 'Çok ve Bir'i, dördüncü bölümde 'Bir ve Çok'u, beşinci bölümde kendisine 'Bir' denilenlerin bir özetini ele almaktadır. Bir ve Çok meselelerinin tafsilatı bu çalışmanın kapsamı dışında kaldığından çalışmamızı sonlandırabiliriz.

Sonuç

Sonuç olarak bu makalede, İslam felsefesinin sistem filozofu Farabi'nin metafiziğinde yer alan varlıkta ortaklık (müştereklik) meselesi ele alınmıştır. Özgün ifadesiyle 'el-mevcud lafzun müşterek' meselesi, klasik İslam ontolojisinin en önemli meselesidir. Çünkü İbn Sina'nın varlık-mahiyet ayrımı ile daha sonraki tarihlerde ele alınacak olan zihnî varlık-haricî varlık ayrımı, nefsü'l-emr, varlığın asaleti vb. problemlerin temelinde Farabi'nin, 'Varlık ortak bir lafızdır.' yargısı bulunmaktadır.

Farabi'nin yaptığı 'bir lafız olarak ortaklık' analizlerinde mesele, öncelikle özünde bir dil meselesi olarak ele alınmaktadır. Dil, doğal ortamında ihtiyaç ve seslendirmeye bağlı olarak ortaya çıkmakta, ortak anlamlarla devam etmekte, lafızlardaki ortaklık ve anlamlar düzeninin lafızlara uygulanmasıyla dil tekâmül etmekte ve neticede bir toplumda hem anlamda hem lafızda ortak görüş oluşup ortaya çıkmaktadır.

İkinci olarak Farabi dilde ortaya çıkan bu 'çok anlamı', lafza uygulanmasını örneklemektedir. Söz konusu örnek, 'mevcud' kavramıdır ve mevcud kavramı ortak (müşterek) bir kavramdır. Mevcuttaki bu ortaklık, özünde işaret edilirlere ait bir 'çok anlamlılık' meselesini içermektedir. Bu bakımdan lafzî ortaklık ontolojik anlamına ilaveten aynı zamanda bir mantık meselesidir. Başka bir ifadeyle çok anlamlılık meselesi, Farabi metafiziğinde 'türlerin cinsteki eşitlik durumu'nu içeren *tevâtu*' meselesi ile kategorilerin varlık durumlarını içeren *müşekkeklik* meselesini içinde barındırmaktadır. Bu ikisine ilaveten mevcud lafzı Bir kavramı söz konusu olduğunda bir *musavıkklık meselesini* içermektedir. Bu üç meselede (tevâtu', müşekkek ve musavık) lafız tek, anlam çoktur. Yani söz konusu ortaklık lafzî ortaklıktır. Mevcud lafzında olduğu gibi. Canlı kavramında olduğu gibi. Öyle anlaşılıyor ki Farabi'den sonra yapılan ontoloji tartışmalarında bu ortaklık meselesi, varlık-mahiyet ilişkilerine dair görüşleri etkileyecek, varlık-mahiyet ayrılığını kabul

edenler varlıktaki *teşkil*, varlık-mahiyet aynılığını kabul edenler varlıktaki *tevâtu'* ortaklığına dayanacaklardır. Bir diğer lafzî ortaklık 'çok lafızlılık' meselesidir (müteradif). Bu meselede ise müşterekliğin aksine anlam tek, lafız çoktur. Bu ikinci ortaklık (müteradiflik) meselesi eşadlılık meselesi olarak görünmektedir. Özetle her iki mesele özünde dilde bir 'çokluk' meselesidir. Her iki çokluk yahut ortaklık meselesi ise şeylerin benzerliğine ve farklılığına dayanmaktadır. Yine bu mesele varlık söz konusu olduğunda, mevcutta bir küllî-cüzî, bir umum-husus ilişkisi anlamına gelmektedir.

Netice itibarıyla Farabi, görebildiğimiz kadarıyla varlıkta ortaklığı işlediği kavramlarında, sözcüğü 'mevcud' ile 'şey' arasında ortaklık/birlik, tümeller yani 'cins-tür' ile 'mevcud' arasında tam eşitlik (*tevâtu'*), 'kategoriler' ile 'mevcud' arasında dereceli eşitlik (müşekkek, teşkil), 'cevher ve zât' ile 'mevcud' arasında süreklilik, 'araz' ve 'mevcud' arasında süreksizlik ve 'Bir' ile 'mevcud' arasında eşit/denklik (musavık) durumları olmak üzere toplamda altı varlık durumundan söz etmektedir.

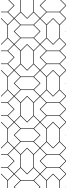
Kaynaklar

- Al-Farabi, *Al-Hurûf*, edited by Muhsin Mehdi, Beirut 1970.
- Ali Yasin, Cafer, *el-Farabi fi hududihî ve rüsumihî*, Alemü'l-kütüb, Beirut 1405/1985, s. 646.
- Cihami, Cirar, *Mevsûatu müstalahâtî'l-Kindî ve'l-Farabî*, Mektebetü Lübnan, Beirut 2002, I, 190.
- Durmuş, İsmail, "Müşterek", *DİA*, XXXII, 172
- Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Farabi, *Kitabu'l-Vâhid ve'l-vahde*, neşr. Muhsin Mehdi, Casablanca 1989.
- Görkaş, İrfan, "Farabi Metafizikinde Varlık (el-Mevjud) ve Eklentileri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi BOZİFDER*, 2017, 11, 67-90. <http://dergipark.gov.tr/bozifder/issue/29949/310679>.
- Güneş, Kadir, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Mektep Yay., İstanbul 2014.
- Kılıç, Cevdet, "Farabi Bir ve Birlik", çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2008), ss. 441-466.
- Komiyon, *El-Mucemu'l-arabiyyü'l-esasiyyü*, Naşir el-Münazzamatü'l-arabiyyetü li't-terbiyeti ve's-sekafeti ve'l-ulum, Tunus 1988.
- Macit, Muhittin, "Teşkil", *DİA*, XL, 567.

- Macit, Muhittin, *İbn Sinâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Razi, Kutbuddin, *Risale Fi Tahkiki'l-külliyat*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2013.
- Şahin, Hatice, "Türkçede Ön Ek", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Bursa 2006/1, yıl: 7, sayı: 10.
- Şirinov, Agil, *Nasîrüddin Tusî'de Varlık ve Uluhiyet*, İsam Yay., İstanbul 2011.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 1993.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis, Ankara 2011.

CITATION

PIRLANTA, İsmail, "The Place Of Hasan Basri Çantay In Turkish-Islamic Cultural History", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) pp. 35-54.



HASAN BASRİ ÇANTAY'IN TÜRK-İSLAM KÜLTÜR TARİHİNDEKİ YERİ*

The Place Of Hasan Basri Çantay In Turkish-Islamic Cultural History

İsmail PIRLANTA

Doç. Dr.,

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
ip-66@hotmail.com Orcid ID: <http://orcid.org/0000-0002-8689-3991>.

Öz

Hasan Basri Çantay, ülkenin zor zamanlarında aksiyoner yönü, yazmış olduğu eserleri ve fikirleri ile halkın gözünde ve gönlünde tam bir aydın tipolojisi yaratmış, bu yönüyle de hem Türk-İslam siyasi tarihinde hem de kültür tarihinde unutulmayacak olanlar arasında yerini almıştır. Onun ve dava arkadaşlarının kendilerine güven, azim ve gayretleri sonucunda elde etmiş oldukları muvaffakiyetler sadece Türk halkının makûs talihini değiştirmekle kalmamış aynı zamanda ezilen tüm İslam dünyası için bir umut ve kurtuluş ışığı olmuştur. Yukarıda zikrettiğimiz hususlar çerçevesinde Türk-İslam kültür tarihine önemli katkılar sunan Hasan Basri Çantay'ı bu çalışmamıza konu alarak onun kişilik özellikleri, siyasi, ilmi, entelektüel ve devlet adamlığı kimliği ve bu alandaki faaliyetlerini Türk-İslam kültür tarihinin verileri çerçevesinde değerlendirmeyi planlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Hasan Basri Çantay, Kur'an-ı Hakîm ve Me'ali Kerîm, Balıkesir, Karesi, Mehmet Akif Ersoy.

The Place Of Hasan Basri Çantay In Turkish-Islamic Cultural History Abstract

Hasan Basri Çantay had created a complete intellectual typology in the eyes and hearts of the people in the difficult times of his country by way of his opinions, works and writings. In this respect he has been among those who will not be forgotten both in Turkish-Islamic political history and cultural history. The successes he and his friends have achieved as a result of their confidence, determination and endeavor have changed the ill fate of the Turkish people. At the same time these achievements have become a hope and a light of salvation for the entire oppressed Islamic world. We plan to evaluate Hasan Basri Çantay who has made significant contributions to the history of Turkish-Islamic culture based on the data of Turkish-Islamic cultural history. In this context, we will refer to his personality traits, his political, scientific, intellectual, and statesmanship identity and his activities in this area.

Key Words: Hasan Basri Çantay, Kur'an-ı Hakîm ve Me'ali Kerîm, Balıkesir, Karesi, Mehmet Akif Ersoy.

* "Vefatının Ellinci Yılında Hasan Basri ÇANTAY" isimli sempozyumda sözlü olarak sunulmuş bildirinin geliştirilmiş halidir.

KAYNAKÇA

PIRLANTA, İsmail, "Hasan Basri Çantay'ın Türk-İslam Kültür Tarihindeki Yeri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) ss. 35-54. **Makale Geliş T:** 20/10/2017, **Kabul T:** 17/11/2017.

Giriş

Bir şahsın tarihte kendisine mümtaz bir yer bulabilmesi için sıradan insanlarda olmayan birtakım özelliklerle donanmış ve bu özellikleri sayesinde içerisinde yaşadığı toplumun makûs talihini değiştirecek önemli işlere imza atmış olması gerekmektedir. Bu tip şahsiyetler çok yönlü kişilik yapılarıyla birbirinden çok farklı ve her biri derin uzmanlık ve hassasiyet gerektiren pek çok sahada başarılı bir kariyer yapabilmişlerdir.

Toplumlarının hem siyasi hem de kültürel tarihlerinin şekillenmesinde pay sahibi olan kişilerin temelde ortak özellikleri incelendiğinde onların:

1. Allah vergisi üstün bir zekâ ve yeteneğe sahip,
2. Eğitim, bilgi ve kültür noktasında kendisini yetiştirmiş,
3. Kimseye bağımlı olmayan,
4. Kendilerine güven duyguları tam olarak gelişmiş,
5. Kitleleri etkileyebilme yönleri güçlü,
6. Gerçeği olduğu gibi algılayan,
7. Problemlere çözüm odaklı yaklaşabilen,
8. Kaygı ve tereddütlerinden mümkün olduğunca arınmış,
9. Kendilerini gerçekleştirebilmiş,
10. Yaratıcı yönleri kuvvetli,
11. Espri yetenekleri gelişmiş,
12. Empati kurabilen,
13. Toplumsal sorunlara duyarlı,
14. Sorumluluk almaktan kaçınmayan,
15. Bencillikten uzak durmayı şiar edinmiş,
16. İdealleri uğruna her şeyi göze alarak büyük fedakârlıklar sergileyen,
17. Hayal ve sezgi dünyaları güçlü,
18. Estetik zevk sahibi,
19. Millî ve manevi yönden hassasiyet sahibi,
20. Seçkin bir A takımına ve arkadaş grubuna sahip insanlar oldukları görülmektedir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Hasan Basri Çantay'ın şahsında yukarıda saymış olduğumuz hususiyetleri fazlasıyla

taşıdığını tespit etmek zor olmasa gerektir. Zira böyle bir tespit için yaşam hikâyesine şöyle bir göz atmak kâfidir.

Halkın gözündeki ve gönlündeki aydın tipolojisi bağlamında değerlendirildiğinde en güzel örneklerden birisi olarak nitelendirebileceğimiz Hasan Basri Çantay ülkesinin içerisinde bulunduğu zor zamanlarında vatanseverliği ve fedakârlığı ile ön plana çıkmış bir şahsiyettir. Bu bağlamda o, Anadolu halkına kimi zaman kalemi kimi zaman fikirleri kimi zaman ise silahı ile öncülük etmiş, buhranlı dönemleri atlatmalarında onlara yardımcı olmaya çalışmıştır.

Genç yaşında hayatın güçlüklerini omuzlamak zorunda kalması, bir yandan hayat mücadelesini, öte yandan tahsil hayatını sürdürmenin mücadelesini vermesi, onun, dönemindeki ağır meşakkatleri iliklerine kadar hisseden halk ile özdeşleşmesini sağlamıştır. Bu durum Hasan Basri Çantay'ın sonraki dönemlerde, halet-i ruhiyesini çok iyi bilip analiz ettiği çilekeş Anadolu insanı için her hâl ve durumda bir şeyler yapma sorumluluğu hissetmesinin yolunu açmıştır. Büyük bir özveri sonucunda hem dinî hem müspet ilimlerde tahsilini tamamlamasında, haksızlık ve yanlış karşısında susan dil olmamak için basın hayatına atılmasında, miadını doldurmuş olan yönetime ve vatanın dört bir köşesinin işgaline karşı bir tepki vermek için millî mücadelede aktif olarak rol almasında, mebus olarak seçilip halkının haklarını mecliste sonuna kadar savunmasında, vatandaşın dinî yönden cehaletini ortadan kaldırmak için başta Kur'an meali olmak üzere kaleme aldığı bilimum eserlerinde onun bu sorumluluk hissi sonuna kadar görülmektedir.

Makalemizde yukarıda zikrettiğimiz hususlar muvacehesinde Türk-İslam kültür tarihine önemli katkılar sunan Hasan Basri Çantay'ın bu yönünü mercek altına almayı planlamaktayız. Bu bağlamda, onun kişilik özellikleri, siyasi, ilmî, entelektüel ve devlet adamlığı kimliği ve bu alandaki faaliyetlerini Türk-İslam kültür tarihinin verileri çerçevesinde değerlendirip Hasan Basri Çantay'ın orijinal özelliklerini tespit etmeye ve onun söz konusu sahaya yaptığı katkılara değinmeye gayret göstereceğiz.

1. Hasan Basri Çantay'ın Kısa Hayat Hikâyesi¹

Hasan Basri Çantay 18 Teşrîn-i Sâni 1302/18 Kasım 1887 tarihinde Balıkesir'de doğmuştur. Babası Çantayzâde Halil Cenâbî Efendi, annesi Hatice Hanım'dır. Çantayzâdeler Balıkesir'de hatırı sayılır ve varlıklı bir sülale olarak bilinmektedir. Bu bağlamda Hasan Basri'nin ailesi de varlıklı bir aile olarak dikkat çekmektedir. Böyle bir ailenin tek erkek çocuğu olan Hasan Basri Çantay tüccar olan babasının işlerinin bozulması ve akabinde vefat etmesi üzerine bolluk içerisinde geçen bir yaşamı geride bırakmıştır (1319/1903). Balıkesir İdâdîsi'nin dördüncü sınıfında iken böyle bir üzücü olay ile karşılaşması hayatının akışını altüst etmiştir. Zira işleri bozulan babasının evleri de dâhil bütün mal varlığını satmak zorunda kalması Hasan Basri'nin anne ve üç kız kardeşi ile birlikte kiralık bir evde çok zor durumda kalmalarına neden olmuştur. Ailesinin tek erkek ferdi olarak on altı yaşında rızık ve nafaka temini için çalışmak zorunda kalması onu tahsilini yarıda bırakmaya zorlamıştır.

Balıkesir mutasarrıfı Ömer Ali Bey'in yardım ve himmetiyle seksen kuruş maaşla Nâfia Dairesi'nde göreve başlamıştır. Devlet dairesinde işe başlamış olması ailesinin ihtiyaçlarını temin sadedinde Hasan Basri'yi memnun etmiş, ancak tahsilini yarıda bırakmış olması onun için burkutuğundan ne yapıp edip bu açığı kapatmak onun için elzem olmuştur. Nitekim Balıkesir Mevlevihane Medresesi hocalarından baba dostu Ragıbzâde Ahmed Naci Efendi onun bu konuda imdadına yetişmiştir. Onun rehberliğinde başta Arapça olmak üzere bilimum dersleri tedris etmiş, derslerde çalışkanlığı, zekiliği ve feraseti ile ön plana çıktığından hocası tarafından arkadaşlarına ders vermek için görevlendirilmiştir. Hocası Ragıbzâde Ahmed Naci Efendi'nin ölümü üzerine kalan derslerini Müftü Kodanazzâde Hacı Ahmed Efendi'den tahsil etmiş ve nihayetinde tekmil-i nüsâh² ederek icazet almıştır. Bu eğitim öğretim faaliyetinin yanında o, edebiyat, hukuk, felsefe, maliye ve iktisat gibi branşlarda da kendini yetiştirmekten geri durmamış ve aldığı derslerle bu ilimlerde de önemli merhaleler kat etmiştir. Arapçanın yanında Farsça lisanına da me-

¹ Bu bölümün oluşturulmasında Mücteba Uğur'un *Hasan Basri Çantay* isimli kitabından istifade edilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz: Mücteba Uğur, *Hasan Basri Çantay*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 1-48.

² Tekmil-i nüsâh: Okunması zorunlu olan kaynak eserleri okuyup öğrenmek.

rak salmış, Müstecaplızâde Adil Efendi ve Balıkesir Müftüsü Osman Nuri Efendi bu dili ona iyi bir seviyede öğretmişlerdir.

Tahsilini yukarıda arz ettiğimiz şekilde tamamlama gayreti içerisinde olan Hasan Basri Çantay bir yandan da devlet memurluğu kariyerinde zekâsı, çalışkanlığı, bilgisi ve güçlü kalemî sayesinde yükselmeye başlamıştır. Nitekim Ömer Ali Bey'in yerine Balıkesir Mutasarrıflığına tayin edilen Mehmet Ali Aynî Bey tarafından Tahrirat Kalemî Kâtipliğine atanmış, daha sonra da 1329/1913 yılında Balıkesir İl Daimî Encümeni Başkâtipliği görevine getirilmiştir. Hasan Basri Çantay'ın edebiyata düşkünlüğü, şiirleri beğenilen bir şair olması, içerisinde bulunduğu toplumu ilmî, edebî, tarihî, içtimaî, hukukî ve ahlakî konularda bilgilendirmek istemesi hayatının bu döneminde onun gazeteciliğe merak sarmasını da beraberinde getirmiştir. Bu alanda onu, sadece bir sütun yazarı olarak değil aynı zamanda bir gazeteyi kendi başına çıkaracak kadar bu işi öğrenmiş ve benimsemiş birisi olarak da görmekteyiz. 1908-1919 yılları arası sırasıyla *Nasihât*, *Balıkesir*, *Yıldırım*, *Karesi*, *Ses* gazetelerinde yazarlık başta olmak üzere bir gazetenin basılma süreci ile ilgili her türlü işte görev almıştır. Bu gazeteler arasında *Ses*'in çok ayrı bir yeri vardır. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ülkenin dört bir yanında başlayan işgal olayları, vatandaşlara yapılan baskı ve zulümler, devletin ve milletin içerisine düşmüş olduğu zor durumu ganimet bilen kişilerin türemiş olması Hasan Basri Çantay'da kimsenin sesini çıkaramadığı bu zaman diliminde doğruları söyleme, Türk milletinin hakkını savunma fikri oluşturmuştur. Nitekim arkadaşlarının, "Senin bir gazeten mi bu dünyayı düzelterek? Başına bela açacaksın. Vazgeç, yapma etme!" gibi uyarılarına aldırmayarak 17 Ekim 1334/1918 tarihinde *Ses* Gazetesi'ni çıkarmaya başlamıştır. Haftada bir gün yayımlanan bu gazete 13 Mart 1919 tarihine kadar düzenli bir şekilde çıkmış, vatan sevgisiyle dolu, acı hıçkırıklar arasında zulümlere ve haksızlıklara karşı haykıran bir ses olmuştur.

Vatanın işgaline kalemî ile karşı çıkan ve halkı bu konuda bilinçlendirmeye çalışan Hasan Basri Çantay, fiilî olarak da bir şeyler yapılması gerektiğinin farkındadır. Nitekim o, İzmir'de toplanması kararlaştırılan Müdafaa-i Hukûk-i Osmâniye Kongresi için Balıkesir'i temsil eden delegeler arasında yerini almıştır. 17 Mart 1335/1919 Pazartesi günü

çalışmalarına başlaması düşünülen bu kongre için 15 Mart Cumartesi günü İzmir'e doğru yola çıkmıştır. Onun vatanın işgali karşısında halkı bilinçlendirme faaliyetleri düşman kuvvetlerinin hoşuna gitmeyince Hasan Basri Çantay'ı etkisiz hâle getirme çalışmaları kendini göstermiş, hakkında tutuklama kararı çıkarılmıştır. Tutuklanacağını anlayan Hasan Basri Çantay kongreye sunacağı raporu hazırlayıp hocası Müftü Efendi'ye teslim etmiş ve dokuz ay on gün sürecek bir kaçaklık dönemi yaşamıştır. Bu süre zarfında pek çok meşakkate katlanmak zorunda kalmıştır. Ama yine de o, Mustafa Kemal'in Ankara'ya gelmesinin akabinde Balıkesir'de ortaya çıkıp rahat bir şekilde açıktan dolaşmaya başladığı döneme kadar halkı kurtuluş ve bağımsızlık fikri etrafında bilinçlendirmeye devam etmiştir.

Vatanın kurtuluş mücadelesini destekleme çerçevesinde Balıkesir ve civarında kendini gösteren faaliyetlere, çıkarmış olduğu *Ses* gazetesindeki coşku ve heyecan dolu yazılarının yanı sıra kaçak olarak geçirdiği dönemdeki fedakâr çalışmalarıyla önemli katkılar sunan Hasan Basri Çantay Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Karesi (Balıkesir) milletvekili seçilmiştir. O, vatanın kurtuluş ve selamete çıkması için büyük görevler ifa etmiş olan bu mecliste vermiş olduğu önergelerle, yapmış olduğu konuşmalarla önemli hizmetler yerine getirmiştir. Kurtuluş Savaşı zafer ile neticelendikten sonra Cumhuriyet ilan edilmiş ve Türkiye için yeni bir dönem başlamıştır. Hasan Basri Çantay vatanın içerisinde bulunduğu güç durumdan çıkması için elinden gelen gayreti yapmış, kalbi mutmain bir şekilde göğsünde istiklal madalyasıyla memleketi Balıkesir'e dönmüştür. Burada belli bir müddet bir yandan Balıkesir Lisesinde edebiyat öğretmenliği bir yandan da Şehit Çocukları Yuvası Müdürlüğü yapmış, kendi çıkardığı *Zafer-i Milli* gazetesinde yazılar yazmıştır. Yakalanmış olduğu zihin yorgunluğu hastalığı nedeniyle İstanbul'da tedavi görmeye başlayınca doktorunun kendisine artık emekli olma vaktinin geldiğini söylemesi üzerine 26 Ocak 1928 tarihinde emekliye ayrılmıştır.

Hasan Basri Çantay emekli olduktan sonra bir süre tarım ve hayvancılıkla uğraşmıştır. Bu işlerde başarısız olduğunu görünce avukatlık, imam hatip okulunda öğretmenlik gibi meşgalelerde bulunmuş, bunun yanında eserlerini kaleme alma işi ile de meşgul olmuştur. Ömrünün

son dönemlerini zikrettiğimiz meşgalelerle İstanbul'da geçirmiş olan Hasan Basri Çantay 3 Aralık 1384/1964 yılında yetmiş sekiz yaşında hayata gözlerini yummuştur. Mezarı Edirnekapı Şehitliği'ndedir.

2. Hasan Basri Çantay'ın Türk-İslam Kültür Tarihindeki Yeri

Cumhuriyet döneminde yaşamış önemli bir dinî şahsiyet olan Hasan Basri Çantay, ülkemizde, başta yazmış olduğu meâl olmak üzere kaleme almış olduğu birçok dinî eser nedeniyle bir din âlimi olarak bilinmektedir. Hayatı incelendiğinde onun, din âlimi olmasının yanında Kuva-yı Milliyeci, milletvekili, gazeteci, eğitimci, dil bilimci, edebiyatçı, hukukçu, tarihçi, musikişinas, şair ve mutasavvıf gibi vasıflarla da mücehhez bir şahsiyet olduğu görülmektedir. Toplumsal ilgisi ve duygusal kararlılığı yüksek, İslamî değerlere bağlı, zor şartlara rağmen kendisini gerçekleştirmiş, mücadeleci, çalışkan, dindar bir kişilik olarak karşımıza çıkan³ Hasan Basri Çantay bu özellikleri ile Türk-İslam Kültür Tarihi'nde saygın bir yer almıştır. Onun bu yerinin ortaya konması bağlamında hazırlamaya gayret ettiğimiz çalışmamızı; kişiliği, ahlakı ve fikrî yapısı, siyaset ve devlet adamlığı, ilim adamlığı, edebiyatçı ve şairliği, musikişinaslığı, gazeteciliği gibi alt başlıklar hâlinde değerlendirmeye çalışacağız. Zira Hasan Basri Çantay'ın hayatı boyunca ortaya koymuş olduğu kişilik özellikleri ve yapmış olduğu faaliyetler, kolay bir araya gelemeyecek olan gazetecilik, siyaset, ilim, devlet adamlığı, edebiyat, musiki, tasavvuf gibi sahalarda onun yetkin ve etkin biri olmasını sağlamıştır.

2.a) Kişiliği, Ahlakı ve Fikrî Yapısı

Hasan Basri Çantay her şeyden önce Allah vergisi üstün bir zekâ ve yeteneğe sahiptir. Bu özelliğine ilaveten hayal dünyasının genişliği, dikkat yetisinin ve hafızasının inanılmaz derecede güçlü olması da onu çevresindeki diğer insanlardan ayırmıştır. Bu yeteneklerini geliştirmesinde ona en önemli katkıyı çalışkanlığı sağlamıştır. Çalışmaktan ve yeni şeyler öğrenmekten bıkmaması bahsettiğimiz yeteneklerinin

³ Özer Çetin, "Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, cilt: 12, sayı: 2, s. 5.

körelmemesine yardım ettiği gibi onun bilgi ve kültür seviyesinin yükselmesine de katkıda bulunmuştur. Onun üstün bir zekâ ve zihinsel yeteneğe sahip oluşu, bilgi ve kültür birikiminin fazlalığı zamanının kalburüstü şahsiyetlerinin de dikkatini çekmiştir. Bu insanlar Hasan Basri Çantay'ın saygın mevkilerde iş bulmasına yardımcı oldukları gibi farklı ilim dallarında yetişmesine de vesile olmuşlardır. Balıkesir mutasarrıfları Ömer Ali Bey, Mehmet Ali Aynî Bey ve Mümtaz Bey bu kişiler arasındadır.

Kimseye bağımlı olmama, gerçeği olduğu gibi algılama, problemlere çözüm odaklı olma, kendine güvenme, espri sahibi ve yaratıcı yönü kuvvetli olma, kaygı ve tereddütlerinden arınma, başkalarını takdir etme, empati kurma, toplumsal farklılıkları zenginlik olarak görme gibi özellikleri bünyesinde bulunduran kişiler için kullanılan bir kavram olan kendini gerçekleştirme kavramı⁴ en fazla kültür tarihinin şekillenmesine önemli katkılar sağlayan kişiler için mevzu bahis olabilir. Bu bağlamda Hasan Basri Çantay yaşamı boyunca sergilemiş olduğu tutum ve davranışlarıyla böyle bir kişi olduğunu fazlasıyla ispat etmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için şöyle bir örnek verilebilir: Kurtuluş mücadelesi sırasında saklandığı Burhaniye'deki bir çiftlikte kaçak bir hayat sürmenin ve insanlara yük olmanın ağırlığı altında ezildiği sıralarda intiharı düşünmüş fakat dinî inançları ve ailesine olan sadakat ve bağlılığı sayesinde bu sıkıntılı durumu atlattır.⁵ Dokuz ay on gün süren kaçaklık döneminde herkesin korkuya kapılıp ümitsizlik içerisinde kıvrandığı sırada Kepsut civarındaki dağlarda efelerle beraber hem düşmanlara hem de eşkıyalara karşı silahlı mücadeleler içerisinde bulunmuştur.⁶

Hasan Basri Çantay'ın önemli karakteristik özelliğinden birisi de toplumsal sorunlara karşı duyarlı olmasıdır. Onun almış olduğu eğitim, yetişmiş olduğu terbiye ortamı ve her şeyden önce dini bütün bir yaşam

⁴ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. O. Gündüz, Kuraldışı Yay.. İstanbul 2001, s. 144-170; Çetin, "Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği", s. 14.

⁵ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 16; Hasan Basri Çantay, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, haz. Balıkesir İl Kültür Müdürlüğü, Petek Matbaası Balıkesir, trs., s. 51.

⁶ Uğur, *a.g.e.*, s. 18; *Ses* gazetesi, Balıkesir; 24 Ekim 1918, *Ses* gazetesi, Balıkesir; 5 Aralık 1918, *Ses* gazetesi, Balıkesir; 2 Ocak 1919, *Ses* gazetesi, Balıkesir; Çetin, *a.g.m.*, s. 15.

tarzına sahip olması kendisini içerisinde yaşadığı topluma karşı daima sorumlu addetmesini sağlamıştır. İyi bir gözlemci ve analiz uzmanı olduğu için toplumun ihtiyaçlarını, sorunlarını ve beklentilerini doğru ve gerçekçi bir şekilde analiz ve tespit etmiş, bu tespitleri çerçevesinde de adımlar atmıştır. Örneğin; gençlik yıllarından itibaren toplumun aydınlanmasına büyük bir önem vermiştir. Bu uğurda her türlü aracı kullanmaktan çekinmemiştir. Çeşitli isimler altında birden çok gazete çıkarması bu bağlamda değerlendirilebilir. Öte yandan Kurtuluş Savaşı zaferle neticelenip, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra toplumun yararına faaliyet gösteren pek çok derneğin kuruluşunda öncü olmuş ve bu derneklerde görev almıştır. Balıkesir’de kurulmuş olan Ziraat Birliği, Muhacirlere Muavenet Derneği, Yeşilay Cemiyeti, Şehit Çocuklarını Himaye Derneği, Verem Savaş Derneği, Çocuk Esirgeme Kurumu ve Türk Hava Kurumunun kuruluşunda ve yönetiminde görev almıştır.⁷

Toplumuna yön vermiş, milletini tutum, davranış ve yaptığı işlerle etkilemiş her simanın özelliği olan sorumluluk ve fedakârlık duygusu, bencillikten uzak olma, idealleri uğruna her şeyi göze alarak büyük fedakârlıklar gösterme gibi kişilik yetileri Hasan Basri Çantay için de söz konusudur. Kendisinden önce başkalarını düşünmeyi, benden ziyade biz olma için çaba sarf etmeyi, sorumluluklar ne kadar ağır olsa da onu omuzlayabilmeyi o, daha küçük yaşlarda öğrenmiştir. Babasının vefatının akabinde ailesinin nafakasını temin etme, onlara kol kanat germe uğrunda edindiği hasletler onun daha sonraki hayatının şekillenmesine de vesile olmuştur. Nitekim gazetecilikten Kuva-yı Milliyecilik’e, siyaset ve devlet adamlığından ilim, edebiyat ve fikir adamlığına, girişmiş olduğu her bir faaliyetin merkezinde toplumsal sorumluluk, daha iyi ve müreffeh bir ülke için her türlü fedakârlığı yapma, asla bencil olma, tam bir takım ruhu anlayışı sergileme gibi özellikler yer almıştır. Ağzından dökülen “Tefâhüre vesile aramadık, vazifemizi yapmaya çalıştık!” sözü ne derece mütevazı olduğunun ve yine “Uzak-yakın tarihe bakın Balıkesir’den devlet ve millet haini çıkmamıştır.” sözü de onun bencillikten uzak tam bir takım ruhu içerisinde dava arkadaşları-

⁷ Uğur, *a.g.e.*, s. 116-117.

na, hemşerilerine, milletine ne kadar güvendiğinin ispatı sadedindedir.⁸ Onun ve dava arkadaşlarının bu özellikleri yıkılıp giden bir imparatorluğun küllerinden, ezilen tüm uluslar için umut kaynağı olan yepyeni bir devletin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Hasan Basri Çantay'ın Türk-İslam kültür tarihine damgasını vuran şahsiyetler arasına girmesinin yolunu açan kişilik hasletlerinden bir diğeri onun hayal ve sezgi dünyasının güçlü olmasıdır. Yazmış olduğu şiirlerde, millî mücadele döneminde peşindeki hafiyeleri atlatma noktasında göstermiş olduğu gayretlerde,⁹ kurtuluş mücadelesine sekte vurur düşüncesiyle meclisin Ankara'dan taşınmasına karşı çıkmasında, İstiklal Marşı'nın ancak Akif gibi birisi tarafından yazılabileceğini düşünüp onu bu iş için ikna etmesinde¹⁰ Hasan Basri Çantay'ın bu özelliğinin ne kadar ön planda olduğu gün yüzüne çıkmaktadır. Onun ülkü birliği yaptığı arkadaşları Mehmet Akif Ersoy, Ahmet Naim Bey gibi şahsiyetler bu hayal ve sezgi gücünün gelişip güçlenmesine vesile olmuşlardır. Haddizatında Hasan Basri Çantay'ın etrafındaki arkadaş ve dost halkasının toplumun fikir dünyasının önemli şahsiyetlerinden olması onun hayal ve sezgi dünyasının güçlü olmasının bir ürünüdür. Zira böyle bir yetiye sahip olma, insanın sıradan ve dostunun gelişmesine katkı sunmayan kişilerle yarenlik yapmasına izin vermez.

Estetik zevk sahibi olması, millî ve ahlakî değerler çerçevesinde sanatın her dalının ilgi duymaya değer olduğunu¹¹ ifade etmesi ve kendisinin de bizzat musiki ile uğraşması Hasan Basri Çantay'ın diğer bir karakteristik özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bütün yaşamını dizayn eden dinî değerler doğal olarak Hasan Basri Çantay'ın ahlakî ve fikrî yapısını da tesir altına almıştır. Onun ahlakî oluşumunun ve dindarlığının merkezinde Hz. Peygamber vardır. Yani bir anlamda onun dindarlığı nebevî dindarlıktır.¹² Hasan Basri Çantay gibi sanat, siyaset, ekonomi vb. alanlarda önemli roller üstlenmiş dindar kişilerin dindarlık ve ahlakî özelliklerini tanımlamak için ortaya kon-

⁸ Nesimi Yazıcı, "Hasan Basri (Çantay) ve Ses Gazetesi", s. 434 <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/45/805/10260.pdf-16.07.2014>

⁹ Çantay, *a.g.e.*, s. 38-42.

¹⁰ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 28, 30-38.

¹¹ Çantay, *Ülkü Edebiyatı*, Balıkesir 1939, s. 43-45.

¹² Çetin, "Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği", s. 23.

muş olan bu kavram¹³ bu tip şahsiyetleri, dinî inançlarını kişisel beklentilerinin üstünde tutup çıkarları için kullanmaktan kaçınan, toplumda daha çok münzevî bir yaşam süren iç güdümlü dindarları, dini bir araç olarak görüp çıkarları için kullanmaktan çekinmeyen dış güdümlü dindarlardan¹⁴ ayırmak için kullanılmaktadır. Onlar toplumsal konulara ilgi duyup günlük hayatta insanların problemlerinin çözümünde çevre şartlarını dikkate alarak gerçekçi projeler üretmişler ve bunu dinî inançlarının gereği olarak görmüşlerdir.¹⁵

Nebevî dindarlık kavramı içerisinde nitelenen kişilerin ahlak anlayışları onların devamlı toplum ile içli dışlı olmaları hasebiyle uygulanabilir bir ahlak anlayışıdır. Zaten ete kemiğe bürünmeyen ve yaşanabilir bir yönü olmayan ahlak ne dinî bir değer taşır ne de kültürel ve sosyal dünyamıza yön verebilir. Bu bağlamda Hasan Basri Çantay da ahlakın ideal ve felsefî yönünden ziyade pratik yönü üzerinde durmuştur. Onun, halkı aydınlatmak ve onlara öğüt vermek için kaleme almış olduğu eserlerde, çıkarmış olduğu gazetelerde bu hususu her zaman görmek mümkündür.¹⁶

Hasan Basri Çantay'ın fikir dünyasını anlamak için, “Bana arkadaşını söyle; sana kim olduğunu haber vereyim.” deyişi çerçevesinde arkadaşlarına bakmak yeterli olacaktır. Mehmet Akif Ersoy ile uzun yıllara dayanan samimi dostluğu, bu büyük fikir, aksiyon ve dava adamının rahle-i tedrisinden geçmiş olması, onun fikirlerinin içerik ve yönü hakkında bize yeterli bilgiler vermektedir. O, dinî ve millî değerlere sonuna kadar sahip çıkan, milletin ve vatanın kurtuluşunu bu değerlere sınıksız sarılmakta gören, bunun yanında ilerlemek için Batı'nın fen ve teknolojisini öğrenmenin muhakkak olduğuna inanan, toplum fertlerinin bedenlen ve ruhen sağlıklı olmaları gerektiğini düşünen, gerek ilim ve bilginin gerekse edebiyat ve sanatın halkın menfaatlerine hitap etmesi zarureti vurgulayan bir fikir ikliminin adamıdır. Onun toplumu aydınlatma sadedinde spor ve spor yapma hakkında bile yazdığı bir vakıdır.¹⁷

¹³ Çetin, a.g.m., s. 23.

¹⁴ Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, İstanbul 1999, s. 79.

¹⁵ Çetin, a.g.m., s. 23.

¹⁶ 7 Aralık 1918, *Ses* gazetesi, Balıkesir.

¹⁷ Çantay, *Babamın Şiirleri*, haz. Mürşit Çantay, İstanbul 1964, s. 22.

2.b) Gazeteci Olarak Hasan Basri Çantay

Hasan Basri Çantay, gazetecilik hayatına 1908 yılında ilan edilen II. Meşrutiyet'in ilanını takip eden yıllarda başlamış ve kesintisiz bir durum arz etmese de emeklilik yılı olan 1928 yılına kadar devam etmiştir. Onun böyle bir meşgale içerisinde olmasında içinde bulunduğu dönemdeki buhranlı durumun vahametini bütün çıplaklığı ile ortaya koyabilmenin, Türk milletinin haklarını savunabilmenin, Anadolu halkını vatanın kurtuluşu ve yeniden onurlu bir yaşam uğrunda topyekun mücadeleye çağırmanın en etkili yolunu bunda görmüş olmasının payı kuşkusuz büyüktür. O, toplumsal sorumluluk çerçevesinde girişmiş olduğu bu meşgalede zaman zaman sadece bir yazar zaman zaman da bir gazeteyi tek başına çıkararak kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun *Nasihât* ile başlayan bu serüveni *Zafer-i Millî* ile son bulmuştur.¹⁸ Hasan Basri Çantay bu işte o kadar başarılı ve halk nazarında etkindir ki çıkarılmış olduğu gazete daha sonra devlet erkânı tarafından sahiplenilmiş ve resmî bir hüviyete bürünmüştür. Sözüünü ettiğimiz *Karesi* gazetesi çok tutulmuş ve hayli kâr getirmiştir. Kendisine bu kârın bir kısmı teklif edildiğinde bu parayı almayı reddetmiş, milletin kötü talihinin değişmesinde aktif rol almış önemli şahsiyetlerden biri olduğunu ispat edersine bu paranın yeni bir halk hizmetinde kullanılmasını istemiştir.¹⁹

Hasan Basri Çantay'ın Türk-İslam kültür tarihine etkili ve ses getiren bir gazeteci olarak da geçmesine vesile olan gazete 17 Ekim 1334/1918'de neşrine başladığı *Ses* gazetesidir. Bu gazeteyi Birinci Dünya Savaşı sonrasında kara ve buhranlı günlerinde vatanın genelinde görünen zulüm ve haksızlıklara Balıkesir'den yükselen cesur bir ses kabilinden değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim gazetenin ilk sayısında Hasan Basri Çantay, gazetenin yayın prensipleri ve takip edeceği anlayış hakkında bilgiler verdiği "Gideceğimiz Yol" başlıklı makalesinde ülkenin içerisinde bulunduğu şartların neler olduğunu anlatmakta, yıllarca süren harbin ülkeye acı maliyetinden bahsetmekte, ülkenin tek kurtarıcısının yine kendisi olduğu ve buna da gücünün yeteceğine

¹⁸ Yusuf Akgül, "Karasi Toprağının Yiğit Evladı Hasan Basri Çantay", haz. İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Petek Matbaası, Balıkesir, trs., s. 71-75.

¹⁹ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 7-8.

vurgu yapmaktadır.²⁰ 13 Mart 1919 tarihine kadar muntazaman yayın hayatına devam eden bu gazete o çevrede millî şuurun uyanışında büyük hizmetlerde bulunmuştur. Bu gerçeği Mücteba Uğur şöyle dile getirmektedir: “Yunanlıların İzmir’e çıkışını ardından silahlı mücadeleyi başlatan ve aradan bir yıla yakın zaman geçtiği hâlde Yunan ordularının Uşak ve Salihli’den ileri geçmelerine fırsat vermeyen, böylece millî hükümetin kurulup düzenli bir savunma gücü oluşturulmasına, daha sonra da memleketin kurtulmasına zemin ve zaman hazırlayan kuva-yı milliyenin çekirdeği biraz da bu şuurla atılmıştır demek hata sayılmasa gerektir.”²¹

Kurtuluş mücadelesinin ve yeni açılan Büyük Millet Meclisinin resmî yayın organı durumunda faaliyet göstermiş olan *Hâkimiyet-i Millîye* gazetesine Mehmet Akif Ersoy ve diğer önemli birçok şahsiyet gibi yazılarıyla önemli katkılar vermiş olan Hasan Basri Çantay yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin mümtaz gazetecileri arasındaki yerini almıştır.

2.c) Siyaset ve Devlet Adamı Olarak Hasan Basri Çantay

Vatan ve milletin kurtuluş ve bekası için hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan ve her türlü vazifeyi seve seve kabul etmeye hazır olan Hasan Basri Çantay kendisine tevdi edilen Birinci Büyük Millet Meclisinde Balıkesir’i temsil etme görevini siyaseti çok sevmemesine rağmen emir telakki ederek kabul etmiştir. Nitekim o, Kurtuluş Savaşı kazanılıp yeni devlet kurulunca meclisteki temsil görevinin sona erdiğine karar vermiş bir daha böyle bir göreve talip olmamıştır.

Mecliste temsil görevini yerine getirirken de Hasan Basri Çantay almış olduğu eğitimin, yetiştiği çevrenin, aldığı terbiyenin gereklerini yerine getiren vakur bir portre çizmiştir. Kendi fikir dünyası ile paralellik arz eden ve kendisine yeni şeyler katan bir arkadaş çevresi ile vatan ve milletine yararlı hizmetler yapmıştır. Hasan Basri Çantay meclisteki yıllarında dindar, toplumsal sorumluluk bilinci en üst seviyede,

²⁰ Yazıcı, “Hasan Basri (Çantay) ve Ses Gazetesi”, s. 437.

²¹ Uğur, *a.g.e.*, s. 10; ayrıca bkz. Bünyamin Ayhan, “Kuva-yı Millîye’nin Propaganda Gazetesi: İzmir’e Doğru”, *Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 20, 2008, s. 330-331.

bulunduğu makamı ne için işgal ettiğinin bilincinde, meclisin değerli vaktinin malayani şeylerle doldurulmasına şiddetle karşı çıkan, iş bitirici, kendine güveni tam, gözü kara, sorumluluk almaktan çekinmeyen, fedakârlık yapmaya hazır, yerli malı tüketilmesine ve millî sermayenin oluşturulmasına önem veren, güçlü kalem ile tanınan bir kişi olarak tavsif edilebilir. Meclisteki mesaisi ile ilgili sunacağımız kesitler yukarıda söylediklerimizi teyit eder mahiyettedir. İlk meclisin 19. oturumunda meclis üyelerinin maaşlarının artırılması gündeme geldiğinde, “Muallimler maaşlarını alamazken meclis üyelerinin maaşlarının artırılması uygun değildir.” diyerek bu duruma karşı çıkmıştır.²² I. Meclisin 41. oturumunda söz alarak devletin ihtiyaç duyduğu kumaşların yerli üreticilerden tedarik edilmesi konusunda yaptığı konuşmasında askeriye de kullanılan ithal kumaşlardan rahatsızlık duyduğunu, yerli kumaş kullanılması gerektiğini belirtmiş ve bu konuda çıkarılmak istenen kanun için gayret sarf etmiştir.²³ Yunan ordularının Eskişehir’i işgal edip Polatlı’ya doğru ilerlemesi sonucu bazı milletvekillerinin karamsarlığa düşüp Ankara’yı terk etmesi sonucunda meclis yeterli çoğunluğu sağlayamayacak hâle gelmiş, bu duruma çözüm olarak da başkentin Kayseri’ye taşınması teklif edilmiştir. Hasan Basri Çantay ve arkadaşları bu durumdan çok rahatsız olmuş ve kendisi bizzat 30 Temmuz 1921 tarihli 57. birleşimin ikinci gizli oturumunda söz alarak Meclisin son ana kadar yerinde kalmasını savunan, Kayseri’ye taşınmasını şiddetle eleştiren bir konuşma yapmıştır. Eğer böyle bir taşınma zarureti olursa Meclisin Kayseri’ye taşınması bir yana savaştan neferlere moral vermek için düşmana yakın bir yer olan Polatlı’ya taşınmasının daha uygun olacağını anlatarak Meclisin Ankara’da kalması konusunda kararlı bir tutum sergilemiştir.²⁴

Onun vatan ve memleket sevdası o kadar büyüktür ki onların dirliği ve düzeni her şeyin başında gelmektedir. Bu konuda onun için en önemli mefhum adalettir. O, Türk halkının istiklal tutkusundan bahsettiği 25 Eylül 1920 Cumartesi günü Meclis’in gizli oturumunda hilafet

²² TBMM I. Dönem Zabıtları, 19. Birleşim, cilt: 2, s. 10.

²³ TBMM I. Dönem Zabıtları, 41. Birleşim, cilt: 2, s. 14.

²⁴ TBMM I. Dönem Gizli Celse Zabıtları, 57. Birleşim, cilt: 2, s. 123-124; Çetin, “Hasan Basri Çantay’ın Kişiliği”, s. 26.

konusunu ele almış, halife olduğu hâlde bu makamın gereğini yapmayan, tam tersine Müslüman'ın Müslüman'ı öldürmesine göz yuman bir kişinin meşru halife olamayacağına vurgu yapmıştır. İslam dininin hükümetten aradığı şeyin adalet olduğunu belirtmiştir.²⁵ Onun bu cümlelerinden kafasındaki devlet görüşünün ne olduğu konusunda ipucu bulabilmekteyiz. Ona göre Cumhuriyet bütün müesseseleriyle işletildiği takdirde milletin karakterine en uygun bir idare şeklidir ve İslami idare prensiplerine en yakın yönetim biçimidir. Zira dinde saltanat yoktur ve din babadan oğula geçen bir yönetim biçimini asla tasvip etmez. Bütün kurumlarıyla işleyen, liyakatin ön planda tutulduğu, şûra müessesesinin tam olarak işlediği bir cumhurî idare en makbul bir idare şeklidir.²⁶ Hasan Basri Çantay bu görüşleri ile Türk ulusunun, uzun yıllar idare olduğu saltanat sistemini terk edip, Cumhuriyet rejimini benimsemesinde ve yeni kurulan devletin sağlam temeller üzerine oturmasında pay sahibi olmuş, bu anlamda Türk siyasi tarihindeki yerini almıştır.

2.d) İlim Adamı Olarak Hasan Basri Çantay

Hasan Basri Çantay, dinî ilimler başta olmak üzere sözel ve toplumsal bilimlerin her alanına ilgi duymaktadır. Yeteneklerini geliştirmesinde kuşkusuz bu özelliği de etkili olmuştur. Babasının vefatının akabinde örgün eğitim-öğretim faaliyetini sonlandırmak zorunda kalmasına ve bir daha böyle bir imkâna sahip olamamasına rağmen Balıkesir'deki ilim sahibi insanlardan eğitim almış ve zamanının tümünü ayırmadan farklı derslere katılarak geçirmiş ve zikrettiğimiz hasletleri sayesinde okul açığını bu şekilde kapatmıştır.

Bu sayede doğulu ve batılı önemli düşünürleri tanıma fırsatı yakalamış, dil ve ilahiyat ilminin yanında edebiyat, hukuk, felsefe, maliye ve iktisat gibi ilimlerde de önemli bir konuma gelmiştir. Dinî konulardan ahlak, dil, felsefe, eğitim, hukuk ve ticarete kadar uzanan geniş bir yelpazede yaklaşık 23 eser vermesi ile Türk-İslam kültür tarihindeki mümtaz yerini almıştır.

Diğer özelliklerinden ziyade Hasan Basri Çantay din âlimi kimliği

²⁵ TBMM I. Dönem Gizli Celse Zabıtları, cilt: 1, s. 133-134; Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 27.

²⁶ Uğur, *a.g.e.*, s. 135-136.

ile şöhret bulmuştur. Bu bağlamda *Kur'an-ı Hakîm ve Me'ali Kerîm* ismini vermiş olduğu Kur'an-ı Kerim tercümesi onun baş tacı eseri olarak kabul edilmektedir. Zira Hasan Basri Çantay dendiği zaman her şeyden önce bu eseri gelmektedir. O, Kur'an-ı Kerim ayetlerinin manalarını vererek, gerekli yerlerde dipnotlar şeklinde açıklamalar yaparak söz konusu eserini oluşturmuştur. Türk milletinin kendi kitabını anlamadığını ve bu yüzden de onu yeterince tanıyıp hayatına mal edemediğini bilen Hasan Basri Çantay toplumsal sorumluluğu iliklerine kadar hisseden bir âlimden beklenen şeyi yapmış ve zamanının insanının ihtiyaç duyduğu bir Kur'an-ı Kerim tercümesi yazmıştır. Bu özelliğinden dolayı eser kısa zamanda kalıcı eser kimliğine bürünmüş ve her kesimden Müslümanın çok büyük ilgi ve teveccühünü kazanmıştır.

Yazmış olduğu mealinin yanında Hasan Basri Çantay'ın dinî içerik bağlamında *Hadisler (On Kere Kırk Hadis)* isimli derleme bir hadis kitabı, *Fıkh-ı Ekber Tercümesi*, Amerikalı ilahiyatçı Kenneth Morgan'ın yaşayan dünya dinleri konusundaki eserine yazdığı *The Straight Path of Islam* isimli bir İslam bölümü yazarlığı, *eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ* isimli kitabın tercümesi, *Hüccetü'llâhi'l-Bâliğa* tercümesi gibi çalışmaları ve pek çok makalesi vardır.²⁷

Hasan Basri Çantay, fildişi kulelerinde oturup halktan kopuk bir ilim üretmeyi benimsemiş, yazdıkları ancak az sayıda kişi tarafından okunan ve anlaşılan âlimler grubundan olmamıştır. O yaşamı boyunca bir borç olarak bildiği Türk milletine hizmet etme mefkûresini ilim sahasında da göstermiştir. Eserlerini halk için yazmış, anlaşılın diye de sade ve güzel bir dil kullanmıştır. Yazdığı eserlerinden ve makalelerinden telif ücreti almamayı prensip olarak kabul etmiş, nadiren almış olduğu ücretleri ise özel harcamalarında kullanmamıştır. O, toplumda aksaklık gördüğü her alanda yazılar yazmış, gerekli gördüğü uyarıları yapmıştır. Onun isteği Türk ulusunun layık olduğu şan ve şerefle dolu günlerine yeniden dönmesine bir nebze de olsa katkıda bulunmaktır. Bu bağlamda özellikle gençlerin her şeyiyle ilgilenmiş, onların sağlıklı, ahlaklı, vatanını ve milletini seven ve ülkesini ileri götürmek için her şeyi yapmaktan çekinmeyen fertler olmaları için gayret sarf etmiştir.

²⁷ Uğur, *Hasan Basri Çantay*, s. 66-69.

2.e) Edebiyatçı ve Şair Olarak Hasan Basri Çantay

Dünya tarihi incelendiğinde toplumuna sosyal ve kültürel anlamda yön vermiş olan şahsiyetlerin duygu ve düşüncelerini ifade etme cihetiyle edebî yönü güçlü, kalem ehli kimseler olduğu görülmektedir. Hasan Basri Çantay da bu bağlamda değerlendirildiğinde yukarıdaki savı destekler bir portre çizmektedir. Onun bu yönü gençlik dönemine daha yeni adım attığı on beş-on altılı yaşlarda ortaya çıkmaya başlamıştır. O, toplumsal sorumluluğu en üst perdede hissedenden, halkın yaşadığı afet ve acılara duyarsız kalmamayı şiar edinen biri olma kimliğini, yeni yeni şekillendirdiği bu dönemde yazdığı şiirlerle dikkat çekmiştir. 1313/1897 yılında Balıkesir ve çevresinde meydana gelen depremde yöre insanının manevi mefkûresinde büyük önem atfettiği Zağnos Mehmet Paşa Camii'nin harap olmasına Hasan Basri Çantay çok üzül-müş, mabedi 1319/1903 yılında yeniden yaptırıp ibadete açan Mutasarrıf Ömer Ali Bey'e ithâfen elli beyitlik aruz vezni ile bir şiir yazmış ve kendisine yollamıştır.²⁸ Bu şiir böyle hayırlı bir işe ön ayak olan mutasarrıfa bir şükran nişanesidir ve o bu şiiriyle âdetâ tüm Balıkesir halkının duygularına tercüman olmuştur.

Hasan Basri Çantay şiir yazma konusunda kendisini giderek geliştirmiş ve yazdığı şiirlerle bu işin uzmanları ile boy ölçüşecek bir seviyeye gelmiştir. Dönemin güçlü şairlerinden aynı zamanda mutasarrıf olan Mehmet Ali Aynî Bey kendi şiirine nazîre yazan bu genç şaire ilgi ve iltifat göstermiştir.²⁹ Şairliği hatırı sayılır bir konumda olan Hasan Basri Çantay, üstatların huzurunda haddini bilecek kadar da bilinçli ve mütevazı biridir. Nitekim İstiklal Marşı'nın belirleneceği yarışmaya kendisi de muktedir bir şair olduğu hâlde katılmamış, bu işi ancak Mehmet Akif ayarında bir şahsın yapabileceğine inandığı için tüm enerjisini onu bu yarışmaya ikna etmeye harcamıştır.³⁰

Hasan Basri Çantay'a göre şiir ve edebiyat topluma yön ve ruh verir. Toplum hayatından doğar, ilham ve heyecanını toplumdan alır ve halka yeni bir ruh kazandırdığı ölçüde yücelik ve onur kazanır. Bu bağlamda düşünüldüğünde toplumu ayakta tutan kanun ve kurallar dışına çıkma-

²⁸ Uğur, *a.g.e.*, s. 2-3.

²⁹ Uğur, *a.g.e.*, s. 4-5.

³⁰ Uğur, *a.g.e.*, s. 31-33.

maz, hele hele edepten ve ahlaktan yoksun hiç olamaz. Bunlara ilaveten toplum hayatındaki aksaklıkları da dile getirmeli ve bunların giderilmesi için çözüm yolları göstermelidir. Toplumun talep ve ihtiyaçlarını göz ardı etmemelidir. Nasıl ki Rusya’da Bolşevik İhtilâli’nin gerçekleşmesinde en büyük pay sahibi olan edipler ve şairler sanatlarını toplum yararına adanmışlar, çarlık egemenliğini yıkıp devrimin gerçekleşmesinde öncü olmuşlarsa Türkiye Cumhuriyeti’nin kalkınması için de şairler, yazarlar ve diğer bütün entelektüel kesim aynı kararlılık ve birlikteliği gösterebilmelidir.³¹ Nitekim o, yazmış olduğu şiirlerinde, makalelerinde ve kitaplarında bu hassasiyeti hep göz önünde bulundurmıştır.³²

Hasan Basri Çantay’ın yukarıda zikrettiğimiz hassasiyeti Arapça, Farsça ve Fransızca bilmesine rağmen eserlerinde, şiirlerinde, makalelerinde ve günlük hayatında kullanmış olduğu dili büyük oranda sade, anlaşılabilir ve mümkün olduğu ölçüde öz Türkçe olarak kullanmasını da beraberinde getirmiştir. Soyadı Kanunu çıktığında halka Türkçe anlamları güzel olan soy isimleri almaları konusunda tavsiyelerde ve yardımlarda bulunmuştur. Türk atasözlerine önem vermiş ve bu konu ile ilgili olarak *Türk Sözlükleri* adında bir eser hazırlamış fakat bu eser yayımlanmamıştır. Yine *Divân-ı Lüğati’t-Türk*’ün tercümesini hazırlamaya başlamasına rağmen ömrü yetmediği için bu eserini tamamlayamamıştır.³³ Edebiyat öğretmeni olarak görev aldığı okullarda yetiştirdiği öğrencilerin Türkçeyi güzel kullanan, millî tarihlerini bilen, dinî değerlerine sahip çıkan ve onları hayatlarına tatbik eden, ülkelerinin ilerlemeleri için gayret sarf eden öğrenciler olarak yetişmelerini istemiştir.

2.f) Musikişinas Olarak Hasan Basri Çantay

Güçlü bir şair ve edebiyatçı olan Hasan Basri Çantay’ın sanatın diğer dallarına ilgisiz kalması düşünülemez bir durumdur ki nitekim de öyle olmuştur. O, estetik zevki son derece gelişmiş, bir musiki aletini çalabilen, beste çalışmaları yapabilecek kadar musikiye, makamlara ve notalara aşina birisidir. Elinin yaralanmasını kendisi için manevi bir ih-

³¹ Uğur, a.g.e., s. 112-113, 132-133.

³² Bu konuda yazmış olduğu şiirlerden ve edebî yazılardan örnekler için bkz. Çantay, *Babamın Şiirleri*, s. 14, 18; Çantay, *Ülkü Edebiyatı*, s. 13-20, 43-45.

³³ Çetin, a.g.m., s. 21.

tar sayarak ud çalmayı bırakana kadar bu müzik aletini çalmıştır. İstiklal Marşı'nın kendi yapmış olduğu bestesini şehit çocuklarını koruma yurdu yöneticiliği yaptığı yıllarda öğrencilerine okutmuştur.³⁴

Sonuç

Hasan Basri Çantay memleketin buhranlı zamanlarında fikirleri, yapmış olduğu faaliyetleri, bırakmış olduğu eserleri ile hem Türk-İslam siyasi tarihinde hem de kültür tarihinde unutulmayacak olanlar arasında yerini almıştır. Zira onun ve dava arkadaşlarının kendilerine güven, azim ve gayretleri sonucunda elde etmiş oldukları muvaffakiyetler sadece Türk halkının makûs talihini değiştirmekle kalmamış aynı zamanda ezilen tüm İslam dünyası için bir umut ve kurtuluş ışığı olmuştur.

Hasta adam diye nitelenen Osmanlı'nın bağrından çıkan korkusuz vatanperverler olarak kendisinin ve birlikte hareket ettiği kadronun pek çok olumsuzluk ve kısıtlı imkânlarla rağmen yapmış oldukları onca şeyden sonra Hasan Basri Çantay'ın dönemin kahramanlarının da düşüncesini yansıtan, "Tefâhüre vesile aramadık, vazifemizi yapmaya çalıştık!" sözü onların neden tarihe altın harflerle geçtiklerinin en büyük kanıtıdır.

Mütevazı ama her zaman vakur bir duruşla milli mücadele döneminde gazeteci, Kuva-yı Milliyeci, siyaset ve devlet adamı; mücadele sonrasında toplumun aksayan yönleri ve kanayan yaraları doğrultusunda şair, öğretmen, din âlimi ve daha pek çok sıfatı kendinde toplayan bir şahsiyet olarak beliren Hasan Basri Çantay, gerçek bir milliyetçi, hakiki bir Müslüman, vatanperver bir devlet adamı, sorumlu bir ilim adamı, kalemini toplumun hayır ve selameti için kullanan bir gazeteci ve edebiyatçı nasıl olunur biz zamane insanlarına en güzel bir şekilde göstermiştir. Günümüz akademisyenlerine düşen görev böyle mümtaz şahsiyetleri tüm yönleri ile incelemek ve onları kendilerine gerçek manada önder ve rehber arayan genç kuşaklara örnek alabilecekleri değerler olarak sunmaktır.

³⁴ Uğur, *a.g.e.*, s. 134.

Kaynaklar

- 24 Ekim 1918, *Ses* gazetesi, Balıkesir; 5 Aralık 1918, *Ses* gazetesi, Balıkesir; 2 Ocak 1919, *Ses* gazetesi, Balıkesir; 7 Aralık 1918, *Ses* gazetesi, Balıkesir.
- Akgül, Yusuf, “Karasi Toprağının Yiğit Evladı Hasan Basri Çantay”, haz. İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, Petek Matbaası, Balıkesir, trs.
- Ayhan, Bünyamin, “Kuva-yı Milliye’nin Propaganda Gazetesi: İzmir’e Doğru”, *Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 20, 2008, s. 330-331.
- Çantay, Hasan Basri, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, haz. Balıkesir İl Kültür Müdürlüğü, Petek Matbaası, Balıkesir, trs.
- , *Babamın Şiirleri*, haz. Mürşit Çantay, İstanbul 1964.
- , *Ülkü Edebiyatı*, Balıkesir 1939.
- Çetin, Özer, “Hasan Basri Çantay’ın Kişiliği”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, cilt: 12, sayı: 2, s. 1-31.
- Maslow, Abraham, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. O. Gündüz, Kuraldışı Yay., İstanbul 2001.
- TBMM I. Dönem Gizli Celse Zabıtları*, 57. Birleşim, cilt: 2, s. 123-124.
- TBMM I. Dönem Gizli Celse Zabıtları*, cilt: 1, s. 133-134.
- TBMM I. Dönem Zabıtları*, 41. Birleşim, cilt: 2, s. 14.
- TBMM I. Dönem Zabıtları*, 19. Birleşim, cilt: 2, s. 10.
- Uğur, Mücteba, *Hasan Basri Çantay*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994.
- Vergote, Antoine, *Din, inanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, İFAV, İstanbul 1999.
- Yazıcı, Nesimi, “Hasan Basri (Çantay) ve Ses Gazetesi”, s. 434 <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/45/805/10260.pdf>-16.07.2014

CITATION

TÜRKBEN, Yaşar - GÖRKAŞ, İrfan , "The Forerunner Of Practical Philosophy In Yozgat: Halil İpek Hodjaefendi", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) pp. 55-83.



AMELÎ HİKMETİN YOZGATLI ÖNCÜSÜ: HALİL İPEK HOCAEFENDİ*

The Forerunner Of Practical Philosophy In Yozgat:
Halil İpek Hodjaefendi

Yaşar TÜRK BEN

Doç. Dr.

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
yasarturkben@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-0379-5625>.

İrfan GÖRKAŞ

Doç. Dr.

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
gorkas08@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-7134-225X>.

Öz

Halil İpek Hocaefendi (1925-2017) Yozgatlıdır ve amelî hikmetin öncüsüdür. Bu yazı, iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Halil İpek Hocaefendi'nin hayatı ve aldığı eğitim, ikinci bölümde ise amelî hikmete dair görüşleri ele alınacaktır. O, iki tür eğitim almıştır. Birincisi modern eğitim, ikincisi klasik eğitim. Modern eğitim olarak ilkökul mezunudur. Klasik eğitim olarak medrese dersleri eğitim almıştır. Amelî hikmet eğitimi ise üç İslam entelektüel geleneğinden birisi olan tasavvuf geleneğinde edinmiştir. Resmî görev olarak müezzinlik, imam-hatiplik, müsevvidlik, müftü yardımcılığı ile müftü vekilliği görevleri yapmıştır. Hem resmî görevi esnasında hem bireysel hayatında amelî hikmetin öncülerinden birisi olmuştur. O, birey ahlakını ayetlere, hadislere, örnek tarihsel olaylara dayandırıp 'sohbet' ve 'aşk' ilkesiyle temellendirmiş, sosyal ahlak olan şehir ahlakını ise hukema ile 'meşveret' ilkesine dayandırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halil İpek, Yozgat, amelî hikmet, ahlak, aşk, meşveret.

The Forerunner Of Practical Philosophy In Yozgat: Halil İpek Hodjaefendi Abstract

Halil İpek Hocaefendi (1925- 2017) is the forerunner of practical philosophy from Yozgat, Turkey. This paper is composed of two sections. The first is the life of Halil İpek and his education, the second is his views on practical philosophy. He received two kinds of education. The first is modern education, the second is classical education. He is graduated from primary school as for modern education. He is graduated from Madrassa as the classical. His education of practical philosophy is gained from the tradition of Sufism (*Tasavvuf*) that is one of the three intellectual schools of Islam. He held offices of muezzinship, imamate, musevvidship, vice muftiship, and deputy muftiship. He was one of the precursors of practical philosophy in his personal life as well as the official duty. He based individual morality on Quranic verses, hadiths, paradigmatic historical events and founded by the principles of 'love' and 'conversation' (*sohbet*); and he relied on 'consultancy' (*meşveret*) and philosophers (hukema) in the foundation of the morality of the city people, that is social morality.

Key Words: Halil İpek, Yozgat, practical philosophy, morals, love, consultancy.

* Bu çalışma, Bozok Üniversitesi Proje Koordinasyon Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından 66022a-if/17-86 proje koduyla desteklenmiştir.

KAYNAKÇA

GÖRKAŞ, İrfan-TÜRK BEN, Yaşar, "Amelî Hikmetin Yozgatlı Öncüsü: Halil İpek Hocaefendi",

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER], 6, 6 (2017/2) ss. 55-83. **Makale Geliş T:** 11/12/2017,

Kabul T: 15/12/2017.

HAYATI

Halil İpek, Musabeyli köyünden Konuroğullarından Hacı Şükürü Ağaz ile Yozgat Medrese Mahallesi eşrafından Tuzcu Emir Usta'nın oğlu Ali Ağa'nın kızı Münire Hanım'ın oğlu olarak 1925 yılı Eylül ayında Yozgat merkez Musabeyli köyünde doğmuştur.² 1946-1949 yılları arasında 3 yıl askerlik hizmeti yapmıştır. Yozgat Dayılı köyünden Fatma Zeynep (Fadime) Hanım ile evlenmiş, 3 erkek 2 de kızı olmuştur. 1951 yılından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığında müezzinlik, imam-hatiplik, müsevvidlik, vaizlik, müftü yardımcılığı ile il müftü vekilliği görevlerini yürütmüş, 1976 yılında emekliye ayrılmıştır. 14 Ağustos 2017 Pazartesi günü vefat etmiş, Sarıtopraklık'taki aile mezarlığına defnedilmiştir. Vefat ettiğinde 93 yaşındadır.

Halil İpek Hocaefendi 13 defa hac için, 14 defa umre için Suudi Arabistan'a gitmiştir. Ayrıca Suriye, Ürdün, Irak, Kuveyt, Mısır, Kıbrıs ve Almanya seyahatlerinde bulunmuş, Türkiye'de toplu turlar düzenleyerek 81 ilin 74'ünü gezmiş, amelî hikmetin örnekliliğini yapan âlim ve kâmil insanların kendilerini veya kabirlerini ziyaret etmiştir.³

EĞİTİMLERİ

Halil İpek Hocaefendi, döneminin eğitim sistemi ve geleneğine bağlı olarak iki tür eğitim alır. Birincisi modern eğitim olan mektep eğitimi, ikincisi geleneksel eğitim olan medrese eğitimidir. Halil İpek Hocaefendi'nin medrese eğitimi, geleneksel dinî eğitim usulü üzere aldığı eğitimidir. Medreseler, Hocaefendi'nin doğumundan bir yıl önce kapandığından resmî fonksiyonları kalmamıştır. Ancak resmî varlık ve fonksiyonlarını yitirseler de verdikleri dinî eğitim, gayri resmi bir şekilde yani bireysel/özel eğitim usulüyle varlığını hep devam ettiregelmiştir. Çünkü dinî eğitim insan ve toplum için bir ihtiyaçtır.

1. Modern Mektep Eğitimi

Halil İpek Hocaefendi mektep eğitimini 3 yıl süreli Musabeyli Köyü

¹ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, trs., s. 161.

³ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 167.

İlkokulunda yapmış, 6 yaşında başladığı mektebi 1934 yılında bitirmiş, ilkokul diplomasını dışardan bitirme sınavında başarılı olarak almıştır.⁴

2. Klasik Medrese Eğitimi

Halil İpek Hocaefendi klasik medrese eğitimini farklı yer ve zamanlarda almıştır. Klasik medrese eğitimi, doğduğu yere en yakın bir camide Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmekle başlamıştır. Bu bakımdan ilk Kur'an eğitimini, Hacı Mustafa Çavuş Hoca'dan köyünde almış ve aynı köyden Hacı Emin Efendi'nin tecvit ve meharic-i huruf derslerine devam etmiştir. Verdiği bir mülakatta Kur'an-ı Kerim öğrendiği sırada 12-13 yaşlarında olduğunu belirtmektedir.

Halil İpek Hocaefendi'nin klasik dönemde aldığı bir diğer eğitim, hafızlık eğitimidir. O, hafızlığa başladığında 18 yaşındadır ve Musabeyli Nahiyesi İmamı Hafız Hacı Ali Gürel Hocaefendi'den hafızlık dersleri almış ve hıfzını aynı hocada ikmal etmiştir.

Hafız Hacı Ali Gürel Hocaefendi Çanakkale'nin Edremit ilçesindedir. Hoca 1943 yılında Yozgat'a gelmiş, özel idare memuru görevinde bulunmuş, müteakiben Musabeyli nahiyesi imam-hatipliği görevine atanmıştır. Halil İpek Hocaefendi hafızlık yaptığı sırada medresenin geleneğine bağlı olarak Çiçekdağı Hacıoğlu köyü ile Yerköy Göçerli köyünde farklı yıllarda Ramazan imamlığı yapmış, bu görevleri onun pratik (amelî) meslek hayatının başlangıcını oluşturmuştur.⁵

Halil İpek Hocaefendi'nin klasik medrese eğitiminin üçüncü aşaması, İslam alet ilimlerine dair aldığı eğitimdir. Bilindiği gibi İslam ilimleri eğitim programlarında okutulan iki tür alet ilmi vardır. Bunlardan birincisi ve öncelikli olanı Arap Dili ve Belagatidir.. Halil İpek Hocaefendi bu anlamda, 1949 yılından itibaren bir ifadeye göre 15 ay kadar, diğer bir ifadeye göre iki yıl, iki-üç arkadaşıyla birlikte Sarf, Nahiv, Em-sile, Bina, Maksud, İzzi, Merah, Avamil, İzhar, Kafiye, Molla Cami gibi dersleri almıştır. Biyografisine göre Arap Dili ve Belagatiyle ilgili eğitimi 16 ay sürmüştür. Halil İpek Hoca bu eğitimi, Erzurum medreselerinden mücaz Süleyman Akyol Hocaefendi'den almıştır. Süleyman Akyol

⁴ Bkz. Belgeler.

⁵ Bkz. Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 162.

Hocaefendi Erzurum Oltuludur. Muhacir olarak gelip Yozgat Büyüknefes köyüne yerleşmiş, 1949 yılında Musabeyli köyü/naahiyesi imam-hatipliğine atanmıştır. Halil İpek Hoca, hocası Süleyman Efendi'nin vefatı üzerine Yozgat'a gelmiş, Yozgat Müftüsü Hüseyin Avni Bayraktar ile Arapça okumaya başlamıştır. Halil Hocaefendi Yozgat'a geliş tarihi olarak 1976 yılını vermektedir. Ahmet Büyüksoy'un babası Adil Efendi, Büyük Camii imamı Fazıl Efendi, Mustafa Erkoç ile beraber Hüseyin Avni Bayraktar'dan İlm-i Sarf ve Nahiv, İlm-i Meani, İlm-i Beyan, İlm-i Bedi dersleri almışlardır.⁶ O, Arapça dersleri bittikten sonra müezzin olmuştur. Bu deneyim/görev, Halil İpek Hoca'nın amelî meslek hayatında ikinci deneyimidir.

3. Meslek İçi Eğitimi

Hizmet belgesine göre Halil İpek 03.05.1949 tarihinde ilk resmî görevine başlamıştır.⁷ Halil İpek Hocaefendi yaptığı resmî görevleri esnasında Yozgat-Ankara-İstanbul tekâmül kurs ve seminerlerine katılmış,⁸ 1962 yılında katıldığı İstanbul tekâmül kursundan belge almıştır.⁹

4. Amelî Hikmet Eğitimi

1943 yılında kendi köyü Musabeyli'de, hatiplerin odasında köylülerle Kur'an-ı Kerim ve tecvit okurlarken Şeyhzade Hacı Ahmet Ergin ile tanışmıştır. Şeyhzade Hacı Ahmet Ergin, gezici başöğretmen olarak köyün odasına gelmiş, ders okuyanların durumlarını ve tatbikatlarını görmüş ve onları güzel sözlerle taltif ve takdir etmiştir. Onun Şeyhzade Hacı Ahmet Ergin ile ikinci görüşmesi millî eğitim müdürlüğünde olmuştur. Üçüncü görüşmesi ise 1955 yılında gerçekleşmiştir. O, Şeyhzade Hacı Ahmet Ergin'in kendi evinde özel surette amelî hikmet dersi almak üzere görüşmeye gitmiş, hikmet dersi alma isteğini arz etmiş, Şeyhzade Hacı Ahmet Ergin Efendi de, "Bende bir şey yok yavrum Mehmet Hulusi Efendi'ye git." diyerek onu Mehmet Hulusi'ye yönlendirse de Halil İpek, "Efendim sizden ders almak istiyorum, müsaa-

⁶ Bkz. Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 161, 162, 163.

⁷ Bkz. Belgeler.

⁸ Bkz. Belgeler.

⁹ Bkz. Belgeler.

de ederseniz.” sözü üzerine ondan ilk amelî hikmet dersini almıştır. Bu ders, sabah namazının sünneti ile farzı arasında 100 İhlas-ı Şerif okumak, istihare namazı kılmak ve gelip tecrübelerini paylaşmak dersidir/görevidir.

Bir ay geçmiş ve Şeyhzade Hacı Ahmet Ergin, Halil İpek Hocaefendi’yi amelî hikmetin ‘kalbî zikir’ dersine başlatmıştır. Halil İpek’in amelî hikmet eğitimi icazet alıncaya kadar devam etmiştir. O, şeyhi Hacı Ahmet Ergin Efendi ile 1972-1973 yıllarında iki defa hacca gitmiş, ayrıca civar il, ilçe, kasaba ve köylere birlikte camii ve Kur’an Kursu açılışlarına, mevlid-i şerif merasimlerine katılmıştır.

GÖREVLERİ

03.05.1949 tarihinde ilk resmî görevine başlayan Halil İpek Hocaefendi, 1951 yılında açılan imtihana girerek başarılı olmuş ve Yozgat merkez Kayyımzade Camii müezzinliğine atanmıştır. Hocaefendi, bu camide 6 ay müezzin-kayyımlık yaptıktan sonra Yozgat merkez Dediklioğlu/Top Mahallesi Camii’ne atanmış ve burada da 4 ay imamhatiplik yapmıştır. Hocaefendi bir mülakatta görevlerini şu ifadelerle anlatmaktadır:

Arapça dersleri bittikten sonra müezzin oldum. Nakipzade Camii’nde 6 ay kadar müezzinlik yaptım. Sonra Gediklioğlu Camii’nde 4 ay kadar imamlık yaptım. İmamlık yaptığım sırada Diyanet İşleri Başkanlığına imtihana gittim. İmtihani birincilikle kazandım. 20 sene Yozgat’ta müftü vekilliği yaptım. Daha sonra müftü vekillikleri kaldırıldı, vaizliğe çevirdiler. 3 sene de Yozgat’ta merkez vaizliği yaptım. 1976’da emekli oldum. 23 sene müftü, müftü vekilliği ve vaizlik görevini yaptım. 3 sene de askerliğimi saydırdım, 26 yıl üzerine emekli oldum.¹⁰

Hocaefendi, Diyanet İşleri Başkanlığınca açılan müsevvid imtihanlarına da katılarak başarılı olmuş ve Yozgat Müftülüğü müsevvidliğine tayin edilmiştir. Bu görevine 15 Mayıs 1953 tarihinde başlamış, görevini 1973 yılına kadar devam ettirmiştir. 1973-1976 yılları arasında müftü yardımcılığına, daha sonra vekâleten il müftülüğüne, yardımcılık-

¹⁰ Yozgatlı Hacı Halil İpek Hocaefendinin Kendi Dilinden Biyografisi, <http://www.yozgatgazetesi.com/haber.asp?haber=20753>; 15.08.2017.

ların kaldırılması üzerine de Yozgat il vaizliğine atanmıştır. Bu görevi esnasında kendi isteği ile 1976 yılı Mayıs ayında emekliye ayrılmış, 14 Ağustos 2017 Pazartesi günü Yozgat'ta vefat etmiştir.

ESERLERİ

1. Şiirleri

Halil İpek Hocaefendi'nin şiirleri, tespit edebildiğimiz kadarıyla iki defa topluca yayımlanmıştır. İlk şiirleri 2013 yılında *Halil İpek Hocaefendi'nin Şiirleri 1* adıyla Yozgat'ta yayımlanmış, içinde "Aldırma Gönül, Bağışla Beni, Ben Bana Eyledim, Derviş Olamadım, Gel Kardeş Gafletten Uyan, Kereminden Ümid Kesmem, Sabreyle Gönül Sabreyle, Şeyhimin Bahçesinde ve Şeyhim H. Ahmet Efendi'ye Hasretlik Destanı" olmak üzere dokuz şiir yer almıştır. Bu yayımda şiirlere Nisan 2013-C. Ahir 1434 tarihi kayıt olarak düşülmüştür. Bu kayıt, ya şiirlerin yazıldığı ya da yayımlandığı tarih kaydı olmalıdır.

Şiirlerin kitap olarak ikinci yayımı, *Hoca Halil İpek Hocaefendi'nin Ravza Sohbetleri* adlı yayımda yer alan şiirlerdir. Şiirler bu eserde, 175-220. sayfalar arasında yer almıştır. Bu sayfalar, kitabın altıncı ve yedinci bölümleridir ve altıncı bölüm ilk yayımda yer alan şiirlerden oluşmaktadır. Bu yayımda önceki tarihler yer almamaktadır. Yedinci bölümdeki şiirler Halil İpek Hocaefendi'nin kendi şiirleri olmayıp onun özel bir seçkisinden oluşmaktadır. Bölümün adı da içeriğine uygun olarak seçme şiirler adını taşımaktadır.

2. Sohbetleri

Sohbetleri, *Halil İpek Hocaefendi'nin Ravza Sohbetleri* adıyla yayımlanmış olup Hocaefendi'nin ikinci eseridir. Eser bir takdim ve yedi bölümden oluşmaktadır ki son iki bölümünün şiirlerden oluştuğunu yukarıda belirtmiştir.

Takdimde yer alan ifadelerle bakılırsa, eserin isminde yer alan 'sohbet' kavramı üç anlamı içermektedir. Birincisi, sohbet, hem öğretmen hem öğrenci için bir yöntemdir. Takdimin isimsiz yazarına göre 'ashab' sohbetle yetişmiştir. Bunun bir diğer anlamı, Hz. Peygamber, eğitimde 'sohbet' yöntemini kullanmıştır. Yazara göre sohbet, 'Sadıklarla beraber olmaktır.' Bu anlam, Kur'an'ın Tevbe suresinin 119. ayetinde tavsiye

edilmektedir. Bu, sohbetin ikinci anlamıdır. ‘Sohbet’in üçüncü ve sonuncu anlamında yazar, Bahaaddin Nakşibend’in (ö. 791/1389), “Yolumuz sohbetledir (Tarik-i mâ bâ-sohbet est).” ilkesine dayandırmış görünmektedir. Yani sohbet, yol anlamına geldiği gibi yolun özünü, aslını da oluşturmaktadır.

Takdim yazısına göre bu sohbetler, Halil İpek Hocaefendi’nin yüreğinden süzülen hikmet damlalarıdır. Çünkü yazara göre Allah yağmur-la ölü toprağı dirilttiği gibi ölü kalpleri hikmet nuruyla diriltmektedir. O nedenle *Sohbetler*, Hacı Halil İpek Hocaefendi’nin 2009 yılı umre yolculuğu esnasında ve muhtelif gezilerinde yaptığı konuşmalarını ve Ravza’daki sohbetlerini sunma gayretiyle hazırlanıp yayımlanmış hikmetlerdir. Eser toplam 220 sayfadan oluşmaktadır.¹¹

AHLAKÎ ŞAHSİYETİ

Vefatı akabinde günlük basında onun amelî ve ahlakî şahsiyeti hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmelere göre Halil İpek Hocaefendi; Yozgat’ın manevî mimarlarından. Emekli vaizdir. Yozgat’ta uzun yıllar merkez vaizliği yapmış, son olarak müftü yardımcılığı görevinden emekli olmuştur.¹² Gazetelerin ilk sayfalarında yapılan haberlere ve iç sayfalarda verilen taziye ilanlarına göre o, hak dostu, maneviyat ve kanaat önderi, gönül insanı, emekli bir müftüdür.¹³ Bir asra yaklaşan ömrünü Hak ve Kur’an yolunda harcayan, ilim ve irfanından faydalanan, Hak dostu, mümtaz şahsiyet ve Yozgat’ın yaşayan manevi önderidir.¹⁴ Halil İpek Hoca, Yozgat’ın manevi değeri, ilim ve irfan sahibi mürşid-i kâmidir.¹⁵ Şeyhzade Ahmet Efendi’nin talebesidir. Bütün camilerde salalar okunmuş, cenaze namazını oğlu Seyit İpek kıldırması, cenaze namazına Başbakan Yardımcısı Bekir Bozdağ, Milletvekilleri Ertuğrul Soysal ve Yusuf Başer, Vali Kemal Yurtnaç, Belediye Başkanı Kazım Arslan, İl Jandarma Alay Komutanı Bilgihan Yeşil-

¹¹ Bkz. “Takdim”, Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 8, 9.

¹² *Yozgat Yeniğün*, 14 Ağustos 2017 Pazartesi 18:45, <http://www.yozgatyenigun.com/guncel/halil-ipek-hocaefendi-vefat-etti-h18021.html>.

¹³ *Günaydın Yozgat*, 15 Ağustos 2017, yıl: 2, sayı: 416, s. 6, 7; *Yozgat Yeniğün*, 15 Ağustos 2017, s. 6.

¹⁴ *Yozgat Çamlık*, 15 Ağustos 2017, yıl: 3, sayı: 671, s. 1, 4, 5, 6.

¹⁵ *Yeniufuk*, 15 Ağustos 2017, yıl: 21, sayı: 4814, s. 1, 8.



yurt, Şeyhzade Ahmet Efendi'nin oğlu ve eski milletvekili Ali Şakir Ergin ve maşeri bir kalabalık katılmıştır. Ömrünün seksen yılını Allah'ın rızasına uygun şekilde ilim tahsili, terbiyesi, tedrisi, talimi ile geçirmiştir. Şeyhzade Ahmet Efendi onun hakkında, 'Ben yoksam Halil Efendi var.' demiştir.¹⁶

Başbakan Yardımcısı Bekir Bozdağ, Şeyh Osman Mahallesi'ndeki İpek ailesinin taziye çadırındaki ziyarette Kur'an-ı Kerim okunmasının ardından aileye ve tüm Yozgat halkına başsağlığı dilemiş, Halil İpek Hocaefendi'nin amelî ve ahlakî şahsiyetine değinmiş, Yozgat'ın çok büyük bir ilim, irfan, ahlak ve ihlas hazinesini kaybettiğini, "Allah, ona gani gani rahmet eylesin, taksiratını affetsin, mekânını cennet eylesin. Halil İpek Hoca'mız, hepimizin yakından tanıdığı, sevdiği, saydığı, değer verdiği, sözlerini kendine rehber ettiği, bir büyük insan. Sadece ilim, irfan sahibi değil, aynı zamanda ilmiyle amel ve bu yönüyle de bütün Yozgatlılara ve aziz milletimize örnek bir büyüğümüzdü. Allah onun gibi imanlı, dinini, diyanetini doğru bilen ve gereklerini doğru bir biçimde yerine getiren kimselerden etsin bizi. Onu örnek alan, onları takip eden, onlar gibi iyi bir Müslüman olmaya çalışanlardan eylesin bizleri."¹⁷ sözleriyle değerlendirmiştir.

Bir diğer değerlendirmeye göre Yozgatlı vatandaşlar onu sevip saymakta, Yozgat'ın manevi önderleri arasında yer almakta ve halk arasında 'Halil Efendi' olarak bilinmektedir.¹⁸ O, bir asra yakın yaşamı boyunca herkesin sevgi ve saygısını kazanan bir gönül insanıdır, ömrünü Kur'an yolunda, ilim, irfan yolunda harcamıştır. Yozgat'ın manevi önderi, hak dostu, mümtaz insan Emekli Müftü Halil İpek Hocaefendi'dir.¹⁹

Şeyhzade Hacı Ahmet Ergin verdiği icazette Halil İpek Hoca'yla ilgili hem Halil İpek Hoca'nın aldığı amelî hikmet eğitime yer vermekte, hem de amelî hikmet eğitimi almak isteyenlerin ona müraca-

¹⁶ *Yozgat Haber*, 15 Ağustos 2017, yıl: 15, sayı: 4944, s. 1, 2; *Merhaba Yozgat*, 15 Ağustos 2017, s. 3, 3, 6.

¹⁷ <http://www.milliyet.com.tr/basbakan-yardimcisi-bozdag-dan-ipek-yozgat-yerelhaber-2222884/>; 14 Ağustos 2017.

¹⁸ <http://www.ilerigazetesi.com.tr/kaybettiklerimiz/ipek-hoca-hakk-a-yurudu-h42235.html>.

¹⁹ <http://yeniufukgazetesi.com.tr/yo-zgat-manevi-degerini-kaybet-ti/> 15 Ağustos 2017 - 07:00:29.

at etmesini, beyan edeceği adaba riayet etmelerini istemektedir. İcazete bakılırsa, Halil İpek Hocaefendi gençlik yıllarından itibaren bu eğitimi almıştır. Şeyhzade Hacı Ahmet Ergin ona, ‘Manevi oğlum (veled-i manevî).’ demektedir. Ahmet Efendi’nin ifadesiyle Halil İpek, “evvelen letaif-i hamse-i âlemleri tasfiyeye ve saniyen letaif-i hamse-i âlemleri tezkiyeye” muvaffak olmuş, netice itibariyle “ihvan-ı dine talim” için Şeyhzade Hacı Ahmet Efendi izin ve görev vermiştir. İlaveten icazette “tasfiye-i bâtın ve tezkiye-i nefse talib olanlar muma ileyhın mesaiyesine ve beyan eyleyeceği adabın riayetine ihtimam sayesinde nail-i meram olacakları” ifade edilmiştir.²⁰

AMELÎ HİKMET

Klasik felsefe, diğer adıyla hikmet ilimleri genel olarak teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Fizik (Tabiiyyat), Matematik (Riyaziyyat) ve Metafizik (İlahiyyat-Mabadettabia) olmak üzere üç ilim teorik-nazarî hikmet ilimlerini, ahlak, aile ahlakı (tedbir-i menzil) ve şehir-devlet ahlakı (tedbir-i müdün) olmak üzere üç ilim pratik-amelî hikmet ilimlerini oluşturmaktadır.²¹ İster bireysel ahlak olsun, ister aile ahlakı olsun, ister şehir veya devlet ahlakı felsefesi olsun her üçünde ortak olan insan ve onun nasıl bir hayata sahip olacağı, nasıl bir hayat yaşaması gerektiği meselesi ele alınmaktadır. O nedenle amelî hikmetin ancak dört temel konusundan söz edilebilir. Birey yani insan, aile, şehir veya devlet ile onların hayatında olan ve olması gereken ilkelere ve davranışlardır. Bu dört konuyu ele alan hikmet amelî hikmettir. Amelî hikmete dair fikir ve düşünce ortaya koyan üç klasik İslam entelektüel geleneği Kelam, Tasavvuf ve Felsefedir. Ahlakî şahsiyetinde yer verdiğimiz tanıkların tanıklıklarına göre Halil İpek Hocaefendi tasavvuf (Nakşibendî) geleneğine mensup görünmekte, Peygamberimizin (s.a.v.) dört şeyden Allah’a sığındığını belirterek bunların gelenekteki önemine dikkat çekmektedir. Kaçınılması gereken dört şey; faydasız ilim, doymayan mide/karın, kabul olmayan dua ve korkmayan

²⁰ Bkz. “İcazetname”, Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 171.

²¹ İbn Sina, *eş-Şifâ: el-Medhal*, neş. G. Anavati, M. el-Hudayri ve F. el-Ehvânî, Matbaa-i Emriyye, Kahire 1952, s. 12-14.



kalptir.²² Kalp ise tasavvufî gelenekte öznenin sembol isimlerinden birisini oluşturmaktadır.

Tasavvufî geleneğe göre hikmet-hakikat araştırmaları insanı temel almaktadır. İnsan ise, yaratılışı itibarıyla, kendisinin üstünde olan metafizik âlemlerle ve kendisinden aşağı olan fizik âlemlerle irtibat kurabilmektedir. Akleden ve hikmetin ilkesi olan bu insan, özü itibarıyla, kuvveleri ve yetkinlikleri olan bir cevherdir. Bu cevher, felsefede insanî nefis olarak adlandırılmakta, insana ait olan bu nefis için “akıl” terimi kullanılmaktadır. Buna göre onun kuvvelerinden bir kısmı, beden yönetimine duyulan ihtiyaca göre belirlenmektedir. Yani diğer iki kuvvesi (arzu ve öfke kuvvesi) vardır ki bu iki kuvve, özel olarak “amelî akıl” adını almakta, insan, eylemlerini onlarla gerçekleştirmektedir. Nefsin fizik âlemlerle irtibat kuran bu yönü sayesinde “ahlâk” ortaya çıkmaktadır. Nefsin bu iki gücüne ilaveten bir de “bilme” gücü vardır, bu gücün fizikle ve metafizikle ilişkisi neticesinde bilimler meydana gelmektedir.²³

İnsanî Nefsin İki Yönü ve Amelî Hikmet

Halil İpek Hocaefendi, bir hadisten hareketle bir insanın amelî hikmeti elde edebilmesi için dört insan grubundan birine mensup olmasını, onların dışında bir beşincisinden olmamasını tavsiye etmektedir. “Ya âlim ol, ya tâlip ol, ya dinleyici ol, ya da bunları seven ol. Aksi halde helak olursun.”²⁴ Bunun anlamı insanın hikmet yolunda hakikatin peşinde olmasıdır. Nuşirevan-ı Adil’den (531-579) hareketle Halil İpek Hocaefendi sosyal alanda ve bir yönetici için hikmetin önemini şöyle belirtmektedir: “Adaletiyle meşhur İran hükümdarı Nuşirevan-ı Adil arzu etti ki kendisine rehber olmak için bazı nasihatler tertip edilsin. Bu maksatla zamanın âlimlerini topladı ve âlimlerden yirmi üç tanesini seçti ve onlara, ‘Her biriniz bir hikmet söyleyiniz ki hem ben istifade edeyim, hem de benden sonra gelenler.’ dedi.”²⁵ O hâlde acaba in-

²² Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 131.

²³ Yaşar Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, Elis Yay., Ankara 2012, s. 93.

²⁴ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 128.

²⁵ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 131.

san, hikmeti nasıl elde etmektedir? İnsanın hikmeti elde etme aracı ve kuvvesi hangisidir?

Netice itibariyle hikmet yolunda hakikatin izini sürecektir insana ve insanın hikmeti elde etme gücüne (akıl) daha yakından bakabiliriz.

Nazarî Akıl

Kuvvelerinden ve eylemlerinden bakıldığında, insan nefsinin idrak sahibi olduğu açık seçik bir hakikattir. Nefs genel itibariyle basit olması nedeniyle onun cevheri, diğer cevhersel güçlerden üstündür ve her türlü şekilde maddeden ayrıktır. Bu, maddenin madde olması nedeniyle birleşme ve bölünmeyi kabul etmesiyle ilişkilidir; sonra nefsin idraki, bu idrakin yakînî (*zorunlu*) ve ebedi olması nedeniyle beş duyunun idraklerinden üstündür; algının idraki ise, haricî ve cüz'îdir. Ayrıca, onun idrak ettiği konular daha üstündür. Çünkü onun idrak konuları, sabit anlamlar, ruhsal suretler, şanınin büyüklüğü ve güzelliği açısından varlığın bütünü için İlk İlke'dir. Ayrıca onun yetkinleşmeleri, algısal güçlerin yetkinleşmelerinden üstündür; dolayısıyla onun yetkinleşmesi, değişen âlemi değişme ve çoğalmadan uzak olarak idrak etmesini sağlar ve maddeden uzak soyut suretleri elde eder.²⁶

Amelî Akıl

Nefsin metafizikle ilişki kuran bir yönü olduğu gibi onun fizik âlemlerle ilişki kuran bir yönünün de olduğunu ve buna da amelî akıl veya pratik akıl dendiğini daha önce belirtmiştik. Amelî akıl, eylemlerinin tamamında bedene ve bedensel güçlere ihtiyaç duymaktadır. Bundan ötürü insan, eylemlerinin bir kısmını organlarla, bir kısmını da organlar olmadan gerçekleştirir. Organlarla işlenen eylemlerin kökeni amelî akıldır. Bundan dolayı amelî akıl, fiillerinde bir taraftan nazarî akılla işbirliği yaparken, diğer taraftan kendi altındaki organlara sahip yetilerle işbirliği yapmaktadır.²⁷

Amelî hikmet, insanın hareketlerinde belli bir amaca uygun şekilde irade etme, sanat ve meslek hayatlarını düzene sokma, geçimlerini temin

²⁶ Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, s. 93.

²⁷ Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, s. 96.

etme, refahını iyileştirip olgunlaştırma becerisine denir.²⁸ Amelî hikmet, ele aldığı konuları bakımından kendi içinde üçe ayrılmaktadır.

Birincisi, tek şahıs olarak bir kişiden meydana gelen fiil ve amel-lerdir. Bunlardan bahseden amelî hikmete ilm-i ahlak denilir. Zira bu ilimde her şahsın huyundan bahsedilir. İyi ve övünülecek huyların elde edilmesi, çirkin ve yerinilen huyların terki incelenmektedir. Kişi tenhada ve yalnız kalsa bile kendisine hâkim, cömert, namuslu olup, hiddetli, cimri, namussuz olmamalıdır. İlm-i ahlak bu ve buna benzer davranışlardan bahsetmektedir.²⁹ Başka bir ifadeyle, ilm-i ahlak, bireyin ahlakını arındırmayı hedeflemektedir. Halil İpek'in icazetnamesinde bu husus, tasfiye ve tezkiye kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bundan dolayı ilm-i ahlak, "nefs-i natıkanın hıfzıssıhha" ilmi olarak tarif edilmiştir.³⁰

İkincisi amelî hikmet, yöneticinin (reis) ev halkı ile olan fiil ve amellerinden bahseden ilimdir. Bu ilme "İlmu tedbiri'l-menziel" denilmektedir. İnsanların, ev halkı, ailesi, çocukları, hizmetçileri, çalıştırdıkları kimseler ile ne şekilde ilişki kuracakları, birlikte buldukları süre zarfında nelere dikkat etmeleri gerektiğinden, hepsinden önemlisi aile hayatının varlığını sürdürebilmesi için gerekli ilkeleri inceleyen ilim dalıdır.

Amelî hikmetin üçüncü kısmı, bütün şehir halkı ile bütün diyarın karışmasından dolayı meydana gelen tavır, davranış ve fillerden söz eden hikmettir. Şehrin yöneticisinden, yöneticide olması gereken erdem ve ahlaktan, şehri oluşturan sınıflardan, yönetilenlerin yöneticiye ve devlete karşı olması gereken davranışlarından, şehirde-devlette olması gereken yasalardan ve insanın kemale ulaşmasını sağlayan şehirlerden ve onların insan için en uygunu olan şehirden bahseden ilme "İlmu tedbiri'l-medine" denir.³¹

İnsanın Mahiyeti

Halil İpek Hocaefendi, insanın mahiyeti tartışmalarına girmez, in-

²⁸ Nasreddin Tusi, *Ahlak-ı Nâstri*, çev. A. Vahap Taştan-Habil Nazlıgül, Fecr Yay., Ankara 2005, s. 62.

²⁹ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-i Alaî*, haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, trs., s. 32.

³⁰ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2006, s. 24.

³¹ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-i Alaî*, s. 33.

sanın genel hayatından ve ömrünün devrelerinden söz eder. Sözelimi, “Çocuk dört şeye benzer. Yedi yaşına kadar kokulu reyhan, on dördüne kadar hizmetçi, yirmi beşine kadar danışman, yirmi beşinden sonra candan bir dost, ya da can alan bir düşman.” ifadesi böyledir. Bu bağlamda bir diğer benzer ifadesi şudur: “İnsan ömrü dört mevsime benzer. Doğduğundan on beşine kadar bahar, otuzuna kadar yaz, ellisine kadar güz, ellisinden sonra kışa benzer.”³² Yine amel-eylem bakımından insanı dörde ayırır. Bildikleriyle amel etmeyenler, bilmedikleriyle amel edenler, bilmediklerini öğrenmeyenler ve öğrenmek isteyenlere mani olanlar.³³

Amel söz konusu olduğunda, insanla ilgili felsefenin temel sorunu insanın mahiyeti, yani onun doğasının ne olduğudur. Bazı ahlak düşünürleri insanın doğuştan iyi bir fitrat üzerine yaratıldığını iddia etmektedir. Ancak insan zamanla şehvî arzularına uyarak, dünyanın çirkin addedilen işlerine bağlanarak, hayır ve saadet elde etmeyi ihmal ederek, şer ve kötülük yapanlarla arkadaşlık ederek, yaratılışa aykırı olarak kötü ahlak sahibi olur. Bu görüşü savunanlar delil olarak şu hadis-i şerifi ileri sürmektedirler: “Her doğan İslam fitratı üzerine doğar. Sonra ana-babası onu Hristiyan veya Mecusi yapar.”³⁴

Bazı düşünürler de bu görüşün tam aksini savunmuşlardır. Onlara göre insan, yaratılışı itibarıyla hayır üzerine değildir. Ruh, cevher itibarıyla nuranî olmasına karşılık, kötülükle karıştığı için şerre meyyaldir. Bu insanların iyi insan olmaları için kendilerine iyiyi gösterecek bir yol göstericiyi takip etmeleri gerekir. Ancak kişinin böyle bir yola girebilmesi için nefsindeki kötülüğün iyiliğe galip gelmemiş olması gerekir; aksi takdirde böyle kişilerin doğru yola erişmeleri düşünülemez.³⁵

Filozofların çoğunluğunun görüşüne göre insan, yaratılıştan ne salt iyi ne de salt kötüdür. O, alacağı terbiyeye göre her iki yöne de gidebilecek bir istidada sahiptir. Şayet kendini iyiye yönlendirecek bir rehber bulursa, ona uyarsa ve güzel ameller işlerse mesut ve kemal sahibi

³² Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 127.

³³ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 126.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı, I-VI, İstanbul, 1992, II/233, 275, 315, 346, 393, 410, 481.

³⁵ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-i Alaî*, s. 38.



olur. İyi insanların rehberliğinden kaçınır, kötü insanlarla yakınlık kurup çirkin fiilleri işlerse kötü bir insan olur ve bu dünyada ve öbür dünyada kaybedenlerden olur.³⁶

Nasıreddin Tusi (ö. 672/1274) genel olarak insanların durumunu şu şekilde özetlemektedir: “Biz açık seçik olarak görür ve gözlemleriz ki, bazı insanlar iyi tabiatlı olur ve hiçbir zaman değişmezler, fakat bunların sayısı azdır. Bir kısmı şer tabiatlıdırlar, bunlar da değişmiyorlar, hayrı kabul etmiyorlar, ama bunlar çokturlar. Geriye kalanlar ise orta durumdadırlar: iyilerle dostluk ederlerse iyi olurlar, kötülere karışırlarsa kötü.”³⁷ Bu birliktelikte etkilenen huylar ya da ahlak ruhla yahut nefisle ilgilidir.

Müslüman filozoflar Aristoteles geleneğine uyarak insanın mahiyetini ruh olarak belirleyip ruhu bitkisel ruh, hayvanî ruh ve insanî ruh olarak üçlü bir ruh ayırımına tâbi tutmaktadırlar. Ruhun yetenekleri hakkında ise üç ayrı bakış açısı bulunmaktadır. Bunlar, hareket, hayat ve idraktır. Buna göre, ilk olarak her şeyden önce ruh bir hareketin başlangıcı olarak tasavvur edilmiştir. Bizzat harekete geçiren her hareket ettirici kuvvet bir ruh, her hareket eden şey de onun eseri kabul edilmiştir. Bu yüzden her hareket bir şekilde ruhla ilgilidir. Bitkisel ruhta sadece beslenme, büyüme ve çoğalma özelliği varken hayvanî ruhta bunlara ilave olarak hareket ve idrak gücü bulunmaktadır. İnsanî ruhun ise nazarî ve amelî güçleri bulunmaktadır.³⁸

Filozoflar insan nefsiyle ilgili olarak üç yetinin üzerinde durmuşlardır. Bunlardan biri galip gelirse, diğerleri ya yenilir yahut yok olur. Birincisi, düşünme yetisidir. Buna melek nefsi, akıl ve nutk da denir. Bu, fikirleri, hakikatleri ayırt edebilmenin, onlar hakkında görüş ifade etmenin hareket yetisidir. İkincisi, gazap kuvvetidir. Gazap, yürekli olma, korku ve vehme üstün gelme, büyüme ve üstün makamlara ulaşmanın hareket yetisidir. Üçüncüsü şehvet kuvvetidir. Buna hayvanî yeti de denir. Şehvet, gıdalanma, yeme, içme ve cinsi münasebetten zevk almanın hareket yetisidir.³⁹ Bu üç gücün ilki insan nefsine hastır. Diğer

³⁶ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-i Alaî*, s. 38.

³⁷ Nasreddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsri*, s. 120.

³⁸ İsmail Müfid İstanbullu, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, çev. Selime Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., İstanbul 2014, s. 43-44.

³⁹ Nasreddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsri*, s. 124.

iki güç ise insan ve diğer hayvanlar arasında müşterektir. Bu üç gücün her birinin etkilerine göre üç derecesi vardır. Bu üç derecenin ikisi fazlalık ve eksiklik yönlerinden sapma şeklinde uç taraflar iken aşırılıklardan uzak olma da ortadır.⁴⁰ Başka bir ifade ile söz konusu yetilerin hareketi aklın ve vahyin ölçüleri içerisinde olursa faziletler/erdemler, aksi olursa reziletler/erdemsizlikler ortaya çıkar. Hamdi Yazır, düşünme gücünün yani insanî ruhun, insanın nefsinin hayvanî nefisten ayırdığını ve insana ait bilgiyi hakka ulaştırdığını ve aynı zamanda insanın bu nefis sayesinde hem Rabbini, hem kendisini ve hem de tabiatı bildiğini ileri sürmektedir.⁴¹

Erdemler

İnsan hayatında olması gereken ilke ve davranış olarak erdem, aşırılıklardan uzak “orta yol” olarak tarif edilmektedir ki bu orta, düşünce tarihinde “altın orta” kavramıyla anılmaktadır. Altın orta kavramının cins ismi erdemdir. En üst erdem adalettir. Adalet üç alt erdemi kapsayan, üç erdem birlikteliğinden ortaya çıkan üst erdemdir.⁴² O nedenle adalet, amelî hikmetin en üst ilkesidir. Halil İpek Hocaefendi adalet konusunda şu rivayeti aktarmaktadır: Bir adam Peygamber Efendimize (s.a.v.) gelerek dünya ve ahirette olan şeylere dair sorusu olduğunu söyleyerek ‘en adaletli olmak’ istediğini belirtir. “Kendisi için sevdiğini, insanlar için de istediğinde insanların en adaletlisi olacağı” cevabını alır.⁴³ En üst erdem olan adaletin alt erdemleri ise cinsin türleridir. Bu türler; hikmet, cesaret ve iffet erdemleridir.

Hikmet

Hikmet düşünce gücünün itidal halidir. Hikmet, varlığı olduğu hal üzere bilmek ve gereğince amel etmek demektir. Taşköpriza-

⁴⁰ Taşköprizade Ahmet Efendi, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, çev. Müstakim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., İstanbul 2014, s. 42.

⁴¹ Yaşar Türkben, “E. M. Hamdi Yazır’ın Ölümsüzlüğe Dair Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 16, sayı 2, Sivas 2012, s. 343-344.

⁴² Bkz. İsmail Müfid İstanbullu, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s. 72-78; Yozgadi Keşfi Mustafa Efendi, *Risale-i Keşfiyye*, haz. İrfan Görkaş, Büyüyenay Yay., İstanbul 2016, s. 70-74.

⁴³ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 121.

de (ö. 1561), Kur'an'da geçen "Allah sana Kitab-ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir. Allah'ın lütfu sana gerçekten büyük olmuştur."⁴⁴ ayetinin buna işaret ettiğini belirtmektedir. Hikmetin bir diğer anlamı ise varlıkların suretinin nefiste meydana gelmesidir. Nitekim Kur'an'da, "Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?"⁴⁵ buyurulmaktadır. Bununla ilgili olarak ilmin kapısı kabul edilen⁴⁶ Hz. Ali; "İlimden daha şerefli bir şey yoktur. Allah bir kulu zelil kılacağı zaman onu ilimden mahrum eder." demektedir.⁴⁷

Hikmet erdeminin çeşitleri şunlardır:⁴⁸

1. Zekâ
2. Sür'at-i fehm (çabuk anlama)
3. Safay-ı zih (zihin duruluğu)
4. Suhulet-i taallüm (kolay öğrenme)
5. Hüsn-i taakkul (doğru düşünme)
6. Tahaffüz (belleme, ezberleme)
7. Tezekkür (düşünme).

Şecaat

Nefsin intikam arzusundan dolayı duyduğu şiddetli heyecan olan öfke gücünün itidali şecaattir. Bu, insana korku veren şeylere atılma ve sıkıntılı durumlara sabretme hususunda doğru düşüncenin gereğine boyun eğmektir.⁴⁹ Kur'an'da, "Allah, kendi yolunda kenetlenmiş bir yapı gibi saf bağlayarak savaşanları sever."⁵⁰ buyurulmaktadır.

Şecaatin çeşitleri on bir tanedir:⁵¹

1. Kibr-i nefis (vakar ve olgunluk)
2. Necdet (hadiseleri göğüsleme)
3. Ulüvv-i himmet (gayret ve ideal yüceliği)
4. Sebat (azim)

⁴⁴ Nisâ, 4/113.

⁴⁵ Zümer, 39/9.

⁴⁶ Rivayetin değerlendirmesi için bkz. Orhan Yılmaz, *Rivayetlerde Hz. Ali*, Araştırma Yay., Ankara 2015, s. 71, 72.

⁴⁷ Taşköprizade Ahmet Efendi, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s. 42.

⁴⁸ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-i Alaî*, s. 97.

⁴⁹ Taşköprizade Ahmet Efendi, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s. 44.

⁵⁰ Saff, 61/4.

⁵¹ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-i Alaî*, s. 98.

5. Hilm (yumuşak huyluluk)
6. Sükûn (ölçülü olmak)
7. Şehamet (kendini iyiliğe ve hayra adamak)
8. Tahammül (güçlüklere karşı sabır göstermek)
9. Tevazu (alçak gönüllük)
10. Hamiyyet (fedakârlık)
11. Rikkat (insanlık).

İffet

Arzu gücünün itidali iffettir. İffet, arzuların, tutkuların esiri olmadan, bunları aklın gerektirdiği yerde kullanmak demektir. Kişi bu erdemle sahip olduğu zaman özgürleşir. Bununla ilgili olarak Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: “Heva ve hevese uyma, sonra bu seni Allah'ın yolundan saptırır.”⁵² Hz. Peygamber de “Heva ve hevesin kendisine uydurduğu kul ne kötü bir kuldür.”⁵³ demektedir.

İffet erdeminin türleri şunlardır:⁵⁴

1. Hayâ
2. Sabır
3. Deât (arzuları dizginlemek)
4. Nezâhât (malı temiz tutmak)
5. Kanâat
6. Vakar (isteklere yönelirken ağır başlı olma)
7. Rifk (uyumluluk, güzele götürene boyun eğme)
8. Hüsn-i semet (iyi gidişatta olma)
9. Verâ (güzel amellere sarılma)
10. İntizam (düzenlilik)
11. Cömertlik.

Adalet

Diğer erdemlerin birlikte bulunmasıyla birlikte ortaya çıkan fazile-

⁵² Sâd, 38/26.

⁵³ Tirmizi, “Kıyame”, 17. Aktaran Taşköprizade Ahmet Efendi, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s. 46.

⁵⁴ Bkz. İsmail Müfid İstanbullu, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s. 72-78; Yozgadi Keşfi Mustafa Efendi, *Risale-i Keşfiyye*, haz. İrfan Görkaş, Büyüyenay Yay., İstanbul 2016, s. 70-74.



tin adı adalettir. Bu yüzden faziletlerin reisi olarak kabul edilmiştir. Bazı ahlakçılar, adaleti, faziletlerin toplanıp birbirleriyle karışmasından oluşan basit bir meleke şeklinde tarif etmişlerdir. Bazıları da adaleti, “Nefsin kendisiyle nazari aklı, öfkeyi ve şehveti yönettiği ve hikmetin gerektirdiği şeye taşıdığı bir güçtür.” şeklinde tarif etmişlerdir.⁵⁵ Allah, “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”⁵⁶ buyurmakta ve bu ayetle adaleti emretmektedir.

Adalet erdeminin on dört çeşidi vardır:⁵⁷

1. Sadâkat (saf dostluk)
2. Ülfet (yardımlaşma, dayanışma)
3. Vefa (hakka bağlılık)
4. Şefkât (başkalarının dertlerini paylaşmak)
5. Sıla-i rahm (yakınlarla ilgilenmek)
6. Mükâfat (iyiliğe fazlasıyla karşılık vermek)
7. Hüsn-i şirket (müşterek işlerde iyi davranmak)
8. Hüsn-i kaza (herkese karşı dürüst davranmak)
9. Teveddüd (yakın dostların sevgisini kazanmak)
10. Teslim (ilahi iradeye boyun eğmek)
11. Tevekkül (Allah’a güvenmek)
12. İbadet (kulluk etmek).

Halil İpek Hocaefendi, erdemleri ayet ve hadislerden almakta, ahlakî erdemleri buyruklar olarak ifade etmektedir. Yine erdemler konusunda *Kenzü’l-ummâl*’den adalet, güzel ahlak, muhsin, kerem, belaya sabır, sadaka, sıla-i rahm vb. erdemler yanında cimrilik, gazab gibi erdemsizlikleri alıntılanmaktadır. ‘Allah dostlarından olmak’ en adaletli olmak diye tasavvufun örnek insanını tanımlayan Halil İpek Hocaefendi hadislerden hareketle şunları söylemiştir: “İnsanların en hayırlısı, insanlara faydalı olandır. O halde insanlara faydalı ol. İnsanların en âlimi olmak, Allah’tan korkmakla olur. O halde Allah’tan kork ki âlim olasın. İnsanların en zengini kanaatkâr olandır. O halde kanaatkâr ol.” <?>

⁵⁵ İsmail Müfid İstanbuli, *Şerhu’l-Ahlaki’l-Adudiyye*, s. 82.

⁵⁶ Nahl, 16/90.

⁵⁷ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-i Alaî*, s. 111.

“Muhsin olmak, Allah’a sanki onu görüyormuşsun gibi ibadet etmektir. Sen onu görmesen de O seni görmektedir. İmanın kemal bulması, ahlakını güzelleştirmekle olur. Ahlakını güzelleştir ki imanın kâmil olsun. İtaatkâr olmak, farzları eda etmekle olur. O halde Allah’ın farzlarını eda et ki itaat edicilerden olasın.”⁵⁸

“Rızkının genişlemesini istiyorsan, abdeste devam et. Abdeste devam et ki rızkın genişlesin. Kerem, şikâyet etmemektir. Allah’ın kullarına şikâyet etme ki insanların en keremlisi olasın. Allah’ın dostlarından olmak, Allah ve resulünü sevmekle olur. Allah ve resulünün sevdiğini sev, buğz ettiğine buğz et ki Allah ve resulünün sevdiklerinden ve dostlarından olasın. Allah’ın gazabından emin olmak istiyorsan, kimseye kızma. Kimseye kızma ki Allah’ın gazabından emin olasın.”⁵⁹

“Allah indinde en üstün ibadet, güzel ahlaktır. Güzel ahlak, tevazu, belaya sabır, Allah’ın takdirine ve kazaya rızayla olur. Allah’ın ayıplarını örtmesini istiyorsan, kardeşlerinin ayıplarını ört. Günahlarını sildirecek olan gözyaşlarıdır, yalvarmaktır, hastalıklardır.”⁶⁰ “Allah’ın gazabını dindirecek şey, sadakayı gizli vermek ve sıla-i rahim yapmaktır.”⁶¹ “Tevekkül, sabaha çıkmadan sabahın yemeğini düşünmemek, bugünden bir sene sonra ne yiyeceğimizi düşünmemek, Allah’a güvenmek ve dayanmaktır.”⁶²

Erdemsizlikler

Erdemsizlik ya da reziletler, fazlalık yahut eksiklikler şeklinde “orta yol”dan ayrılmaktır. Onlar ahlak felsefesinde aşırı iki uç (ifrat-tefrit) olarak belirtilmekte, iki aşırı uç olarak orta fiilin zıtlarını oluşturmaktadır. Sözgelimi yukarıda bahsettiğimiz hikmetin ifratı “cerbeze”dir. Buna sahtekârlık veya şeytanlık da denilmektedir. Sözgelimi, fayda vermeyen boş şeylerin bilgisini elde etmeye çalışmak gibi. Bu, yakini bilgiler yerine kullanılan, cedel, hilaf, safsata gibi teorik bakımdan olabile-

⁵⁸ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 122.

⁵⁹ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 123.

⁶⁰ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 124.

⁶¹ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 125.

⁶² Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 132.

ceği gibi, adi isteklere alet edilen kehanet, sihirbazlık ve iksir gibi pratik bakımdan da olabilir.⁶³

Hikmetin tefriti ise kalın kafalılıktır. Bu, düşünce gücünde meydana gelen ve sahibini lehinde ve aleyhinde olan biteni anlamaktan aciz bırakan bir durumdur. Buna zihin tembelliği ve ahmaklık da denilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle demektedir: Ahmak, Allah'ın hiç sevmediği kimsedir, zira Allah onu en değerli şeyden yani akıldan mahrum bırakmıştır. Buna "safılık" da denir. Yalnız burada doğuştan gelen olumlu anlamdaki saflığı değil, kasıtlı olarak oluşturulmuş saflıktır.⁶⁴ Bunlarla ilgili olarak Kur'an'da, "İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar."⁶⁵ denilmektedir.

Öfke gücünün ifratı atılganlık, başka bir ifade ile deli cesaretidir. Bu, secaat göstermemek gereken yerlerde ileriye atılmak şeklinde öfke gücünde meydana gelen bir durumdur. Müslümanların zayıf olduklarında düşmanla savaşa girmeleri, zalime yardım etmek, hak yiyeni hakkı çiğnenmiş kimsenin elinden almak ve kendisini kalabalık düşmanın içine atmak böyledir.⁶⁶

Öfke gücünün tefriti korkaklıktır. Bu, ileri atılması gereken yerlerde geri durmaktır. Korkaklık insanın şerefini azaltır. Önemli işlerde ve yararlı konularda gevşekliğe yol açar. Korkak insan kendi canını, malını, namusunu ve ülkesini korumaktan aciz duruma düşer. Bununla ilgili olarak Allah, "Birbirinizle çekişmeyin, sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider."⁶⁷ buyurmaktadır.

Arzu gücünün ifratı azgınlıktır. Bu, şehvet düşkünlüğü veya açgözlülük olarak da ifade edilmektedir. Hazzı yaşamın temel gayesi yapan hedonist düşünürlerin öngördüğü hayat tarzıdır. Bu tür bir hastalığa bulaşmış olan kişiler şehvetin esiri olmuş, akıl kuvvetleri fonksiyonlarını yitirmiştir. Nefsi arzuların bir sınırı olmayacağından böyle bir hastalığa müptela olan kişi gün gittikçe batmaya devam edecektir. Bunun için Allah bize ölçüyü hatırlatmaktadır: "Yiyin için fakat is-

⁶³ Taşköprizade Ahmet Efendi, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s. 42.

⁶⁴ Taşköprizade Ahmet Efendi, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s. 43.

⁶⁵ A'râf, 7/179.

⁶⁶ Taşköprizade Ahmet Efendi, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s. 46.

⁶⁷ Enfâl, 8/46.

raf etmeyin.”⁶⁸Hız. Peygamber de, “Mide, tenasül uzvu ve dilin şerrinden korunan bütün şerlerden korunmuştur.”⁶⁹ buyurmaktadır.

Arzu gücünün tefriti soğukluktur. Arzu gücü, insanın kendi hayatını ve neslini idame ettirmesi bakımından önemli bir güçtür. Bu gücün insanda gereğinden az olması insanın dünyadaki bütün zevklere karşı ilgisizliği demektir ki bu bütün hayatın durması demektir. Bu durumdaki bir insan bitkisel ruh seviyesinde yaşayan bir varlık konumunda olacaktır.

Erdemsizlikler konusunda Halil İpek Hocaefendi'nin şu sözlerini örnek olarak verebiliriz: “Nur içinde haşrolmak, zulmetmemekle olur. Hiç kimseye zulmetme ki kıyamet günü nur içinde haşır olasın. İnsanların en keremi, şikâyet etmemektir. Allah'ın kullarına şikâyet etme ki insanların en keremi olasın. Gazaptan emin olmak, hiç kimseye kızmamakla olur. Hiç kimseye kızma ki Allah'ın gazabından emin olasın. Allah'ın indinde en büyük günah cimriliktir. Cimrilik, kötü huyluluk ve emrine girilen cimriliktir. Allah'ın gazabını dindirecek şey, sadakayı gizli vermek, sıla-i rahmi yapmaktır.”⁷⁰ Halil İpek Hocaefendi bir hadisten hareketle dört amelî hastalıktan söz etmektedir. Bu dört hastalık dört iyi amelî yok etmektedir. Öfke akli, haset dini, gıybet salih amelî, cimrilik mürüvveti (iyilik yapma arzusunu) gidermektedir.

Şehir Ahlakı

Düşünce tarihinin başlangıcından itibaren insan, “Toplum halinde yaşayan canlıdır.” şeklinde tarif edilmiştir.⁷¹ Müslüman ahlakçılar da bu tarifi büyük ölçüde benimsemektedirler.⁷² İnsanın topluluklar halinde yaşamasının sebepleri üzerinde durulurken bu hususta iki görüş öne çıkmaktadır.

Bunlardan ilki, insanın korunmaya muhtaç bir varlık olarak dünya-

⁶⁸ A'râf, 7/31.

⁶⁹ Beyhakî, *Şu'abu'l -İman*, V, 291. Aktaran Taşköprizade Ahmet Efendi, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, s. 46.

⁷⁰ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 121.

⁷¹ Aristoteles, *Politika*, çev. Ersin Uysal, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007, s. 6.

⁷² Fârâbî, *es-Siyasetu'l Medeniyye* veya *Mebadi' ul-Mevcudat*, çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-Rami Ayas, Ankara- vd. 1980, s. 36; Yozgadî, *Risale-i Keşfiyye*, s. 107 vd.

ya gelmesi ve bu ihtiyacın uzun yıllar sürmesidir. Zira başka canlıların yavruları daha doğar doğmaz yahut birkaç yıl içerisinde kendi başlarına yaşamlarını devam ettirme imkânlarına sahipken insan için bu mümkün değildir. Dolayısıyla bu ihtiyaç önce aileyi, sonra da daha büyük birlikteliklerin oluşturduğu şehirleri gerekli kılmaktadır. Bu görüşün içerisinde insanları tek başlarına yırtıcılara karşı mücadele edemeyecekleri bundan dolayı da birlikte yaşamın onlar için bir zorunluluk olduğu şeklindeki gerekçeyi de belirtmek gerekir.

Daha çok tercih edilen ikinci görüşe göre, insanların iş bölümü yapmak zorunda kalmaları onları birlikte yaşamaya mecbur bırakmıştır. İnsanların ihtiyaçları çok çeşitlidir. Bunların yerine getirilmesi belli bir uzmanlık istemektedir. Bir insan aynı anda hem hekimlik, hem marangozluk hem de çiftçilik vs. meslekleri icra edemez.⁷³ Dolayısıyla insan ömrü kısa olduğundan bir yahut iki alandan fazla uzmanlaşma imkânı olmadığından birbirlerine olan ihtiyaçtan dolayı birlikte yaşam bir tercih değil, aksine bir zorunluluktur. Bu çeşit birlikteliklere “medeniyet” denmektedir. Medeniyet kelimesi, hayatı temin ve devam ettirebilmek için hep birlikte sanat ve meslekler icra ederek bir topluluk halinde yaşadıkları yer, “şehir” manasına gelen “medine” kelimesinden türemiştir.⁷⁴ İnsanlar birlikte yaşadıkları zaman da uymaları gereken birtakım kuralların (yasa/nevâmis) bulunması gerekir. Aksi takdirde kargaşa/kaos ortamı oluşur. Çünkü insanların hepsi erdemli değildir. Bazı insanlar başkasına zulmetmeye meyyal olduğu gibi, bazıları hem cinslerinin canlarına mallarına kastedebilirler. Dolayısıyla insanlara belli bazı yükümlülükler yükleyip onları bunlardan sorumlu tutmak gerekir. Başka bir ifade ile şehrin nizam ve intizamı için bazı tedbirler almak gerekir ki buna “siyaset” adı verilmektedir.⁷⁵

Halil İpek Hocaefendi şehir ahlakında İran hükümdarı Nuşirevan’ın (531-579) nasihatlerine istinat etmektedir. Nuşirevan, tarihte adaletiyle tanınan 48 yıl padişahlık yapmış bir yöneticidir. Bağdat yakınlarındaki Medayin’de sarayının “eyvân-ı Kısra” veya “tâk-ı Kısra” olarak bilinen

⁷³ Kınalızade Ali Efendi, *Şehir ve Devlet Ahlakı*, haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, tarihsiz, s. 175.

⁷⁴ Nasreddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsri*, s. 245.

⁷⁵ Nasreddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsri*, s. 246.

kısımında halkla görüşmeler yapmış, burada aldığı dilek ve şikâyetleri yerine getirmiş bir kimsedir. Halil İpek Hocaefendi, “Adaletiyle meşhur İran hükümdarı Nuşirevan-ı Adil arzu etti ki kendisine rehber olmak için bazı nasihatler tertip edilsin. Bu maksatla zamanın âlimlerini topladı ve âlimlerden yirmi üç tanesini seçtirdi ve onlara, ‘Her biriniz bir hikmet söyleyiniz ki hem ben istifade edeyim, hem de bensen sonda gelenler’.”⁷⁶ dediğini aktararak adil yönetici Nuşirevan’a ve nasihatlerine⁷⁷ atıf yapmakta, şehir ahlakıyla ilgili şu öğütlere yer vermektedir:

“Dünya dört şeyle ayakta durur: Amirlerin adaleti, âlimlerin ilmi, zenginlerin cömertliği ve fakirlerin duası.”⁷⁸ “Dört şey geri gelmez. Ağızdan çıkan söz, namludan çıkan mermi, geçen ömür ve kaçırılan fırsat.”⁷⁹

“Hikmet sahiplerinin nasihatlarını hakir görmeyiniz. İşlerde acele etmeyiniz. İşleri vaktinde yapınız. İşleri bilene emrediniz. Zararlı işlerden sakınınız. İşlerin önüne ve arkasına dikkat ediniz. Akıllılarla istişare ediniz. Tecrübe edilmiş tecrübe etmeyiniz. İhtiyarların sözlerine önem veriniz. Kanaati zenginlik biliniz. Sağlığın kadrini biliniz. Kimsenin üzüntü ve elemi ile sevinmeyiniz.”⁸⁰ “İşleriniz kendi gücünüzü aşmasın. İnsanlardan ihsanı esirgemeyiniz. Elinizi ve dilinizi kollayınız. Layık olmayan işlerden uzak kalınız. Fena komşudan, fena arkadaştan sakınınız. Arkadaşsız yola çıkmayınız. Fena ve aslı belli olmayanlarla yolculuk yapmayınız. Çorak yere tohum ekmeyiniz. Herkesin gözü önünde defî hacet etmeyiniz. Aslı belli olmayanlardan kız istemeyiniz. Kıymetsiz insanlarla oturmayınız. Allah’tan korkmayanlardan korkunuz. Ahmak, sarhoş ve deliye nasihat etmeyiniz. Nasihati anlayana yapınız. Nasihatinizi kıymetli tutunuz. Elinizin altındakilere merhamet ediniz. Kimsenin ekmeğine göz dikmeyiniz. Açların yanında ekmek yemeyiniz. Ekmeğinizi açlardan esirgemeyiniz.”⁸¹

⁷⁶ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 132.

⁷⁷ Nuşirevan’ın 23 hikmetten oluşan söz konusu nasihatnamesinin bir metni için bk. Halil Sercam Koşık, “Nüşirevân-ı Âdil’in Hikmetlerini İçeren Mensur Bir Nasihat-Nâme”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 6, s. 135-144. http://www.ktu.edu.tr/dosyalar/sbedergisi_98bdb.pdf Erişim 09.12.2017.

⁷⁸ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 127.

⁷⁹ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 126.

⁸⁰ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 132.

⁸¹ Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, s. 133.

Sonuç

Halil İpek Hocaefendi kendi döneminin bireysel amelî hikmetini, ayetlerden, hadislerden, tarihî olaylardan ve tasavvufî hikmet geleneğinden, şehir yahut devlet felsefesini İslam düşüncesinin Farisî kaynaklarından yani Adil Nuşirevan'ın nasihatlerinden alarak kendi hayatına aktarmış Yozgatlı bir öncüdür. Onun bireysel ahlak ilkesi 'aşk'tır. Onun bu ahlak ilkesi "Şeyhimin Bahçesinde" adlı şiirinde oldukça bârizdir. Onun aşk ilkeli bu ahlakî yönü, vefatından sonra Yozgat'ın "manevi ve kanaat önderi" şeklinde kavramlaştırılmıştır. Halil İpek Hocaefendi'nin aşk ilkeli amelî hikmeti, 'sohbet yolu'na dayanmakta, bir öncü olarak kendisi de yazdığı şiirleri ve yaptığı sohbetleriyle söz konusu amelî hikmete katkı yapmaktadır.

Halil İpek Hocaefendi yazdığı şiirlerinde ve yaptığı sohbetlerinde daha çok bireysel ahlaka ve şehir ahlakına yer vermiş, klasik amelî hikmetin aile ahlakı kısmına pek girmemiş görünmektedir. Yine Halil İpek Hocaefendi amelî hikmetin bireysel ahlak anlayışında daha çok ayetlere, hadislere, tarihsel olaylara, şehir-devlet ahlakında ise 'hukema ile meşveret yapma' ilkesine dayanmaktadır. Amelî ahlaka yaptığı katkıları ve rehberliği ile insanların İslam ahlakını yaşamalarını kolaylaştırmakta ve onları 'iyi bir Müslüman, iyi bir insan olmak', neticesinde Allah'ın rızasını elde ederek en yüksek iyi olan mutluluğa ulaştırmayı amaçlamaktadır.

Kaynaklar

Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlak Dersleri Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2006.

Aristoteles, *Politika*, çev. Ersin Uysal, Dergâh Yay., İstanbul 2007.

Günaydın Yozgat, 15 Ağustos 2017, yıl: 2, sayı: 416.

Halil İpek Hocaefendi, "Şiirler", *Ravza Sohbetleri* (içinde), trs.

Halil İpek Hocaefendi, *Ravza Sohbetleri*, trs.

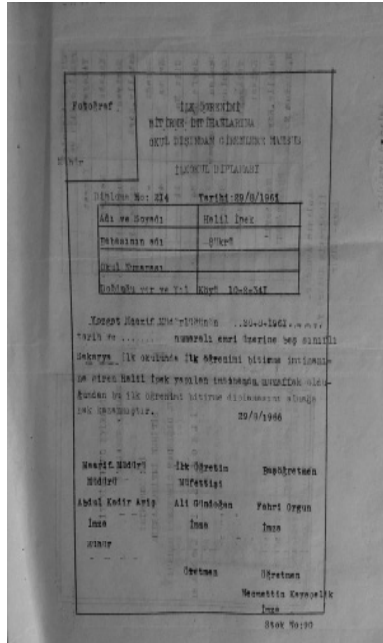
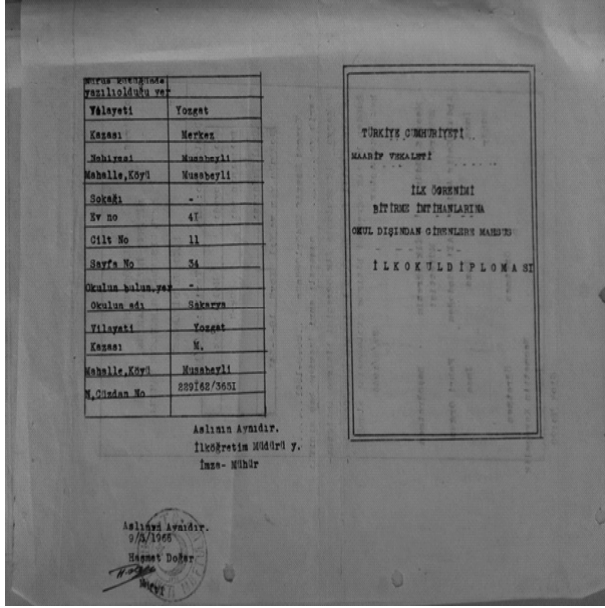
Hanbel, Ahmed, *el-Müsned*, Çağrı, I-VI, İstanbul, 1992.

<http://www.ilerigazetesi.com.tr/kaybettiklerimiz/ipek-hoca-hakk-a-yurudu-h42235.html>

<http://www.milliyet.com.tr/basbakan-yardimcisi-bozdog-dan-ipek-yozgat-yerelhaber-2222884/>; 14 Ağustos 2017

- İbn Sina, *eş-Şifa: el-Medhal*, neş. G. Anavati, M. el-Hudayrî ve F. el-Ehvânî, Matbaa-i Emiriyye, Kahire 1952.
- İstanbulî, İsmail Müfid, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, çev. Selime Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., İstanbul 2014.
- Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-i Alai*, haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, trs.
- Kınalızade Ali Efendi, *Şehir ve Devlet Ahlakı*, haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, trs.
- Koşık, Halil Sercam, “Nûşirevân-ı Âdil’in Hikmetlerini İçeren Mensur Bir Nasihat-Nâme”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 6, ss. 135-144. http://www.ktu.edu.tr/dosyalar/sbedergisi_98bdb.pdf Erişim 09.12.2017.
- Merhaba Yozgat*, 15 Ağustos 2017.
- Taşköprizade, Ahmet Efendi, *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*, çev. Müstakim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., İstanbul 2014.
- Tusi, Nasreddin, *Ahlak-ı Nâsırı*, çev. A. Vahap Taştan-Habil Nazlıgül, Fecr Yay., Ankara 2005.
- Türkben, Yaşar, “E. M. Hamdi Yazır’ın Ölümsüzlüğe Dair Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 16, sayı: 2, Sivas 2012, ss. 335-363.
- Türkben, Yaşar, *İbn Sina ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, Elis Yay., Ankara 2012.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Ku’ran Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, I. *Yeniufuk*, 15 Ağustos 2017, yıl: 21, sayı: 4814. <http://yeniufukgazetesi.com.tr/yo-zgat-manevi-degerini-kaybetti/> Erişim 15 Ağustos 2017 - 07:00:29
- Yılmaz, Orhan, *Rivayetlerde Hz. Ali*, Araştırma Yay., Ankara 2015.
- Yozgadi Keşfi Mustafa Efendi, *Risale-i Keşfiyye*, haz. İrfan Görkaş, Büyüyenay Yay., İstanbul 2016.
- Yozgat Çamlık*, 15 Ağustos 2017, yıl: 3, sayı: 671.
- Yozgat Haber*, 15 Ağustos 2017, yıl: 15, sayı: 4944.
- Yozgat Yengiün*, 14 Ağustos 2017 Pazartesi 18:45, <http://www.yozgatyeni-gun.com/guncel/halil-ipek-hocafendi-vefat-etti-h18021.html> Erişim 15.08.2017
- Yozgat Yengiün*, 15 Ağustos 2017, yıl: 5, sayı: 1619.
- Yozgatlı Hacı Halil İpek Hocaefendinin Kendi Dilinden Biyografisi, <http://www.yozgatgazetesi.com/haber.asp?haber=20753>; Erişim 15.08.2017

Ekler:



T.C.
DİYANET İŞLERİ BAKANLIĞI

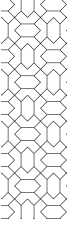
HİZMET BELGESİ

1. Adı Soyadı: ... 2. Doğum Tarihi: ... 3. Görev Adı: ...
 4. Görev Yeri: ... 5. Görev Başlangıç Tarihi: ... 6. Görev Bitiş Tarihi: ...
 7. Görev Durumu: ... 8. Görev Açıklaması: ... 9. Görev Yeri Açıklaması: ...
 10. Görev Yeri Açıklaması: ... 11. Görev Yeri Açıklaması: ... 12. Görev Yeri Açıklaması: ...
 13. Görev Yeri Açıklaması: ... 14. Görev Yeri Açıklaması: ... 15. Görev Yeri Açıklaması: ...
 16. Görev Yeri Açıklaması: ... 17. Görev Yeri Açıklaması: ... 18. Görev Yeri Açıklaması: ...
 19. Görev Yeri Açıklaması: ... 20. Görev Yeri Açıklaması: ... 21. Görev Yeri Açıklaması: ...
 22. Görev Yeri Açıklaması: ... 23. Görev Yeri Açıklaması: ... 24. Görev Yeri Açıklaması: ...
 25. Görev Yeri Açıklaması: ... 26. Görev Yeri Açıklaması: ... 27. Görev Yeri Açıklaması: ...
 28. Görev Yeri Açıklaması: ... 29. Görev Yeri Açıklaması: ... 30. Görev Yeri Açıklaması: ...



CITATION

YERKAZAN, Hasan, "Narrative Culture In Fî Zilâli'l-Qur'ân -Statistical Source and Authenticity Analysis-", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) pp. 85-106.



FÎ ZİLÂLİ'L-KUR'ÂN'DA RİVÂYET KÜLTÜRÜ -İstatistiksel Kaynak ve Sıhhat Analizi-

Narrative Culture In Fî Zilâli'l-Qur'ân
-Statistical Source and Authenticity Analysis-

Hasan YERKAZAN

Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,
hasanyerkazan@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8673-0546>.

Öz

Seyyid Kutub tarafından kaleme alınan "*Fî zilâli'l-Kur'ân*", icimâi tefsir ekolünün bakış açısıyla yazılmış bir tefsirdir. Bu eser, Kur'ân'ın gölgesinde toplumun ıslahını, huzur ve mutluluğunu temin etmek amacıyla yazılmıştır. Klasik tefsir anlayışının dışında farklı bir üslupla yazılan bu kitap, birçok dile tercüme edilerek kısa bir sürede İslâm dünyasında yayılmıştır. *Fî zilâli'l-Kur'ân*, gündelik hayata dokunması ve toplumsal sorunlara Kur'ân ve hadislerle doğrudan çözüm bulmaya çalışması yönüyle rağbet görmüştür. Bu bağlamda tefsir sahasına yeni bir soluk getiren ve belli konularda referans alınan bu tefsirde bulunan hadislerin kaynağını ve sıhhatini bilmek büyük önem arz etmektedir. İşte bu makalede, *Fî zilâli'l-Kur'ân*'da bulunan rivâyetlerin istatistiksel kaynak ve sıhhat analizi yapılarak tablolar içerisinde takdim edilmeye çalışılmıştır. Rivâyetlerin büyük çoğunluğunun temel hadis kaynaklarında olduğu ve sıhhat açısından bir sorununun olmadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Kutub, Fî zilâli'l-Kur'ân, tefsir, sünnet, hadis.

Narrative Culture In Fî Zilâli'l-Qur'ân - Statistical Source and Authenticity Analysis-

Abstract

"Fî zilâli'l-Qur'ân" written by Sayyid Qutub, is a commentary writing in a societal interpretation method. This work has been written to ensure the peace and pleasure of the society in the shadow of the Qur'an. This book, written rather differently than the classical interpretation methodical books, has been translated into many languages and has spread rapidly within the İslâmîc world. Fî zilâli'l-Qur'ân has acquired a great desire as it touches to everyday life and tries to find solutions for social problems with direct referance from the Qur'an and hadiths. In this context, it is highly important to know the origin and truthfulness of the hadiths found in this tafsir that brought a new solution to the field of commentary and is taken as a reference in certain social matters. In this study, we made tried to present statistical source and authenticity analysis of the narrative in Fî zilâli'l-Qur'ân in tables.. It is seen that the great majority of the refernces are in the main hadith sources and there is no problem in terms of authenticity.

Key Words: Sayyid Qutub, Fî zilâli'l-Qur'ân, commentary, sunnah, hadith.

KAYNAKÇA

YERKAZAN, Hasan, "Fî Zilâli'l-Kur'ân'da Rivâyet Kültürü -İstatistiksel Kaynak ve Sıhhat Analizi-", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) ss. 85-106.

Makale Geliş T.: 07/09/2017, **Kabul T.:** 13/11/2017.

Giriş

İslâm dünyasının yetiştirdiği büyük düşünürlerden biri olan Seyyid Kutub, 1906 yılında Mısır'ın Asyut kasabasında dünyaya gelmiştir. İlkokulu doğduğu yerde, orta ve lise tahsilini Ezher'de tamamlamıştır. 1933 yılında Kahire Üniversitesi Daru'l-Ulum Fakültesi'nden birincilikle mezun olmuştur. Üniversiteden mezun olduktan sonra Mısır Maarif Vekâleti tarafından Kahire Üniversitesine edebiyat hocası olarak atanmıştır. Üniversitedeki görevinin yanı sıra Taha Hüseyin, A. Mahmut el-Rafî gibi Mısır'ın önde gelen edebiyatçıları ile ortak çalışmalar yapmıştır. İlmî hayatının ilk dönemlerinde daha çok edebiyat ve edebî tenkit ile meşgul olmuştur. 1939 tarihinden itibaren ise İslâmî meselelere daha fazla ilgi duymaya başlamış ve çok sayıda yazı kaleme almıştır. 20. yüzyılda İslâmî uyanışın önemli temsilcilerinden biri kabul edilen Seyyid Kutub, 29 Ağustos 1966'da siyasî sebeplerden dolayı idam edilmiştir.¹

Seyyid Kutub, siyasî, iktisadî, toplumsal, felsefî, edebî ve dinî içerikli çok sayıda kitap yazmıştır. *et-Tasvîrül-fennî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, *Meşâhidü'l-kıyâme fi'l-Kur'an*, *el-Adâletü'l-ictimâ'iyye fi'l-İslâm*, *Ma'irketü'l-İslâm ve'r-re'smâliyye*, *es-Selâmü'l-âlemî ve'l-İslâm*, *Dirâsât İslâmiyye*, *Hâze'd-dîn*, *el-Müstakbel li-hâze'd-dîn*, *Hasâ'isü't-tasavvurî'l-İslâmî ve mukavvematüh*, *el-İslâm ve müşkilâtü'l-hadâre*, *Me'âlim fi't-tarîk*, *Mühimmetü's-şâ'ir fi'l-hayâti ve şî'rü'l-cilî'l-hâdir*, *eş-Şâtî'ül-mechûl* ve *Fî zilâlî'l-Kur'an* Seyyid Kutub'un başlıca eserlerindedir.² Kaleme aldığı eserler, son yüzyılın muhayyilesinde derin izler bırakmıştır. İlmî, edebî, ahlâkî ve ictimâî konulardaki düşünceleri farklı sahalarda birçok akademik çalışmaya konu olmuştur.³

¹ Seyyid Kutub ve hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Salih el-Verdilnî, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar- Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988, s. 73-88; Muhammed Ali Kutub, *Seyyid Kutub ev sevetü'l-fikri'l-İslâmî*, Dâru'l-Hadis, İkinci Basım, Beyrut 1395/1976, s. 123; Hasan Kâmil Yılmaz, *Seyyid Kutub: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, Hikmet Yay., İstanbul 1980; Salah Abdulfettah Halidî, *Seyyid Kutub mine'l-milad ile'l-istişhad*, Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiye, Birinci Basım, Kahire 1991; İbrahim Sarmış, *Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub*, Fecr Yay., Birinci Basım, Ankara 1993; İbrahim Sarmış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub*, Fecr Yay., Birinci Basım, Ankara 1992.

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 66-67.

³ Türkiye'de yapılan akademik çalışmalar için bkz. Tezler: Meşut Erdal, *Fi Zilâlî'l-Kur'an Tefsiri Ve İcaz Açısından Değeri*, Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE, Şan-

Seyyid Kutub'un en önemli ve hacimli eseri hiç kuşkusuz *Fi zilâli'l Kur'ân* isimli Kur'ân tefsiridir. İctimâî-edebî tefsir ekolünün bakış açısıyla yazılan *Fi zilâli'l-Kur'ân*, tefsir literatüründe önemli bir yer edinmiştir. Bu tefsirde Seyyid Kutub, klasik tefsir geleneğinden ziyade modern hermenötik metodu kullanmış, günlük hayatın problemlerini çözmeye çalışmıştır. Aynı zamanda dirâyet tefsir geleneğinin devamı niteliğinde olan bu tefsirde, Kur'ân-ı Kerîm'in sahip olduğu eşsiz edebî zenginlik çok iyi bir şekilde yazıya aktarılarak okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Âyetler cümle cümle açıklanmaktan ziyade, bir bütünlük içerisinde tefsir edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen konular zaman üstü ve süreklilik ifade eden genel hükümler çerçevesinde ele alınmıştır. Bu eserde yazarın asıl hedefi, Kur'ân-ı Kerîm'in ışığında ideal bir nesil ve toplum yetiştirmek olmuştur.⁴

Fi zilâli'l-Kur'ân'a kendisinden önce yazılan tefsirler kaynaklık etmiştir. Seyyid Kutub, her ne kadar ictimâî ve edebî tefsir metodunu kullansa da klasik tefsir mirasından ve ulemanın yönteminden de etkilendirilmiştir. İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) "*Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*" ve "*Târîh*", Cessâs'ın (ö. 370/981) "*Ahkâmu'l-Kur'ân*", Beğâvî'nin (ö. 516/1122) "*Meâlimü't-tenzîl*", İbn Kesîr'in (ö. 774/1373)

lurfâ 1997; Fatma Pınar, *Seyyid Kutub'un Kelam Sistemi*, Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Van 2015; Engin Kaldırım, *Seyyid Kutub'un 'Fi Zilali'l Kur'an' Adlı Tefsirine Din Sosyolojisi Açısından Bir Yaklaşım*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas 2002; Hatice Kımık, *Teolojik Selefizmden Sosyolojik Selefizme Dönüşüm Muhammed b. Abdilvehhab ve Seyyid Kutub Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2005; Esra Aras, *İslami Uyanış İdeolojisinde Batı Sorunsalı: Mevlana Ebul Ala Mevdudi, Seyyid Kutub Ve Âyetullah Ruhullah Humeyni'den Perspektifler*, Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE, Ankara 2008; Fethi Yıldırım, *Fi Zilâli'l-Kur'ân'da Tevhîd*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2010; Kovsar Taghıyev, *Ebu'l-A'la El-Mevdudî ve Seyyid Kutub'a Göre Siyasal İçerikli Âyetlerin Tefsiri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, İstanbul 2010; İlhan Abukan, *Seyyid Kutub'un Eserlerinde Allah İnancı*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Van 2014; Tuğçe Naz Tuğrekin, *İslami Ütopyanın İnşası: Ali Şeriatî Ve Seyit Kutub Eserlerinin Analizi*, Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi SBE, İstanbul 2014; Nebiye Şeyma Güner, *Seyyid Kutub'ta Cahiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 2015; Yasin Güzeldal, *Fi Zilâli'l-Kur'ân Çerçevesinde Seyyid Kutub'un Hıristiyanlığa Yaklaşımı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2016; Zübeyir Karataş, *Seyyid Kutub'un Fi Zilali'l Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metod*, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Samsun 2016.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Bekir Karlığa, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 50-51.

“*Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*”i, es-Suyûti’nin (ö. 911/1505) “*ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîri bi’l-me’sûr*”u ve M. Reşîd Rızâ’nın (ö. 1354/1935) “*Tefsîru’l-menâr*”ı Seyyid Kutub’un yararlandığı tefsir kaynaklarıdır. Tefsirlerin yanı sıra hadîs kaynaklarından da istifade etmiştir. Ele aldığı bir konuyu açıklamada veya anlamını pekiştirmede çok sayıda hadîs nakletmiştir.

Fî zilâli’l-Kur’ân’a Alevî b. Abdulkadir Sekkâf⁵ tarafından bir tahrir çalışması yapılmıştır. *Tahrîcu ehâdis ve âsâri kitâbi fî zilâli’l-Kur’ân’ olarak isimlendirilen bu eserde, 1020 rivâyetin tahriri yapılarak her bir hadîsin sıhhat değeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Rivâyetlerin tahriri yapılırken sadece ilgili hadîsin bulunduğu kaynağın Buhârî, Müslim, Tirmizî gibi ismi verilmiştir. Hangi, kitapta veya bâbda olduğuna dair bir malumata yer verilmemiştir. Ancak müellif okuyucunun, bu tür bilgilere ulaşmasını sağlamak amacıyla Câmiu’l-usûl ve bazı kaynaklara -cilt ve sayfa numarasını vermek suretiyle- yönlendirmiştir. Mesela, “Bu hadîsi Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesâî rivâyet etmektedir.” dedikten sonra “Câmiu’l-usûl (5/326)’a bak.” şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır. Tahrir yapılırken zaman zaman hadîs kaynakları dışında tefsir kitaplarına da müracaat edilmiş olup bu kaynakların cilt ve sayfa numaralarına işaret edilmiştir.*

Çalışmamızda ise, söz konusu tahrir çalışmasından yararlanılarak *Fî zilâli’l-Kur’ân*’da bulunan rivâyetlerin istatistiksel kaynak ve sıhhat analizi yapılmaya çalışılmıştır. Öncelikle 1020 rivâyetin hangi kaynaklarda ve ne yoğunlukta olduğu rakamsal olarak tespit edilmiş olup tablolar içerisinde gösterilmiş ve yorumlanmıştır. Daha sonra *Fî zilâli’l-Kur’ân*’da bulunan rivâyetlerin kaynakları, Şah Veliyyullah Dihlevî’nin (ö. 1176/1762) hadîs kaynaklarını tabakalandırma sitemine göre tasnif edilip yüzdeleri çıkarılmaya çalışılmıştır. Elde edilen veriler bir tablo içerisinde gösterilerek bir bütünlük içerisinde değerlendirilmiştir. En

⁵ Alevî b. Abdulkadir Sekkâf, 1376/1957 tarihinde Mekke’de doğmuştur. İlk orta ve lise tahsilini Mekke’de tamamlamıştır. Kral Fahd Üniversitesi’nde Petrol ve Madencilik; el-İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi’nde ise Usulu’d-Din okumuştur. Farklı sahalarda çok sayıda eser kaleme almıştır. Bkz. <https://islâmhouse.com/ar/author/200106/>, 28/08/2017.

⁶ Bkz. Alevî b. Abdulkadir es-Sakkâf, *Tahrîcu ehâdis ve âsâri kitâbi fî zilâli’l-Kur’ân*, İkinci Basım, Dâru’l-Hicre, Riyad 1995.

son olarak bu tefsirde bulunan rivâyetlerin sıhhat değeri bir tablo içerisinde gösterilerek tahlil edilmiştir. Ayrıca hadîslerin sıhhati ile ilgili olarak Seyyid Kutub'un bazı düşüncelerine yer verilmek suretiyle çalışma tamamlanmıştır.

1. Fî Zilâli'l-Kur'ân'da Bulunan Hadîslerin Yer Aldığı

Kaynaklar

Seyyid Kutub *Fî zilâli'l-Kur'ân'ı*, Müslümanların günlük hayatını ilgilendiren meseleleri mezhebî kavgalar ve nazarî çatışmalardan uzak bir şekilde Kurân ve hadîs bütünlüğü içerisinde mukayyed dirâyet tefsir yöntemiyle kaleme almıştır. Bu çerçevede klasik tefsir yöntemlerinden olan Kur'ân'ı Kur'ân'la ve sünnetle/hadîsle açıklama yolunu da takip etmiştir. Ele aldığı konuların açıklamalarında çok sayıda rivâyete yer vermiştir. Ona göre, Kur'ân'ın yanı sıra hadîs-i şerifler Müslüman kitlenin eğitiminde büyük fonksiyon icra etmiştir.⁷ Bu bağlamda Seyyid Kutub'a göre Hz. Peygamber (sav), hüküm koyma yetkisine de sahiptir. Mesela, Nisâ sûresinin 16. âyetinin tefsirinde “zina haddi” ile ilgili olarak, Nûr sûresinde belirlenen sopa cezası, Hz. Peygamber'in (sav) sünnetinde son şekline kavuşarak recm olmuştur, şeklinde bir açıklaması bulunmaktadır.⁸

Son dönem tefsirlerinden biri olan ve İngilizce, Fransızca, Farsça ve Urduca gibi dünyanın birçok diline tercüme edilen *Fî zilâli'l-Kur'ân'ın* içinde bulunan rivâyetlerin hangi hadîs kaynaklarında yer aldığının bilinmesi oldukça önemli bir konudur. Bu tefsirde yer alan hadîslerin kaynaklarının bilinmesi ile hem Seyyid Kutub'un hadîs bilgi birikimi, hem de *Fî zilâli'l-Kur'ân'da* bulunan hadîslerin sıhhat değeri tespit edilmiş olacaktır.

Fî zilâli'l-Kur'ân'da bulunan rivâyetlerin bir kısmının kaynağını yazar doğrudan kendisi verirken, bir kısım rivâyetlerin kaynağı hakkında ise bilgi vermemiştir. Mesela o, Fâtiha sûresinin tefsirinde şöyle bir rivâyet nakletmektedir: *Rasûlullah (sav)'den Ubade b. Sâmî, Buhârî ve Müslim'de zikredilen şu hadîs-i şerifi rivâyet ediyor: “Fatihâ'yı okumaya-*

⁷ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire 2003, I, 505.

⁸ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, I, 599.

nın namazı sahih olmaz.” Seyyid Kutub bu örnekte görüleceği üzere ilgili hadîsin hangi kaynaktan geçtiğini bizzat kendisi belirtmiştir. Ancak hadîsin ilgili kaynağın hangi bâb veya bölümünde olduğu hakkında bilgi vermemektedir. Tefsirinin neredeyse tamamında kaynak verirken böyle bir yol takip etmiştir.

Konu ile ilgili olarak diğer bir örnek ise şöyledir: “Sünen-i İbn-i Mâce’de, Abdullah b. Ömer’e dayanarak kaydedildiğine göre Peygamber Efendimiz (sav) şöyle buyuruyor: “Allah’ın kullarından biri “Ya Rabbi, sana zatının ululuğuna, saltanatının yüceliğine yaraşır biçimde hamd ederim” dedi. Bu sözün değerini ölçemeyen kulun amellerini yazmakla görevli melekler ne yazacaklarını bilemediler. Bunun üzerine Allah’ın huzuruna çıkarak: “Ya Rabbi! Senin kullarından biri öyle bir söz söyledi ki, onu nasıl değerlendirip yazacağımızı bilemiyoruz” dediler. Yüce Allah, -kulunun ne dediğini daha iyi bildiği halde- meleklerle: “Kulum ne dedi?” diye sordu. Melekler: “Ya Rabbi! O, “Ey Rabbim! Sana zatının ululuğuna ve saltanatının yüceliğine yaraşır biçimde hamd ederim” dedi” diye cevap verdiler. Bunun üzerine Allah o meleklerle: “Kulumun o sözünü ağzından çıktığı gibi yazın. O sözün karşılığım, kulum kıyamet günü huzuruma geldiğinde bizzat ben kararlaştırıp veririm.” buyurdu.” Bu örnekte de görüleceği üzere Seyyid Kutub, hadîsin Sünen-i İbn-i Mâce’de geçtiğini belirtmektedir.¹⁰

Seyyid Kutub bazen bir hadîsi orijinal hadîs kaynaklarının dışında tefsirlerden de kaynak göstererek nakletmiştir. İbn Cerîr’in tefsirinden pek çok nakilde bulunmuştur. Mesela, Rûm sûresinin ilk âyetinin tefsirinde İbn Cerîr et-Taberî’den şöyle bir nakilde bulunmaktadır: “İbn Cerir, Abdullah b. Mes’ud kanalıyla komuyla ilgili şu bilgiyi veriyor: Abdullah b. Mes’ud: “Farşlar Rumlar’ı yenmişlerdi. Müşrikler Farşlar’ın Rumlar’ı yenmesini arzuluyor, Müslümanlarsa, Ehl-i Kitap ve dinlerine daha yakın olmalarından ötürü Rumlar’ın Farşlar’ı yenmesini arzuluyorlardı.”¹¹

Seyyid Kutub nakletmiş olduğu bazı hadîslerin kaynağını ise vermemiştir. Mesela, Peygamber Efendimizin Uhud Dağı’na bakarken söyle-

⁹ Seyyid Kutub, *Fi zilâli’l-Kur’ân*, I, 21.

¹⁰ Seyyid Kutub, *Fi zilâli’l-Kur’ân*, I, 22.

¹¹ Seyyid Kutub, *Fi zilâli’l-Kur’ân*, V, 2756.

diği “İşte şu dağ, o bizi sever, biz de onu severiz.”¹² hadîsini doğrudan herhangi bir kaynak ve râvî belirtmeksizin nakletmiştir.

Bu bağlamda hem Seyyid Kutub’un hem de Alevî b. Abdulkadir Sekkâf’ın vermiş olduğu bilgiler çerçevesinde *Fî zilâli’l-Kur’ân*’daki hadîslerin kaynağı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bütünlüğü sağlamak ve genel bir kanaate sahip olabilmek için tüm veriler bir tablo içerisinde takdim edilmiştir. *Fî zilâli’l-Kur’ân*’da bulunan rivâyetlerin kaynakları şu şekildedir:

Tablo-1

Fî Zilâli’l-Kur’ân’da Bulunan Hadîslerin Yer Aldığı Kaynaklar

No	Hadîs Kaynağı	Eser İsmi	Hadîs Sayısı
1	Tirmizî (ö. 279/892)	<i>el-Câmi</i>	326
2	Müslim (ö. 261/875)	<i>es-Sahîh</i>	324
3	Buhârî (ö. 256/870)	<i>Câmiu’s-sahih</i>	305
4	Ebû Dâvûd Sicistanî (ö. 275/889)	<i>es-Sünen</i>	282
5	İbn Cerîr Taberî (ö. 310/923)	<i>Câmiu’l-beyân</i>	233
6	Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	<i>el-Müsned</i>	228
7	Nesâî (ö. 303/915)	<i>es-Sünen</i>	187
8	Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>es-Sünen</i>	160
9	İbn İshâk (ö. 151/768)	<i>Kitâbu’l-meğâzî</i>	113
10	Hâkim Nisâbûrî (ö. 405/1014)	<i>Müstedrek ala’s-sahihayn</i>	110
11	Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu’cemu’l-kebir</i>	97
12	İbn Mâce (ö. 273/886)	<i>es-Sünen</i>	82
13	İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)	<i>el-Musamef</i>	45
14	İmâm Mâlik (ö. 179/795)	<i>Muwatta</i>	39
15	Ebû Ya’la Mevsilî (ö. 307/919)	<i>el-Müsned</i>	38
16	İbn Hibbân (ö. 354/965)	<i>es-Sahîh</i>	34
17	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>el-Hilye</i>	31
18	Bezzâr (ö. 292/905)	<i>el-Müsned</i>	28
19	İbn Sa’d (ö. 230/845)	<i>Kitâbü’t-tabakâti’l-kebir</i>	25
20	Dârimî (ö. 255/868)	<i>es-Sünen</i>	25
21	İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938)	<i>et-Tefsîr</i>	25

¹² Seyyid Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, I, 26.

22	İbn Hişâm (ö. 218/833)	<i>es-Sîretü'n-nebeviyye</i>	18
23	Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/827)	<i>Musannef</i>	17
24	Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>es-Sünen</i>	14
25	Vâhidî (ö. 468/1076)	<i>Esbâbu'n-nüzûl /el-Vasît</i>	12
26	Ebû Dâvûd et-Tay'âlisî (ö. 204/819)	<i>el-Müsned</i>	11
27	Buhârî (ö. 256/870)	<i>el-Edebü'l-Müfred</i>	9
28	İbn Asâkir (ö. 600/1203)	<i>Târihu Dımeşk</i>	6
29	Zehebî (ö.748/1348)	<i>Siyeru a'lâmi'n-nübelâ</i>	4
30	İbn Adıyy (ö. 365/976)	<i>el-Kâmil</i>	3
31	Vâkidî (ö. 207/823)	<i>el-Meğâzî</i>	3
32	İbn Merdûye (ö. 410/1020)	<i>Tefsîru'l-müsned</i>	2
33	Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ Mervezî (ö. 294/906)	<i>Ta'zîmu kadri's-salâh</i>	2
34	Ebû Bekr Cessâs (ö. 370/981)	<i>Ahkâmü'l-Kur'ân</i>	2
35	Ebû Şuca' Deylemî (ö. 509/1115)	<i>Firdevsü'l-ahbâr</i>	1
36	İbn Ebî Dünyâ (ö. 281/894)	<i>Muhtelif kitapları</i>	1
37	İbn Ebî Âsım (ö. 287/900)	<i>Kitâbü's-sünne</i>	1
38	Harîb Bağdâdî (v. 463/1071)	<i>Târihu Bağdâd</i>	1
39	Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)	<i>Kitâbü'l-envâl</i>	1
40	Mütrakkî Hindî (ö. 975/1567)	<i>Kenzü'l-'ummâl</i>	1
41	Kaynağı bulunamayan hadisler		11

Fî zilâli'l-Kur'ân'da toplam 1020 hadîs bulunmaktadır. Bazı hadîsler birden fazla kaynaktan yer alırken, bazı hadîsler ise sadece bir kaynaktan yer almıştır. Tablo-1'e göre, *Fî zilâli'l-Kur'ân*'da yer alan hadîsler, 40 farklı kaynaktan bulunmuştur. Bu kaynakların büyük çoğunluğu hadîs kaynakları olsa da hadîs kaynakları dışında tefsir, tarih gibi sahalarda kaleme alınmış eserlerde de hadîsler yer almaktadır. 11 hadîs dışında 1020 hadîsin kaynağı tespit edilmiştir.

Bu tabloya (tablo-1) göre, en fazla hadîs Tirmizî'nin *el-Câmi* isimli eserinde bulunmaktadır. 1020 hadîsin 326'sı yani % 32'si bu eserde yer almaktadır ki bu da *Fî zilâli'l-Kur'ân*'da bulunan hadîslerin yaklaşık olarak üçte birinin Tirmizî'nin *el-Câmi*'inde bulunduğunu göstermektedir. Yine aynı şekilde 324 hadîs, Müslim'in *es-Sahih*'inde, 305 hadîs,

Buhârî'nin *Câmiu's-sahîh*'inde 282 hadis ise Ebû Dâvâd Sicistânî'nin *es-Sünen*'inde bulunmaktadır. Bu verilere göre, bu hadislerin büyük bir kısmı temel hadis kaynaklarında yer almaktadır.

Yine aynı şekilde 233 rivâyetin Muhammed b. Cerîr Taberî'nin *Câmiu'l-beyân* isimli tefsirinde bulunması dikkat çekicidir. Bu veriler, Seyyid Kutub'un eserini kaleme alırken kendisinden önce yazılmış tefsir kitaplarından istifade ettiği ve onlardan doğrudan nakil yaptığı izlenimi vermektedir. Genel olarak bakıldığında her türlü (musannef, müsned, cüz vb.) hadis kaynağında Seyyid Kutub'un naklettiği hadisler bulunmaktadır. Güvenilir hadis kaynaklarının yanı sıra az sayıda da olsa bazı hadislerin, zayıf hadis rivâyetlerinin bulunduğu eserlerden alındığı görülmektedir.

2. Fî Zilâli'l-Kur'ân'da Bulunan Hadîslerin Yer Aldığı Kaynakların Tabakalara Göre Taksimi

Birbirinden farklı ölçü ve kriterlerle kaleme alınan hadis kaynaklarını aynı seviyede kabul etmek mümkün değildir. Her bir âlim kendi hedef ve belirlediği ölçüye göre hadisleri bir araya getirmiştir. Kimi âlim kendine göre sadece sahîh hadisleri eserlerine alırken, kimi âlim de hadis olarak nakledilen tüm rivâyetleri eserine alabilmiştir.

Hadis kaynaklarının bu özelliğini göz önünde bulunduran bazı âlimler, bunları sahîh, hasen ve zayıf hadislerin yoğunluğuna göre belli tabakalara/kategorilere ayırmışlardır. Kütüb-i Hamse, Kütüb-i Sitte, Sünen-i Erba'a, Sahîh Hayn gibi ayırım ve taksimler bu maksada yöneliktir. Ayrıca bazı âlimler, tüm hadis kaynaklarını göz önünde bulundurarak belli ölçüler çerçevesinde hadis kitaplarını tabakalandırma ya çalışmışlardır. Bu sahada en çok bilinen Suyûtî ve Şah Veliyyullah Dihlevî'nin tabakalandırma sistemidir.¹³

Suyûtî hadis kaynaklarını üç tabakaya ayırmaktadır. Birinci tabakada, rivâyetleri sahîh olan on kitap bulunmaktadır. Bu on eser şunlardır: 1. *Buhârî*, 2. *Müslim*, 3. *Sahîhu İbn Hibbân*, 4. *el-Müstedrek*, 5. *ez-Ziyâu'l-Makdisî'nin el-Muhtâre'si*, 6. İmâm Mâlik'in *Muwatta'*, 7.

¹³ Hasan Yerkazan, *Zemahşerî ve Hadîs*, Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi SBE, Bayburt 2016, s. 196-197.

Sahîhu İbn Huzeyme, 8. *Sahîhu Ebî Avâne*, 9. *Sahîhu İbni's-Seken*, 10. İbnu'l-Carûd'un *el-Müntekâ'sı*. İkinci tabakada sahîh, hasen ve zayıf hadisleri birlikte ihtiva eden kitaplar vardır. Bu tabakada bulunan eserler şunlardır: 1. Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i, 2. İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i, 3. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin *Müsned*'i 4. Ahmed İbnu Hanbel'in *Müsned*'i, 5. Ahmed İbn Hanbel'in oğlu Abdullah'ın *Müsned'e Ziyâdâtı*, 6. Abdurrezzâk es-San'ânî'nin *Musannef*'i, 7. Sa'd İbn Mansûr'un *Sünen*'i 8. Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ'sı*, 9. Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe'nin *Müsned*'i, 10. Ebû Ya'lâ Mevsilî'nin *Müsned*'i, 11. Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'i ve *el-Mu'cemu'l-evsafı*, 12. Dârekutnî'nin *es-Sünen*'i, *el-Efrâd* vs.'si 13. Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebir*, *Şuabu'l-imân*, *el-Ma'rife*, *el-Ba's*, *Delâilu'n-nübüvve*, *el-Esmâ ve's-sıfât*.¹⁴ Üçüncü tabakada ise zayıf hadisleri ihtiva eden eserler bulunmaktadır. Bu eserler de şunlardır: 1. Ukaylî'nin *ed-Du'afâ'sı* 2. İbnu Adıyy'in *el-Kâmil*'i, 3. Hatîb Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'i, *el-Câmi*, *el-Bücelâ*... gibi kitapları, 4. İbn Asâkir'in *Târîhu Dımeşk*'i, 5. Hâkim et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-usûl*'ü, 6. Hâkim Nisâbü'rî'nin *Târîh*'i, 7. İbnu'l-Neccâr'ın *Târîh*'i, 8. Deylemî'nin *Müsnedü'l-Firdevs*'i.¹⁵

Böyle bir tabakalandırma işlemi yapan âlimlerden biri de Hindistan'ın yetiştirdiği hadîs âlimlerinden Şah Veliyyullah Dihlevî'dir. O, *Huccetullahi'l-bâliğa* isimli eserinde hadîs kaynaklarını sıhhat derecelerine göre beş tabakaya ayırmıştır. Dihlevî'nin belirlediği tabakalar ve bu tabakalarda bulunan eserler şöyledir: Birinci tabakada muhtevası kesinlikle sahîh olan Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri ile İmâm Mâlik'in *Muvatta*'ı bulunmaktadır. İkinci tabakada, sıhhatte *Sahîhayn* ve *Muvatta*'nın derecesine ulaşamayan *Sünen-i Ebî Dâvûd*, *Câmiu't-Tirmizî*, *Mücteba'n-Nesâî*, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel* yer almaktadır.¹⁶ Üçüncü tabakada, ilk iki tabakada yer almayan câmi', müsned ve musannef olarak telif edilen hadîs kaynakları yer almaktadır. Ebû Ali, Abd İbn Humeyd ve Tayâlisî'nin *Müsned*'leri, Abdurrezzâk ve Ebû Bekr İbn

¹⁴ Tirmizî ve Nesâî'nin kitapları bu kategoride yer almamıştır. Muhtemelen zuhül olmuş olabilir.

¹⁵ Celaledin Suyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'*, Ezherü'ş-Şerif, Kahire 2005, I, 44; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sütte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., Ankara 1988, I, 266-268; Hasan Yerkazan, "Zemahşerî ve Hadîs", s. 197

¹⁶ İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i burada zikredilmemiştir.

Ebî Şeybe'nin *Musannef*leri, Beyhakî, Tahâvî ve Taberânî'nin bütün eserleri bu tabakada değerlendirilmiştir. Dördüncü tabakada, ilk iki tabakada bulunmayan rivâyetleri cemetmek amacıyla ortaya konmuş kaynaklardır. İbn Hibbân'ın *Kitâbu'd-duafâ'sı*, İbn Adiyy'in *el-Kâmil'i*, Hatîb Bağdâdî, Ebû Nu'aym İsfehânî, Cuzekânî, İbn Asâkir, İbnu'n-Neccâr ve Deylemî'nin kitapları ve *Müsnedü'l-Havârizmî* yer almaktadır. Beşinci tabakada ise fakihler, sufiler, tarihçiler vs. nezdinde meşhur olup, halkın dilinde dolaşan ilk dört tabakada herhangi bir asılları olmayan ve bir kısmı da uydurulmuş rivâyetlerin bulunduğu kaynaklardır.¹⁷

Fî zilâli'l-Kur'ân'da bulunan hadîslerin tablo-1'de hangi kitaplarda bulunduğu tespit edilmiştir. Yukarıda yer alan hadîs tabakaları ile ilgili bilgiler çerçevesinde *Fî zilâli'l-Kur'ân*'da bulunan hadîsleri, Dihlevî'nin sınıflandırmasına göre değerlendirildiğinde ise tablo-2'deki sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

Tablo-2 *Fî Zilâli'l-Kur'ân*'da Bulunan Hadîslerin Tabakalara Göre Dağılımı

No	Müellif/Yazar	Hadîs Kaynakları	Hadîs Sayısı
I. Tabaka			
1	Buhârî (ö. 256/870)	<i>el-Câmiu's-sahih</i>	305
2	Müslim (ö. 261/875)	<i>es-Sahih</i>	91
3	İmâm Mâlik (ö. 179/795)	<i>el-Muvatta</i>	12
II. Tabaka			
4	Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	<i>el-Müsned</i>	155
5	Dârimî (ö. 255/868)	<i>es-Sünen</i>	13
6	İbn Mâce (ö. 273/886)	<i>es-Sünen</i>	25
7	Ebû Dâvud Sicistanî (ö. 275/889)	<i>es-Sünen</i>	40

¹⁷ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, tah. es-Seyyid es-Sâbık, Dâru'l-Cil, Beyrut 2005, I, 230-234; Subhî Salih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*, çev. Yaşar Kandemir, Dokuzuncu Basım, İFAV, İstanbul 2010, s. 88; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, I, 266-268; Hasan Yerkazan, *Zemahşerî ve Hadîs*, s. 197-198.

8	Tirmizî (ö. 279/892)	<i>el-Câmi</i>	23
9	Nesâî (ö. 303/915)	<i>es-Sünen</i>	5
10	İbn Hibbân (ö. 354/965)	<i>es-Sahih</i>	7
11	Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>es-Sünen</i>	4
III. Tabaka			
12	Ebû Dâvûd Tay'âlisî (ö. 204/819)	<i>el-Müsned</i>	5
13	Abdurrezâk b. Hemmâm (ö. 211/827)	<i>Musannef</i>	13
14	İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)	<i>Musannef</i>	21
15	el-Bezzâr (ö. 292/905)	<i>el-Müsned</i>	10
16	Ebû Ya'la Mevsilî (ö. 307/919)	<i>el-Müsned</i>	5
17	Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cem</i>	39
18	Hâkim Nisâbü'rî (ö. 405/1014)	<i>Müstedrek ala's-sahihayn</i>	17
19	Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>es-Sünen</i>	30
IV. Tabaka			
20	İbn İshâk (ö. 151/768)	<i>Kitâbu'l-meğâzî</i>	48
21	Vâkidî (ö. 207/823)	<i>Kitâbu'l-meğâzî</i>	3
22	İbn Hişâm (ö. 218/833)	<i>es-Siretü'n-nebevîyye</i>	12
23	Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838)	<i>el-Emvâl</i>	1
24	İbn Sa'd (ö. 230/845)	<i>Kitâbü't-tabakâti'l-kebir</i>	5
25	İbn Ebî'd-Dünya (ö. 281/894)	<i>Muhtelif kitapları</i>	1
26	Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ Mervezî (ö. 294/906)	<i>Ta'zîmu kadri's-salâh</i>	2
27	İbn Cerîr (ö. 310/923)	<i>Tefsîru/ Târihu Taberî</i>	89

28	İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938)	<i>Tefsîr</i>	8
29	İbn Adiyy (ö. 365/976)	<i>el-Kâmil</i>	2
30	Cessâs (v. 370/981)	<i>Ahkâmu'l-Kur'ân</i>	2
31	İbn Merdûye (ö. 410/1020)	<i>Tefsîr</i>	1
32	Ebû Nuaym (v. 430/1038)	<i>el-Hilye</i>	2
33	Hatîb Bağdâdî (v. 463/1071)	<i>Târihu'l-Bağdâd</i>	1
34	Vâhidî (ö. 468/1076)	<i>Esbâbu'n-nüzûl</i>	6
35	Ebû Şuca Deylemî (v. 509/1115)	<i>Firdevsü'l-ahyâr</i>	1
36	İbn Asâkir (v. 571/1176)	<i>Târihu Dimeşk</i>	2
37	Zehebî (v.748/1348)	<i>Siyeru a'lâmi'n-nübelâ</i>	2
38	Müttakî Hindî (v. 975/1567)	<i>Kenzü'l-ummâl</i>	1

Bu tablo hazırlanırken her ne kadar Şah Veliyyullah'ın tasnifi esas alınmışsa da söz konusu tasnifte bulunmayan hadîs kaynakları, kendilerine en yakın tabakaya tarafımızca yerleştirilmiştir. Mesela Şah Veliyyullah'ın tasnifinde İbn Mâce ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Mâce'nin *Sünen'i* ikinci tabakadaki olan hadîs kaynakları ile benzer özelliklere sahip olması hasebiyle bu tabakaya yerleştirilmiştir. Yine aynı şekilde isimleri Dihlevî'nin sınıflandırmasında belirtilmeyen eserler, benzer özelliklere sahip diğer kaynaklarla birlikte değerlendirilmiştir.

Tablo-2'de görüleceği üzere Dihlevî'nin hadîs kaynaklarının taksimi beş tabaka olsa da *Fî zilâli'l-Kur'ân*'da bulunan hadîslerin bulunduğu kitaplar bir arada değerlendirildiğinde dört tabaka olması daha uygun olacaktır. Ayrıca her bir hadîs sadece bir kaynakta bulunabileceği gibi birden fazla kaynakta da yer alabilmektedir.

Hadîs kaynaklarını tabaka içerisinde sıralamasında müelliflerin vefat tarihleri göz önünde bulundurularak bir sıralama yapılmış, vefat tarihi en erken olan hadîs âliminin eseri ilk sıraya yerleştirilmiştir. Ancak birinci tabakada bu esas dikkate alınmamıştır. Çünkü Buhârî ve

Müslim'in *Sahih*'leri hususunda ümmetin bir ittifakı söz konusudur.¹⁸ Burada vefat sırası dikkate alınmayarak, ilk sıraya Buhârî'nin *Sahih*'i, sonra Müslim'in *Sahih*'i daha sonra da İmâm Mâlik'in *Muvatta*'ı yerleştirilmiştir. Ayrıca tablo-2'de yer alan sıralamada hadîsin ilk geçtiği kaynak esas alınmıştır. Mesela, bir hadîs birden fazla kaynaktan yer alıyorsa, ilk sırada yer alan hadîs kaynağında o hadîsin varlığı kabul edilerek tasnif yapılmış olup aşağıda yer alan tablo-3'te yer alan sonuç ortaya çıkmıştır.

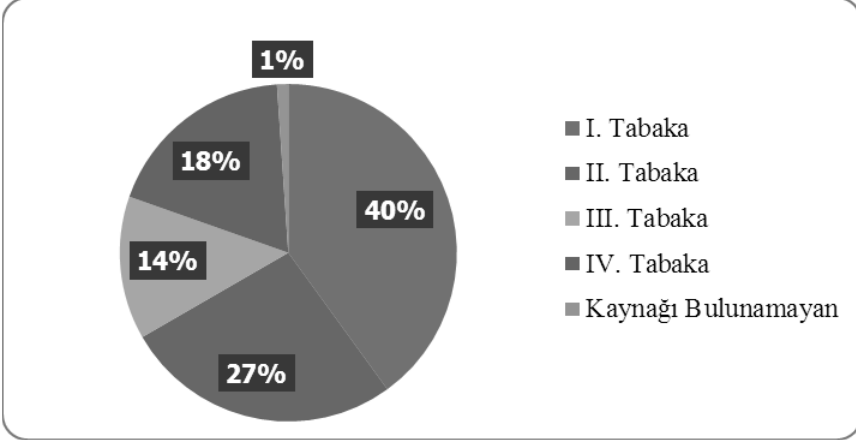
Tablo-3

Fî zilâli'l-Kur'ân'da Bulunan Hadîslerin Tabakalara Göre Taksimi

No	Hadîs Tabakaları	Hadîs Sayısı	Yüzde
1	I. Tabaka	408	40
2	II. Tabaka	272	27
3	III. Tabaka	140	14
4	IV. Tabaka	189	18
5	Kaynağı bulunamayan hadîsler	11	1
Toplam Hadîs		1020	100

Bu tabloya göre 1020 hadîsin 408'i, I. tabakada; 272'si II. tabakada; 140'ı III. tabakada; 189'u, IV. tabakada bulunmaktadır. 11 hadîs ise herhangi bir hadîs kaynağında bulunamamıştır. Aşağıda yer alan şekil-1'de ise hadîslerin buldukları tabakalara göre dağılımı verilmektedir. Bu grafiğe göre hadîslerin % 40'ı I. tabakada; % 27'si II. tabakada; % 14'ü III. tabakada; % 18'i IV. tabakada bulunmaktadır. Hadîslerin % 1'i ise herhangi bir hadîs kaynağında bulunamamıştır.

¹⁸ Bkz. Ahmet Yücel, *Hadîs Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 140-141.

Şekil-1***Fî zilâli'l-Kur'ân'da Bulunan Hadîslerin Tabakalara Göre Dağılımı***

Yukarıda yer alan bilgilere göre, *Fî zilâli'l-Kur'ân'da* bulunan hadîslerin büyük bir kısmının hadîs âlimleri tarafından muteber kabul edilen hadîs kaynaklarında bulunduğunu söylemek mümkündür.

3. Fî Zilâli'l-Kur'ân'da Bulunan Hadîslerin Sıhhat Değeri

Hadîsler sıhhat ve hüküm açısından sahîh, hasen ve zayıf olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Adalet ve zabt sahibi râvîlerin muttasıl senetlerle rivâyet ettikleri, şazz ve muallel olmayan hadîslere sahîh; sahihlik şartlarını taşımakla birlikte râvîleri zabt yönünden güvenilir derecesine çıkamayan hadîslere hasen; sahîh ve hasen hadîsin şartlarını taşımayan hadîslere ise zayıf hadîs denilmektedir.¹⁹

Seyyid Kutub naklettiği her bir hadîsin sıhhat değerlendirmesinde bulunmamıştır. Ancak bazı hadîslerin sahîh ve hasen olduğunu belirtmiştir. Mesela aşağıda yer alan örnek rivâyetlerin birincisinde hadîsin sahîh, ikinci örnekte ise hadîsin hasen olduğunu söylemiştir.

• “İmam Ahmed’in Süfyan es-Sevri’den, onun da Urve’den, onun da Zeynep binti Ebu Seleme’den, onun da Habibe binti Ümmi Habibe binti Ebû Süfyan’dan, onun da annesinden, onun da Peygamberimizin -salât ve selâm üzerine olsun- eşi Zeynep binti Cahş’tan rivâyet ettiği sahih bir hadîs var.

¹⁹ Bkz. Mahmud Tahhan, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1996, s. 23-51, 63, 79.

Hz. Zeynep diyor ki: Peygamberimiz -salât ve selâm üzerine olsun- bir gün uykudan uyandıığında yüzü kıpkırmızı olmuş ve şöyle diyordu: “Yaklaşan tehlikeden vay Araplar’ın haline, bugün (başparmağı ile şehadet parmağını halka yaparak) tıpkı bunun gibi Ye’cuc ile Mec’cuc’un önündeki set açıldı. “Ya Rasûlullah! İçimizdeki iyi insanlar olduğu halde yok olur muyuz?” dedim. “Evet kötü insanlar çoğalırsa” dedi.”²⁰

• “*Rasûlullah der ki: “Kim evinden çıkarken, `Allah’ın adı ile çıkıyorum. Allah’a güvendim. Ondan başka güç ve kuvvet yoktur derse, kendisine, sana doğru yol gösterildi, senin yönetilmen üstlenildi, sen koruma altına alındın, denir. Ve şeytan ondan uzaklaşır.” (Hadîs hasen hadîstir.)”²¹*

Seyyid Kutub, sahîh hadîsin önemine vurguda yapmıştır. A’râf sûresinin 135. âyetinin tefsirinde mucizeler konusunu işlerken, Kur’ân ve sahîh sünnet dışında doğru bilgi verecek bir kaynak bulunmadığını söylemektedir. Yine aynı konu içerisinde Yahudî kültürünün klasik tefsirlere girdiğinden ve hiçbir tefsirin bu kültürden yakasını kurtarmadığından bahsetmektedir. Hatta büyük değer taşımaya rağmen İbn Cerîr Taberî ile İbn-i Kesîr’in tefsirlerinin söz konusu kültürden kendilerini kurtarmadığından bahsetmektedir.²²

Seyyid Kutub sahîh olarak rivâyet edilmesine rağmen mütevâtir olmadığı ve tebliğın aslını oluşturan nebevî ismet sıfatına aykırı olmasından dolayı bazı rivâyetleri kabul ememiştir. Mesela, Felak sûresinin tefsirinde Yahudî Lebîd b. A’sam’ın, Hz. Peygamber’in (sav) Medine’de büyülendiği ile ilgili rivâyeti sahîh dahi olsa yukarıda belirtilen gerekçelerden dolayı kabul etmemiştir. Seyyid Kutub’a göre, Hz. Peygamber’in büyülendiği ile ilgili bu rivâyet, her sözünün birer sünnet ve yasa olduğu ile ilgili inanca ve Kur’ân’a ters düşmektedir. Bu bağlamda inanç ile ilgili hadîslere itibar edilemeyeceğini, yegâne kaynağın Kur’ân ve mütevâtir hadîs olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Felak sûresinin Mekke’de nazil olması, söz konusu rivâyeti zayıflattığı kanaatindedir.²³ Bahse konu olan ve Sahîh-i Buhârî’de geçen rivâyet şöyledir:

“Bize İbrâhîm b. Mûsâ tahdîs etti. Bize ‘İsâ b. Yûnus, Hişâm’dan; o

²⁰ Seyyid Kutub, *Fi zilâli’l-Kur’ân*, IV, 2294.

²¹ Seyyid Kutub, *Fi zilâli’l-Kur’ân*, VI, 3940.

²² Seyyid Kutub, *Fi zilâli’l-Kur’ân*, III, 1357-1358.

²³ Seyyid Kutub, *Fi zilâli’l-Kur’ân*, VI, 4008.

da babası Urve'den haber verdi ki, Âişe (r.a.) şöyle demiştir: Benû Zureyk Yahudileri'nden Lebîd b. A'sam denilen bir adam Rasûlullah'a sihir yaptı. Hatta bazı işi işlemediği halde, kendisine onu yaptığı hayali gelirdi. Nihayet günün birinde yahut gecenin birinde benim yanımda iken kendisi dua etti, yine dua etti. Sonra bana şöyle dedi:

- Yâ Âişe! Kendisinden fetva istediğim şey hakkında Allah'ın bana fetva verdiğini bildin mi? Bana iki adam geldi (Cibrîl ve Mikâîl). Bunlardan biri başucumda, diğeri de ayakucumda oturdu. Akabinde bunlardan biri arkadaşına:

-Bu zâtın hastalığı nedir? diye sordu. O da:

-Sihirlenmiştir, diye cevap verdi. Öteki:

-Buna kim sihir yapmıştır? dedi. Öbür melek:

-Lebîd b. A'sam, diye cevap verdi.

Sonra:

-Bu sihir ne ile yapılmıştır? diye sordu. O da:

-Bir tarak, saç sakal tarantısı ve erkek hurmanın kurumuş çiçek kapçığı ile diye cevap verdi.

-Nerede yapılmış? suâline de:

-Zervân Kuyusunda- bir rivâyette: Zû Ervân Kuyusu'nda- diye cevap verdi.

(Âişe dedi ki:) Sonra Rasûlullah (sav) sahâbîlerinden birtakım insanlarla beraber çıkıp bu kuyuya gitti. Oradan dönüp gelince bana:

-Yâ Âişe! O kuyunun suyu kına suyu gibi kırmızımtırak yahut etrafındaki hurma ağacının uçları şeytanların başları gibidir buyurdu.

Ben kendisine:

-Yâ Rasûlallah! Sen o sihri oradan çıkarmadın mı? diye sordum.

Rasûlullah:

-Hayır çıkarmadım. Çünkü Allah bana şifâ ve afiyet vermiştir. Ben o sihri çıkarmakla, halk arasında sihir şerrinin yaygınlaşmasını istemedim buyurdu.

-Âişe: Rasûlullah o kuyunun kapatılmasını emretti ve kuyu yok edildi, demiştir.²⁴

Yine aynı şekilde Seyyid Kutub, inançla ilgili konuların dışında gayb ile ilgili konularda da sadece Kur'ân ve mütevâtir hadisleri ölçü olarak

²⁴ Buhârî, "Tıb", 47, 49, 50.

kabul ettiğini ifade etmektedir.²⁵ Ancak genel olarak bakıldığında Seyyid Kutub'un hadîs ve sünnete yaklaşımı hususunda, hadîs âlimlerinin görüşleriyle örtüştüğünü söylemek mümkündür.²⁶

Daha önce de belirtildiği üzere Seyyid Kutub, tefsirinde naklettiği her bir rivâyetin sıhhat değerlendirmesinde bulunmamıştır. Sadece hadîs hasen veya sahîh şeklinde kısa bir işareti olmuştur.²⁷ Ayrıca Seyyid Kutub, rivâyetlerin sıhhatini belirtirken hangi ölçülere göre bir değerlendirmede bulunduğunu da ifade etmemiştir. Sekkâf ise, rivâyetlerin sıhhatini tespit ederken geçmiş ulemanın değerlendirmelerine müracaat ettiğini; yeterli açıklama bulamadığında ise senedlerini inceleyerek sıhhat tespitinde bulunduğunu ifade etmektedir.²⁸ Bu bağlamda hem Seyyid Kutub'un hem de Alevî b. Abdulkadir Sekkâf'ın vermiş olduğu bilgiler çerçevesinde *Fî zilâli'l-Kur'ân*'daki rivâyetlerin sıhhat değeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bütünlüğü sağlamak ve genel bir kanaate sahip olabilmek için tüm veriler bir tablo içerisinde takdim edilmiştir. *Fî zilâli'l-Kur'ân*'da bulunan rivâyetlerin kaynakları şu şekildedir:

Tablo-4

Fî Zilâli'l-Kur'ân'da Bulunan Hadîslerin Sıhhat Değeri

No	Hadîslerin Sıhhat Değeri	Hadîs Sayısı	Yüzde
1	Sahîh	545	53
2	Hasen	112	11
3	Zayıf	250	25
4	Tespit Edilemeyen	113	11
Toplam Hadîs		1020	100

Tablo-4'te yer alan bilgilere göre, *Fî zilâli'l-Kur'ân*'da bulunan hadîslerin % 53'ü (545 hadîs) sahîh, % 11'i hasen (112 hadîs) ve % 25'i

²⁵ Bkz. Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, III, 1531.

²⁶ Bkz. M. Beşir Eryarsoy, "Seyyid Kutub'un Sünnet Anlayışı", *Şehadetinin 40. yılında Seyyid Kutub Sempozyumu (8-9 Eylül 2006)*, Medeniyet İlim Kültür Eğitim ve Dayanışma Derneği, İstanbul 2013, s. 59.

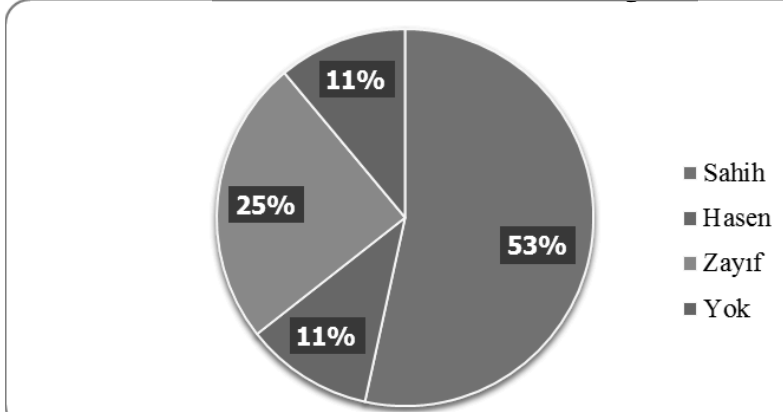
²⁷ Bkz. Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, VI, 3940.

²⁸ Sekkâf, *Tahrîc châdis ve âsârî kitâbi fî zilâli'l-Kur'ân*, s. 8-9.

(250 hadîs) zayıf hadîstir. 113 hadîsin (%11) ise sıhhat değeri tespit edilememiştir. 250 zayıf hadîsin 27'sinin mürsel hadîs olduğu görülmüştür.²⁹ 545 olan sahih hadîsin 5'i ise hem sahih hem de hasen olarak değerlendirilmiştir. Şekil-2'de *Fî zilâli'l-Kur'ân*'da bulunan hadîslerin sıhhat dağılımı yer almaktadır.

Şekil-2

Fî Zilâli'l-Kur'ân'da Bulunan Hadîslerin Sıhhat Dağılımı



Şekil-2'de de görüldüğü üzere *Fî zilâli'l-Kur'ân*'da bulunan hadîslerin büyük bir kısmı sahih ve hasen; yaklaşık 1/4'i zayıf hadîstir. Bu eserde bulunan rivâyetlerin 1/5'nin ise sıhhati tespit edilememiştir.

Seyyid Kutub, yukarıda yer alan bilgilerden de anlaşılacağı üzere tefsirine daha çok sahih hadîsleri almaya gayret göstermiştir. Aynı zamanda o, hadîs külliyyatı içerisinde çok sayıda zayıf ve uydurma rivâyetlerin olduğu bilincindedir. Bu çerçevede Âl-i İmrân sûresinin 70-72. âyetinin tefsirinde Yahudîlerden bahsederken, bu milletin hainliklerinden biri olarak Hz. Peygamber'in (sav) hadîslerine el atmalarından; ancak Cenab-ı Allah'ın izni ile İslâm âlimleri hadîs namına ortaya atılan malzemeleri uzmanlıklarına dayanarak, dikkatli ve özenli çalışmalar yaparak hadîsleri muhafaza ettiklerinden bahsetmektedir.³⁰

²⁹ Üç rivâyetle ilgili uydurma değerlendirilmesinde bulunulmuştur. Oran çok az olduğundan dolayı ayrı bir başlık açmayıp bu rivâyetler zayıf hadîsin sayısına eklenmiştir.

³⁰ Bkz. Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, I, 414-415.

Sonuç

Seyyid Kutub, İslâm dünyasının son dönemlerde yetiştirdiği önemli düşünürlerden birisidir. Kalem aldığı eserleri dünyanın birçok diline tercüme edilerek insanlığın hizmetine sunulmuştur. Eserleri arasında en büyük hacme sahip olan kitabı ise *Fî zilâli'l-Kur'ân* isimli tefsiridir. Yazıldığı tarihten itibaren bu eserin şöhreti kısa zaman içerisinde dünyanın muhtelif bölgelerine yayılmıştır. Bu tefsir, dirâyet tefsir geleneği içerisinde ictimâî tefsir sistemi çerçevesinde yazılmıştır. Seyyid Kutub, tefsirinde ele aldığı bir konuyu güncel meselelerle bağlantı kurarak bütüncül bir tarzda okuyucusuna sunmaya çalışmıştır. O, tefsirinde klasik tefsir geleneğinden istifade etmiştir. Bulunla birlikte toplumsal sorunlar çerçevesinde birçok konuyu ele alması yönüyle onun tefsiri diğer tefsirlerden ayrılmaktadır.

Tefsir geleneğine farklı bir soluk getiren bu eserde bulunan hadîslerin ele alınıp incelenmesi büyük önem arz etmektedir. İşte bu çalışmada, *Fî zilâli'l-Kur'ân*'da bulunan hadîslerin kaynak ve sıhhat değeri bir bütünlük içerisinde tablolarla sunulmaya çalışılmıştır.

Fî zilâli'l-Kur'ân'da toplam 1020 hadîsin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu hadîslerin 40 farklı kaynakta yer aldığı görülmüş olup 11 hadîsin ise kaynağına ulaşılamamıştır. Bazı hadîsler birden fazla kaynakta yer alırken, bazı hadîsler ise sadece bir kaynakta yer alabilmiştir. Bazı hadîsler, hadîs kaynakları dışında tefsir ve tarih kitaplarında bulunmuştur. Genel olarak bakıldığında *Fî zilâli'l-Kur'ân*'da yer alan hadîslerin büyük bir kısmının temel hadîs kaynaklarında yer aldığı sonucuna varılmıştır. *Fî zilâli'l-Kur'ân*'da bulunan hadîslerin 3/4'ü sahih ve hasen; 1/4'inin zayıf hadîs olduğu tespit edilmiştir. Bu eserde bulunan rivâyetlerin yaklaşık 1/5'inin ise sıhhati belirlenememiştir.

Âyetler tefsir edilirken konu bütünlüğü içerisinde sıhhat dereceleri birbirinden farklı rivâyetlere yer verildiği görülmüştür. Ayrıca birçok tefsirde bulunan sûrelerin fazileti ile ilgili rivâyetler, bu eserde bulunmamaktadır.

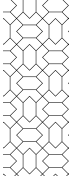
Kaynaklar

- Abukan, İlhan, *Seyyid Kutub'un Eserlerinde Allah İnancı*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Van 2014.
- Aras, Esra, *İslami Uyanış İdeolojisinde Batı Sorunsalı: Mevlâna Ebul Ala Mevdu-di, Seyyid Kutub Ve Âyetullah Ruhullah Humeyni'den Perspektifler*, Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi SBE, Ankara 2008.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., Ankara 1988.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hucetullahi'l-Bâliğa*, tah. es-Seyyid es-Sâbık, Dâru'l-Cil, Beyrut 2005.
- Erdal, Mesut, *Fi Zilali'l-Kur'an Tefsiri Ve İcaz Açısından Değeri*, Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE, Şanlıurfa 1997.
- Eryarsoy, M. Beşir, "Seyyid Kutub'un Sünnet Anlayışı", Şehadetinin 40. yılında Seyyid Kutub Sempozyumu (8-9 Eylül 2006), Medeniyet İlim Kültür Eğitim ve Dayanışma Derneği, İstanbul 2013.
- Görgün, Hilal, "Seyyid Kutub", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 66-67.
- Güner, Nebiye Şeyma, *Seyyid Kutub'ta Cahiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 2015.
- Güzeldal, Yasin, *Fi Zilali'l-Kur'an Çerçevesinde Seyyid Kutub'un Hristiyanlığa Yaklaşımı*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2016.
- Halidî, Salah Abdulfettah, *Seyyid Kutub mine'l-mîlad ile'l-istişhad*, Dâru'l-Kalem-Dâru'ş-Şâmiye, Birinci Basım, Kahire 1991.
- <https://islâmhouse.com/ar/author/200106/>, 28/08/2017.
- Kaldırım, Engin, *Seyyid Kutub'un 'Fi Zilali'l Kuran' Adlı Tefsirine Din Sosyolojisi Açısından Bir Yaklaşım*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas 2002.
- Karataş, Zübeyir, *Seyyid Kutub'un Fi Zilali'l Kur'an Tefsirinde Takip Ettiği Metod*, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Samsun 2016.
- Karlığa, H. Bekir "Fi Zilali'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 50-51.
- Kınık, Hatice, *Teolojik Selefizmden Sosyolojik Selefizme Dönüşüm Muhammed b. Abdilvehhab ve Seyyid Kutub Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2005.
- Kutub, Muhammed Ali, *Seyyid Kutub ev sevetu'l-fikri'l-İslâmî*, Dâru'l-Hadis, İkinci Basım, Beyrut 1395/1976.

- Kutub, Seyyid, *Fî zilâli'l-Kurân*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 2003.
- Pınar, Fatma *Seyyid Kutub'un Kelam Sistemi*, Doktora Tezi, Yüzyüncü Yıl Üniversitesi SBE, Van 2015.
- Salih, Subhi *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstülahları*, çev. Yaşar Kandemir, Dokuzuncu Basım, İFAV, İstanbul 2010.
- Sekkâf, Alevî b. Abdulkadir, *Tahrîcu ehâdis ve âsâri kitâbi fî zilâli'l-Kur'ân*, İkinci Basım, Dâru'l-Hicre, Riyad 1995.
- Sarmış, İbrahim, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub*, Fecr Yay., Birinci Basım, Ankara 1992.
- Sarmış, İbrahim, *Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub*, Fecr Yay., Birinci Basım, Ankara 1993.
- Suyûtî, Celaleddin, *Cem'u'l-cevâmi'*, Ezherü'ş-Şerif, Kahire 2005.
- Taghiyev, Kovsar, *Ebu'l-A'la El-Mevdudî ve Seyyid Kutub'a Göre Siyasal İçerikli Âyetlerin Tefsiri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, İstanbul 2010.
- Tahhan, Mahmud, *Teysîru mustalahü'l-hadîs*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1996.
- Tuğtekin, Tuğçe Naz, "İslami Ütopyanın İnşası: Ali Şeriatî Ve Seyit Kutub Eserlerinin Analizi", Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi SBE, İstanbul 2014.
- Verdîlî, Salih, *Mısır'da İslami Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988.
- Yerkazan, Hasan, *Zemahşerî ve Hadîs*, Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi SBE, Bayburt 2016.
- Yıldırım, Fethi, *Fî Zilâli'l-Kur'ân'da Tevhîd*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2010.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Seyyid Kutub: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, Hikmet Yay., İstanbul 1980.
- Yücel, Ahmet, *Hadîs Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012

CITATION

YILMAZ, Orhan, "Prophetic Medicine And Critics On Some Hadiths", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) pp. 107-134



TİBB-I NEBEVÎ VE BU KONUDAKİ BAZI HADİSLERİN DEĞERLENDİRMESİ

Prophetic Medicine And Critics On Some Hadiths

Orhan YILMAZ

Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,
orhanyilmaz04@hotmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-5251-241X>.

Öz*

Hadis külliyyatı içinde beden ve ruh sağlığı, ilaçlar, hastalıklar ve tedavi yolları gibi doğrudan tıp ilmi ile ilgili pek çok rivayet mevcuttur. Hatta bu rivayetlere istinaden ilahiyat alanında özel bir çalışma alanı oluşmuştur. Tıbb-ı nebevî olarak isimlendirilen bu saha, İslâm tarihi boyunca Müslüman bireylerin sağlıklı yaşamak ve tedavi olmak için başvurduğu en önemli bilgi kaynaklarından biri olmuştur. Modern tıp ne kadar ilerlese ilerlesin muhafazakâr Müslümanlar bugün bile her fırsatta Tıbb-ı nebevî'ye müracaat etmekte ve şifayı birtakım hadislerde aramaktadır. Bu talepten dolayıdır ki Tıbb-ı nebevî bir çeşit alternatif tıp olarak rağbet görmeye devam etmektedir.

Biz bu çalışmamızda hıfzıssıhha, sağlık, şifa ve tedavi konularında tavsiye ve telkin içerikli bazı hadisleri ele aldık. Tıbb-ı nebevî'nin kaynağı olan hadislerden bazılarının sıhhat durumu, kaynak değeri, vürûd sebebi, bu hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği ve günümüz toplumuna etkileri üzerinde durduk. Konu ile ilgili önemli gördüğümüz görüş ve değerlendirmelere ilaveten kendi düşüncelerimize de yer verdik.

Anahtar Kelimeler: Hadis, sünnet, tıp, Tıbb-ı Nebevî.

Prophetic Medicine And Critics On Some Hadiths

Abstract

There are many narrations about the medicinal science fields like physical and spiritual health, drugs, diseases, and treatment modalities in Hadith Compilations. Based on these narrations, a new and specific study area was formed in Theology. This field, which is called as "the Prophetic Medicine", has been the most important source of information for centuries in Islamic history to live healthily and to treat diseases in Muslim societies. No matter how further modern medicine improved, even today, conservative Muslims apply the Prophetic Medicine in every opportunity and seek for remedy in some Hadiths. Because of this demand, the Prophetic Medicine is favored much as an alternative medicine.

In this study, we investigated some Hadiths that included recommendations on sanitation, health, remedy, and treatment. We dealt with the accuracy, source value, reason of the delivery of these hadiths, which constitute the source of the Prophetic Medicine, and how they should be understood, and on their effects on today's society. We added our own viewpoints and interpretations as well as important viewpoints of other authors on the study topic.

Key Words: Hadith, sunnah, medicine, Prophetic Medicine

* Bu makale 26.05.2017 tarihinde Bozok Üniversitesi Tıp Fakültesi Bilimsel Araştırmalar Öğrenci Topluluğu tarafından düzenlenen 'İslâm ve Tıp' konulu panelde "Tıbb-ı Nebevî" isimli tebliğimizden üretilmiştir.

KAYNAKÇA

YILMAZ, Orhan, "Tıbb-ı Nebevî Ve Bu Konudaki Bazı Hadislerin Değerlendirmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) ss. 107-134 **Makale Geliş T.:** 16/10/2017, **Kabul T.:** 9/12/2017.

1. Tıbb-ı Nebevî'nin Tanımı

İnsanoğlu, hayata gözlerini açtığı andan itibaren beslenme, barınma ve güvenlik gibi temel ihtiyaçlarını giderme çabası içinde olur. Bu yüzden de insanoğlunun üzerinde titizlikle çalıştığı, geliştirip faydalandığı ilim ve sanat dalları çoğunlukla bu temel ihtiyaçları karşılamaya yöneliktir. Sağlık, tedavi ve beslenmeyi konu alan tıp ilmi de bunlardan biridir.

Tıp ilminin tarihini ilk insan Hz. Âdem ile başlatmak mümkündür.¹ İslâmiyet öncesinde medeniyetlere beşiklik yapmış olan Mısır, Mezopotamya, Hint, Grek, Çin, Uygur ve Bizans gibi bölgelerde tıp ilmi, dönemin şartlarına uygun olarak gelişmiştir.² Arap Yarımadası'nda ise İslâmiyet öncesi dönemde şöhrete ulaşmış pek çok doktordan söz edilmektedir. Hâris b. Kelede, Nadr b. Hâris, Dımâd b. Sa'lebe el-Ezdî ve İbn Huzeym bunlardan bazılarıdır.³

İslâm'ın zuhuru ile birlikte sağlıklı olmak daha bir önem kazanmıştır. Çünkü İslâm dini inanmak ve ibadetleri yerine getirmek için aklen ve bedenen sağlıklı olmayı şart koşmuştur. Nitekim İslâm dininin temel kaynaklarından biri olan hadis külliyatı içinde sağlık konusuna oldukça geniş yer ayrılmıştır.⁴ Hz. Peygamber, tıp ilminin konusunu teşkil eden sağlık, hıfzıssıhha ve tedavi gibi konularda telkin ve tavsiyelerde bulunmuş, bazı uygulamaları ile bizzat kendisi örneklik teşkil etmiştir. İslâm tarihi boyunca mezkûr hadislere binaen pek çok âlim, tıbbi konuların önemine vurgu yapmış ve bu sahada çalışmalar yürütmeyi kutsal bir görev addetmiştir. Söz gelimi Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820): "Helal ve haramı bildiren ilimden sonra tiptan daha asalet-

¹ Geniş bilgi ve kaynaklar için bkz., Veli Atmaca, "Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu Ve Gelişmesi (Bibliyografya Denemesi)", *Hikmet Yurdu*, yıl: 2013, c: VI, sayı: 11, s. 39-74.

² Ahmet Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, Çağdaş Basın Yay., İstanbul 2004, s. 47-70.

³ Mahmut Denizkuşları, *Peygamberimiz ve Tıp*, Doğuş Yay., İstanbul 1981, s. 11; Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 76-79.

⁴ Örneğin muteber hadis kaynaklarında tıpla ilgili hadislerin dağılımı şöyledir: Mâlik b. Enes, (ö. 179/795), *Muvatta*, 14 Bâb, 40 Hadis; İbn Ebî Şeybe, (ö. 235/849), *Musannağ*, 164 Bâb, 324 Hadis; Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Tıb, 58 Bâb, 104 Hadis; Merdâ, 22 Bâb, 37 Hadis; Müslim (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, 14 Bâb, 90 Hadis; Ebû Dâvûd, (275/888), *Sünen*, Tıb, 24 Bâb, 70 Hadis; Tirmizî, (279/892), *el-Câmi'*, Tıb, 35 Bâb, 53 Hadis; İbn Mâce, (273/886), *es-Sünen*, Tıb, 46 Bâb, 113 Hadis. Geniş bilgi için bkz. Veli Atmaca, "Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu Ve Gelişmesi", s. 50.

li bir ilim yoktur.”⁵ diyerek Müslüman âlimlerin tıp ilmine dair tutumlarını dile getirmiştir.

Anlaşılan o ki, Hz. Peygamber kendi dönemine kadar gelen tıpla ilgili malumatı öğrenmiş ve bu malumat içerisinden faydalı bulduğu bilgileri kendi tecrübeleri ve içtihatları ile birleştirip sonraki nesillere tavsiye ve telkin mahiyetinde bir miras olarak bırakmıştır. İşte Hz. Peygamber’in tıpla ilgili bıraktığı bu mirasa, yani onun sözleri ve uygulamalarının hepsine birden İslâmî literatürde “et-Tıbbu’n-Nebevî” (الطب النبوی) adı verilmiştir. Dilimizde Tıbb-ı nebevî olarak isimlendirilen bu miras İslâm tarihi boyunca Müslümanların maddi ve manevi güç ve şifa aradığı bir kaynak olmuştur. Günümüzde modern tıp yanında zaman zaman destekleyici tıp olarak da kabul gören Tıbb-ı nebevî hâlâ Müslümanlar için büyük bir moral ve motivasyon kaynağı olmaya devam etmektedir.

Ancak günümüzde diğer bazı dinî konularda olduğu gibi Tıbb-ı nebevî konusunu de istismar eden şahıslar yahut gruplar ortaya çıkmıştır.⁶ Ehil olmayan bu şahıslar yahut gruplar hacamat ve rukye gibi tedavi yöntemlerini kullanarak yahut sünnete istinaden şifalı diyerek ne olduğu bilinmeyen birtakım bitkileri satarak saf Müslümanları kandırıp haksız kazanç elde etmektedirler.

Hz. Peygamber’in tıpla ilgili sünnet ve sözleri temel hadis kaynaklarında genellikle “Kitâbu’t-Tıb” (كتاب الطب) başlığı altında yer almaktadır. Buhârî (ö. 256/869), *Sahih*’inde, “Kitâbu’t-Tıb” ve “Kitâbu'l-Merdâ” olmak üzere bu konuya iki bölüm ayırmıştır. İbn Mâce (ö. 273/886), Ebû Dâvûd (ö. 275 888) ve Tirmizî (ö. 279/892) “Kitâbu’t-Tıb” bölü-

⁵ Zehebi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle Yay., Beyrut 1985, X, 57. Tıp ilminin önemi ile ilgili Şâfiî'ye nisbet edilen diğer bir söz şöyledir: “İlim başlıca iki kısma ayrılır: din ilmi ve dünya ilmi. Din için olan ilim, fıkıhtır. Dünya için olan ilim ise, tıp ilmidir.” Ali b. Nâyif eş-Şuhûd, *el-Mufassal fi Ahkâmi'l-Hicra*, Beyrut 1993, V, 260. Şâfiî'nin yukarıdaki sözünü aktaran İbrahim Canan, Şâfiî'nin fıkıhta imamlığıyla beraber tıp ilmini de iyi bildiğini ifade etmektedir. *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Tıp*, Ankara 1995, s. 65.

⁶ Sözkonusu istismar sadece Tıbb-ı nebevî konusunda değil diğer bazı konularda da meydana gelmiştir. Elbette ki bütün bu yanlış/yanlış değerlendirme ve istismarların önüne geçmek objektif bir kriterle mümkün olabilir. Objektif değerlendirme ölçütleriyle ilgili uygulama ve örnekler için bkz. Veli Aba, Duygusal Yakınlık Bağlamında Nesnel Cerh Uygulama Örnekleri (Baba-Oğul/Hoca-Talebe Özelinde), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 16, sayı: 2, 2016, s. 125-156.

mü altında konu ile ilgili hadisleri zikrederken, Müslim (ö. 261/874), Nesâî (ö. 303/915), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) de eserlerinde farklı başlıklar altında konuyu ele almışlardır.⁷

Tıbbı dair hadislerde sağlığın önemi, koruyucu hekimlik, tedavinin meşruiyeti, faydalı bitkiler, ilaç yapımında kullanılan maddeler, Hz. Peygamber'in tedavi usulleri, onun bu konudaki tavsiyeleri ve yasakları yer almaktadır.

Geçmişten günümüze Tıbb-ı nebevî ile ilgili hadisler üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda umumiyetle konuyla alakalı rivayetlerin önemi, muhtevası ve kaynağı ele alınmıştır.⁸ Hz. Peygamber'in (sav) her konuda olduğu gibi tıp konusunda da sözleri ve uygulamaları başta sahabe olmak üzere bütün Müslümanlar tarafından titizlikle takip edilmiş ve yaşam biçimi haline getirilmiştir. Nitekim hadis kaynaklarında "et-Tıbbu'n-nebevî" ile ilgili özel bölümler ayrılmakla yetinilmemiş, bu sahada müstakil eserler de yazılmış ve zengin bir "et-Tıbbu'n-nebevî" literatürü oluşmuştur.⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *et-Tıbbu'n-nebevî*'si, bu alanda kaynak olma niteliği taşıyan orijinal eserlerden biridir.¹⁰

2. Tıbb-ı Nebevî'nin Kaynağı

Araştırmalara göre, tıpla ilgili hadislerin kaynağı konusunda iki temel görüş ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden biri Tıbb-ı nebevî'nin kaynağını tecrübe ve çevre kültürlerine, diğeri ise vahye dayandırmaktadır.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Atmaca, "Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu Ve Gelişmesi", s. 49-51.

⁸ Bkz. Atmaca, "Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu Ve Gelişmesi", s. 41.

⁹ Bu konuda Türkçe, Fasça ve Arapça dillerinde pek çok kitap yazılmıştır. Câbir b. Hayyân (ö. 148/755), *et-Tıbbu'n-Nebevî alâ Re'yi Ehl-i Beyt*; Abdülmelik b. Habîb el-Endelûsi el-Mâlikî el-Beğavî es-Sülemi (ö. 238/852), *et-Tıbbu'n-Nebevî*; Ebû'l-Kâsım Hasan b. Muhammed en-Nisâbüri (ö. 406/1015), *Tıbbu'n-Nebî*; Ebû'l-Hasan, Ali b. Musa (ö. 203/818); Humeydî (ö. 1029/420), Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 1038/430); el-Makdîsi (ö. 1245/643), Zehebi (ö.1347/ 748), İbn Kayyim (ö. 751/1350) Tıbb-ı nebevî konusunda kitap te'lif eden tanınmış âlimlerdir. Diğer âlimler için bkz. Ali Rıza Karabulut, *Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi*, Mektebe Yay., Ankara 1993, s. 13; Osman Bilgen, "Tıbb-ı Nebevî Literatürü ve Tarihsel Süreç", *Adana 2015 Uluslararası Tıbb-ı Nebevî Kongresi*, s. 466.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Veli Atmaca, "Tıp ve Tıbb-ı Nebevî Hakkında Muâsır Çalışmalar", *FÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16/1, Elazığ 2011, s. 45-70.

İbn Haldun (ö. 808/1405) ve İmam Nevevî (ö. 676/1277) gibi âlimlere göre Hz. Peygamber'in tıpla ilgili sözleri ve sünnetleri âdet ve dünya işlerinden sayılır. İmam Nevevî, hurmaların aşılınması ile ilgili hadisi şerh ederken Hz. Peygamber ahiret işlerine yoğunlaştığı için dünya işleri konusunda isabet edemeyebileceğini, bu durumun da onun için bir eksiklik olmadığını bildirmiştir.¹¹

İbn Haldun ise Hz. Peygamber'in tıbbi konulardaki tavsiyelerini kaydederken şunları söylemiştir: “Şehir halkı yanında çölde yaşayanların da çoğu zaman kocakarı veya bazı şahısların tecrübesine dayanarak tıbbi bilgileri vardı. Bu bilgilerden bir kısmı doğru olabilir. Arapların bu kabilden birçok tıp çeşitleri ve Hâris b. Kelede gibi tanınmış doktorları da vardı. Şer'i tıp da bu kabilden olup vahiy ile hiçbir ilgisi yoktur. Bunlar Arapların âdet icabı yaptığı şeylerdir. Hz. Peygamber'in bu konudaki sözleri âdet icabı olup şeriatla ilgili değildir. Çünkü o bize tıp ve diğer âdetleri öğretmek için değil, şeriatı öğretmek için gönderilmiştir.”¹²

Bu görüşte olanların en önemli delillerinden biri Hz. Peygamber'in Medine'de hurma yetiştiren insanların hurmaları aşılmalara gerek olmadığı yönündeki tavsiyesinin menfi sonuç doğurmasıdır. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in tavsiyesine uyararak hurmalarını aşılamaayan sahabe o yıl az verim alınca durumu Hz. Peygamber'e arz ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Ben de bir insanım. Size dininiz konusunda bir şey emredersem onu alınız. Kendi görüşüm olarak bir şey emredersem şüphe yok ki ben de bir insanım.”¹³

Tıbbi hadislerle ilgili Hattâbî'nin (ö. 388/998) görüşleri üzerine bir makale yazan Salih Karacabey, Hattâbî'nin de aynı kanaatte olduğu, yani vahye dayanmayan icthadi konularda Hz. Peygamber'in yanılabilmesi, beşere arız olan hata ve unutmaya gibi hallerin onun da başına gelebileceği görüşleri üzerinde durmuştur. Kısaca Hattâbî'ye göre

¹¹ en-Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref, *el-Minhacu Şerhi Sahihü Müslim b. el-Haccac*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî Yay., 2. bs., Beyrut 1392, Fadâil 139, XV, 116; Denizkuşları, *Peygamberimiz ve Tıp*, s. 17-20.

¹² İbn Haldun, Abdurrahman, *el-Mukaddime*, Dâru'l-Fikr Yay., tah., Halil Şahhade, Beyrut 1988, I, 651.

¹³ (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ)، Müslim, Fadâil, 138.

de, Tıbb-ı nebevî'nin kaynağı vahiy değil tecrübedir.¹⁴ İbn Hazm (ö. 456/1063), İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ve İbn Kayyim (ö. 751/1350) gibi âlimler ise Hz. Peygamber'in içtihatlarının vahyin kontrolünde olduğu kanaatinde dirler.¹⁵

Tıbb-ı nebevî'yi vahye nisbet eden bu âlimlere göre Hz. Peygamber dünya işleri hususunda hata etmez ve isabetsiz karar veremez. Eğer Hz. Peygamber murad-ı ilahiye uygun olmayan bir karar verirse Yüce Allah tarafından uyarılır ve bu hata tashih edilir. Nitekim Bedir Savaşı sonrasında esirlerden fidye alıp onları serbest bırakınca Yüce Allah; "Peygamber'e, harp edip zafer kazanmadıkça esir almak yaraşmaz. Siz dünya malını istiyorsunuz, Allah ise ahireti istiyor."¹⁶ buyurmak sureti ile Hz. Peygamber'in içtihadında hata ettiğini belirterek tashih etmiştir.¹⁷

İbn Kayyim Tıbb-ı nebevî ile diğer tıbbı kıyaslarken şu ifadeler yer vermiştir: "Tıbb-ı nebevî diğer tıp gibi değildir. Onun tıbbı, tabiplerin tıbbından farklıdır. Zira Hz. Peygamber'in tıbbı kesin kati ve ilahidir, vahiyden sadır olmuştur. Diğer tıpların ekserisi tahmin, zan ve tecrübeye dayanır. Bazı hastaların Tıbb-ı nebevî'den fayda görmemeleri normaldir. Tam bir iman ile şifasına inananlar ancak bundan fayda görür. Bu, sadırlara şifa olan Kur'an gibidir. Buna inanmayanların sadırları şifa bulmaz. Bilakis Kur'an münafıkların küfürlerini ve kalplerindeki hastalıklarını artırır. Kur'an canlı kalplere, temiz ruhlara şifa olduğu gibi Tıbb-ı nebevî de temiz bedenlere şifadır. İnsanların Tıbb-ı nebevî'den yüz çevirmeleri Kur'an'dan şifa istemekten yüz çevirmeleri gibidir. Eğer Tıbb-ı nebevî ile şifa bulamamışlarsa kusur ilaçta değil, hastalık mahallinin ve hastanın tabiatının ilacı kabul etmeyişindedir."¹⁸

İbn Kayyim'e göre Tıbb-ı nebevî'nin diğer tıbbıya nisbeti doktorların tıbbının kocakarı tıbbına nisbeti gibidir. Doktorların tıbbi bilgisi-

¹⁴ Salih Karacabey, "Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattabî'nin Görüşleri", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1992, sayı: 4/4, s. 221.

¹⁵ Orhan Yılmaz, "İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevî ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Amasya 2014, s. 9.

¹⁶ Enfâl, 8/67.

¹⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübra*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., I-VI, Beyrut 1987, III, 292; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, el-Mektebetü'l-İslâmî Yay., tah., Abdurrezzak el-Affî, I-IV, Beyrut, IV, 216.

¹⁸ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, 27.

nin vahiy yolu ile gelen tıbbi bilgiye nispeti, doktorların elde ettikleri bilginin Hz. Peygamber'e gelen bilgiye nispeti gibidir. Müellif bir başka vesile ile Tıbb-ı nebevî'nin değerini şu ifadelerle anlatmıştır: "Doktorların tıbbi nerede Allah'ın zararlı ve faydalı olanı peygamberine vahyettiği tıp nerede."¹⁹

Anlaşıldığına göre Hz. Peygamber'in itikat, ibadet, haram ve helalin tespiti gibi dinî konularda vahyin kontrolünde olduğu kabulle karşılanan bir yaklaşımdır. Dünya işleri hususunda ise Hz. Peygamber'in diğer insanlar gibi akıl ve beşerî irade ile hareket ettiği bizzat kendisi tarafından ifade edilmiştir. Nitekim bir hadiste Hz. Peygamber; "Ben de bir insanım, size dininizden bir şey emrettiğim zaman alınız, kendi görüşümden bir şey bildirdiğim zaman ben de bir insanım."²⁰ buyurmuştur.²¹ Eğer o, insan olmanın gerektirdiği davranışları vahyin kontrolünde, küllî irade çerçevesinde sergilemiş olsaydı bu durumda insanlığa örnek olamazdı. Oysa Yüce Allah onu "örnek insan" ve "son peygamber" olarak göndermiştir.²²

Anladığımız kadarıyla Resulullah, dönemin tıpla ilgili bilgilerini belli ölçüde öğrenmiş, yorumlamış, faydalı ve zararlı olanı tespit edip yararlı olanı tavsiye ve tatbik etmiş, zararlı olanı ise terk etmiştir. Resulullah'ın her hareketini ve sözünü önemseyen sahabe ve daha sonraki nesiller onun tıba dair sözlerini ve sünnetini ezberleyip nakletmişlerdir. Ancak bidayette sahih ve sağlam olan bu rivayetler sonraki asırlarda sakim olanları ile karıştırılmıştır. Bu yüzden de bugün tali kaynaklarda yer alan ve hadis olduğu bildirilen her sözü Hz. Peygamber'in hadisi kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısı ile tıba dair rivayetlerin hadis ilmi teknikleri açısından incelenmesi gerekmektedir. Ayrıca bu mevzuda sünnet olarak bildirilen tavsiye ve telkinlerin modern tıbbın verileri ile teyit edildikten sonra tatbik edilmesi en uygun yol olacaktır.

¹⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, 7; *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 9.

²⁰ Müslim, *Fedâil*, 43.

²¹ Geniş bilgi için bkz., Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s. 398.

²² Kehf, 18/110, Fussilet, 41/6, Ahzâb, 33/40.

3. Tıbb-ı Nebevî'nin Kısımları

Tıbb-ı nebevî'yi, koruyucu hekimlik ve tedavi yöntemleri olarak iki kısımda ele almak mümkündür. Koruyucu hekimlik yani hıfzıssıhha, maddi ve manevi hastalıklara yakalanmamak için gerekli tedbirlerin alınmasını ifade etmektedir. Temizliğe dikkat edilmesi, spor yapılması, zararlı maddelerden ve yiyeceklerden uzak durulması, ibadetlerin yerine getirilmesi ve dua edilmesi sağlıklı yaşamak için alınması gereken temel tedbirlerden bir kısmıdır. Tedavi yöntemleri ise maddi ve manevi hastalıklara yakalandıktan sonra bu hastalıkların tedavisi anlamına gelmektedir. Tıbb-ı nebevî'nin temelini oluşturan bu iki bölüm hakkında detaylı bilgi vermek faydalı olacaktır.

3.1. Koruyucu Hekimlik

Bu hususta Hz. Peygamber'in (sav) tavsiyelerinde, oruç, gece namazı, dengeli beslenme, temizlik, soğuktan korunma, manzaralı mekânlarda oturma, sağlıklı ev ve memleketlerde yaşama, seyahat etme, kötü iklim koşullarında yolculuktan sakınma, salgın hastalıkların bulunduğu ortamlardan uzak durma, güneşte fazla kalmaktan kaçınma, şiddetli sıcaklarda beden ısısının düşürülmesi, düzenli uyku için uygun vakitleri seçme, zararlı yiyeceklerden kaçınma, sağlıklı ve temiz gıdalarla beslenme, vücudu kuvvetlendirmek için özel hazırlanmış macunlar kullanma, gerektiğinde kan verme (hacamat), vücut direncinin düşmesi durumunda besin değeri yüksek gıdalar alma, şifalı hamamlarda yıkanma, zehirlenmeye karşı acve hurmasını yeme, güzel koku kullanma, göze sürme çekme, saç bakımı ve elbise temizliğine dikkat etme, gözü dinlendirici manzaralara bakma ve giyim kuşamda renk seçme gibi konular yer almaktadır.

Hz. Peygamber'in sağlığı koruma yolundaki söz ve sünneti, modern tıbbın, "Sağlığı korumak, ilaç kullanmaktan daha iyidir." ilkesiyle tamamen örtüşmektedir.²³

Rivayetlerde hastalıkların temel nedenlerinden biri olarak aşırı üzüntü ve stres gösterilmektedir. Tedavi yöntemleri olarak da, aşırı üzüntü

²³Dr. Mustafa Dönmez, "Ebû Nuaym ve Et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 16, sayı: 1, 2007 s. 321 vd.

ve bunalımın giderilmesi için bazı maddi ve manevi tedavi önerileri bulunmaktadır.²⁴ O dönemin hastalıkları ve bu hastalıklar için önerilen ilaç ve tedavi şekilleri dikkate alındığında, hastalık çeşitlerinin fazlalığına karşılık tedavi yöntemlerinin ve tıbbi materyallerin nispeten daha sınırlı olduğu görülmektedir. Hatta bazı hastalıklar için bir tedavi bile önerilmediği, bunun yerine o hastalıkla ilgili daha çok koruyucu hekimlik tedbirlerinin tavsiye edildiği dikkatleri çekmektedir.

3.2. Tedavi Yöntemleri

Hz. Peygamber; “Her hastalığın bir ilacı vardır. Hastalık, ilacını bulduğu anda Yüce Allah’ın izni ile iyileşir.”²⁵; “Allah şifasını indirmedeği hiçbir hastalığı yaratmamıştır.”²⁶ buyurmak sureti ile tedavi araştırmalarına teşvik etmiştir.

Kaynaklarımızda Peygamberimizin bizzat kullandığı ve ashabına da kullanmayı tavsiye ettiği bazı tedavi yöntemlerine rastlanmaktadır. Moral ve motivasyonu yükseltme, düzenli ve dengeli beslenme, bitkiler kullanma ve rukye bu tedavi yollarından bir kısmıdır.²⁷

4. Sünnetten Tedavi Örnekleri

Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber hacamat, bal şerbeti, ateşle dağlama gibi tedavi yöntemlerine başvurmuştur. Bir rivayete göre Hz. Peygamber; “Üç şeyde şifa vardır: hacamat, bal şerbeti ve dağlama; fakat dağlamaktan hoşlanmam.”²⁸ buyurmuştur. Dağlama, eskiden beri Araplar arasında kullanılan bir tedavi şeklidir. Dağlama yöntemiyle yapılan tedavinin, bazı hadislerde tavsiye edildiğine rastlandığı halde, bazı hadislerde yasaklandığı görülmektedir. Âlimler, dağlamanın ısırap

²⁴ Ebû Nuaym, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, I, 315.

²⁵ Müslim, *Âdâb*, 26; İbn Hıbban, Muhammed b. Ahmed, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hıbban*, tah., Şuayb el-Ârnâût, Müessesetü'r-Risâle Yay., I-XVIII, Beyrut 1988, XIII, 428, no: 6063; Hâkim, Ebû Abdullah en-Neysâbü'rî, *el-Mustedrek alâ's-Sahîhayn*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî Yay., I-IV, Beyrut ty, IV, 441, no: 8206.

²⁶ Buhârî, *Tıb*, 1; İbn Mâce, *Tıb*, 1.

²⁷ Erdoğan Köycü, “Peygamberimiz Hz. Muhammed’in (S.A.S.) İnsan Sağlığının Korunmasında Tavsiye Ettiği Modern Tıpta da Uygulanabilecek Bazı Tedavi Yöntemleri”, *Uluslararası İslâm ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi*, Adana 2015, s. 124-133.

²⁸ Buhârî, *Tıb*, 3, 4.

veren, tehlikeli ve maharet isteyen bir tedavi metodu olması nedeniyle tavsiye edilmediğini bildirmişlerdir.²⁹

Hız. Peygamber, tedaviyi ehlinin yapmasını istemiştir. O, “Kim tıbbı bilmediği halde hekimlik yaparsa hastaya verdiği zararı tazmin eder.”³⁰ sözüyle tedavinin hukuki boyutunun olduğuna dikkat çekmiştir. Tedavi yöntemleri ve tedavi olmaya teşvikle ilgili yukarıda zikredilen hadisler sened ve metin bakımından delil olmaya elverişli rivayetlerdir.³¹

Bu genel bilgidен sonra bazı tedavi örneklerine geçebiliriz.

4.1. Hasır Külü ile Tedavi

Hız. Peygamber Uhud Gazvesi’nde (3/625) yaralandığında, zedelenen dokular önce suyla yıkanmıştır. Kanamanın kesilmediğini gören Hız. Fatıma, bir parça hasır yakarak onun küllerini yaranın üzerine bastırmak suretiyle kanı durdurabilmiştir.³² Hız. Peygamber kendi yarasına uygulanan bu tedaviyi susarak onaylamıştır. Dolayısı ile kanı durdurmak için bir hasır parçasının yakılıp yaraya bastırılması takriri sünnet örneği olarak kabul edilebilir. Günümüzde de kanamayı durdurmak için soğuk su ile yaranın yıkanması ve sonra da bir bez yahut pamuk ile yaraya tampon uygulanması tavsiye edilmektedir.

4.2. Bal Şerbeti ile Tedavi

Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693) tarafından rivayet edilen bir hadise göre, bir adam Hız. Peygamber’e gelerek, “Ya Resulallah! Kardeşimin karnında sancı var, ishal olmuş.” der. Hız. Peygamber bal şerbeti içirmesini tavsiye eder. Adam ikinci kez gelir ve bal şerbeti içirdiği halde hastalığın geçmediğini söyler. Hız. Peygamber gene aynı tavsiyede bulunur. Adam üçüncü kez gelir. Bal şerbeti içirdikçe ağrının daha da arttığını söyler. Hız. Peygamber, “Allah sözünde doğrudur, fakat kardeşinin karnı yalancıdır. Haydi, yine bal şerbeti içir.” buyurur. Adam bir kez daha kardeşine bal şerbeti içirince ağrı diner hasta şifa bulur.”³³ Hız.

²⁹ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, 8.

³⁰ Ebû Dâvûd, *Diyât*, 25.

³¹ Bkz., İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 10-18.

³² Buhârî, *Tıb*, 27.

³³ Buhârî, *Tıb*, 4; Müslim, *Âdâb*, 32; Tirmizî, *Tıb*, 31.

Peygamber'in burada bal şerbetini ısrarla tavsiye etmesi onun önceki deneyimlerinden aldığı müspet sonuçlarla izah edilebilir. Yani Allah'ın elçisi tıpkı tuz gibi bal şerbetinin de yaranın acısını artırsa da onu tedavi ettiğini biliyordu diyebiliriz.

4.3. Soğuk Su ile Tedavi

Hız. Peygamber bazen beden ve ruh hastalıklarının tedavisini birlikte zikretmiştir. Örneğin Hız. Peygamber'in satın alıp azat ettiği kölelerden biri olan Hız. Sevban'ın merfu olarak rivayet ettiği bir hadis şöyledir: "Sizden biriniz humma hastalığına yakalanırsa -ki o cehennem ateşinden bir parçadır- onu soğuk su ile söndürsün. Sabah namazından sonra, güneşin doğuşundan önce nehre girsin, suyun akıntısına doğru şöyle dua etsin: Allah'ın adıyla, Ey Allah'ım! Kuluna şifa ver, peygamberini doğruyla. Bunu üç gün tekrarlansın. Eğer iyileşmezse bu tedaviyi beş, yedi, dokuz güne çıkarsın. Allah'ın izni ile iyileşme süresi dokuz günü geçmeyecektir."³⁴

4.4. Rukye ile Tedavi

Rukye ile tedavi, dua ve niyaz mahiyetindeki bazı surelerin okunması yoluyla çeşitli psikolojik ve fizyolojik hastalıkların tedavi edilmesi anlamına gelmektedir.

Bazı rivayetlere göre Hız. Peygamber yılan ve akrep sokması neticesinde meydana gelen zehirlenmeler ile çeşitli yara ve sızılarının tedavisinde Fâtiha, Felak ve Nâs surelerinin okunmasına müsaade etmiştir.³⁵ Hız. Aişe Resulullah'ın (sav) hastalığından bahsederken şunları söylemiştir: "Resulullah yatağa düştüğü zaman, İhlâs suresi ve Mu'avvizeteyn'in tamamını okuyarak avucuna üfledi ve sonra elleriyle yüzünü ve elinin yetiştiği vücudunun her tarafını meshetti."³⁶

İbn Kayyim'e göre Fâtiha suresinde yer alan, "Sadece senden yardım isteriz."; Nâs suresinde yer alan, "Düğümlere üfüren kadınlar, insanlar ve cinlerin şerrinden Allah'a sığınma" ifadeleri şifanın kaynağıdır.³⁷

³⁴ Tirmizî, Tıb, 33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, tah., Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle Yay., Beyrut 2001, XXXVII, 103, no: 22425.

³⁵ Buhârî, Tıb, 33.

³⁶ Buhârî, Tıb, 39.

³⁷ Bkz. İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 112-115.

Hız. Peygamber'in ashabından bir grup sefere çıkar, bir Arap kabilesinin yaşadığı köyde misafir olmak isterler, ancak halk bunu kabul etmez. O esnada kabilenin başkanını bir akrep sokar. Yolculuk yapan Müslümanlardan biri zehirlenen lideri Fâtîha suresini okuyarak tedavi eder (rukye). Bu hizmetin karşılığında yolculuk yapan sahabilere bir koyun sürüsü verilir. Sürüyü Hız. Peygamber'den izinsiz paylaşmak istemezler. Olayı Hız. Peygamber'e duyurduklarında o, yapılan bu tedavinin meşru olduğunu söyleyerek kendilerine verilen sürüyü paylaşabileceklerini söyler.³⁸

Tıbb-ı nebevî'de uygulanan tedaviler umumiyetle hastanın fiziksel rahatsızlığı yanında psikolojisini de düzeltecek, moral ve motivasyonunu yükseltecek özelliklere sahiptir. Sure ve dualarla tedavi bunun en güzel örneğidir. İbn Mâce tarafından tahrir edilen bir rivayete göre Hız. Peygamber; "Balda ve Kur'an'da sizin için şifa vardır." (عَلَيْكُمْ بِالشِّفَاءَيْنِ: (العسل، والقرآن)³⁹ buyurmuştur. İbn Kayyim bu hadisi açıklarken şu ifadelerle yer vermiştir: "Böylece beşerî tıpla ilahî tıp, bedenlerin tıbbı ile ruhların tıbbı, yerler ile göklerin tıbbı bir araya gelmiş oldu."⁴⁰

5. Tıp ile ilgili Bazı Rivayetlerin Değerlendirmesi

Tıbb-ı nebevî ile ilgili hadisler içinde sahih, hasen, zayıf ve mevzu olanlar vardır. Muteber hadis kaynaklarında yer alan Tıbb-ı nebevî ile ilgili rivayetler umumiyetle sahih kabul edilirken tali kaynaklarda yer alan rivayetler zayıf, hatta mevzu kabul edilmektedir. Biz bu bölümde daha çok tali kaynaklarda yer alan bazı rivayetleri sened ve metin bakımından inceleyeceğiz.

5.1. "Hastalıkların kaynağı soğuktur."

Tıbb-ı nebevî rivayetleri içinde yer alan ve halk arasında dolaşan yaygın rivayetlerden biri, "أصل كلِّ داء البردُ" /Her hastalığın kaynağı soğuktur." anlamındaki rivayettir. Zayıf ve mevzu rivayetleri ihtiva eden eserlerin yer verdiği bu haber sened bakımından sahih kabul edilmemiştir.⁴¹ Söz

³⁸ Buhârî, el-İcâra, 16; Tıb, 38; Tirmizî, Tıb, 20.

³⁹ İbn Mâce, Tıb, no: 3452.

⁴⁰ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, 26.

⁴¹ Atûfî, *Ravdu'l-İnsân*, vr., 5a.; ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-Vâride fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye*,

konusu rivayet metin bakımından da tenkide muhtaçtır. Grip ve nezle gibi soğuktan kaynaklanan hastalıklar rivayetin metnine uygun düşerken, kanser, şeker, tansiyon vb. pek çok hastalığın soğuktan kaynaklanmadığı bugün herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Öyle ise her hastalığın kaynağını soğuğa indirgemek makul bir yaklaşım değildir. Kaldı ki bazı hastalıkların tedavisinde soğuk iklim tavsiye edilmektedir. Mübalağa edilerek soğuktan korunma tavsiye edilmiştir şeklindeki bir yaklaşımı da kabul etmek mümkün değildir. Zira her ne olursa olsun Hz. Peygamber'in söylemediği bir sözü ona nispet etmek bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. Mütevâtir olduğu bildirilen “*men kezebe aleyye*” hadisi bu konuda vârid olan en kuvvetli delillerden biridir.⁴²

5.2. “Beden içinde bir et parçası vardır...”

Tıbb-ı nebevî hadisleri içinde yer alan diğer bir rivayet, “*إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ*”/Beden içinde bir et parçası vardır ki o sağlam olursa tüm beden sağlam olur, o bozuk olursa tüm beden çürük olur. O kalptir.” şeklindeki rivayettir. Numan b. Beşir tarafından rivayet edilen bu haber önemli hadis kaynaklarımızda yer almaktadır.⁴³ Sened açısından sahih kabul edilen bu haberde geçen “*mudğa*” kelimesini bedeninin bir uzvu olan ve kan pompalayan et parçası olarak anlayıp fiziksel anlamda kalbin sağlam olması ile bedeninde sağlam olacağı görüşünü savunan âlimler olmuştur.⁴⁴ Oysa kanaatimizce bu hadiste açıkça manevi bakımdan kalbin temiz, niyetin iyi ve samimi, düşüncelerin sağlıklı olması, kişinin Allah'tan hakkıyla korkması ifade edilmektedir. Hatta aklın başta değil kalpte olduğu, dolayısıyla bu hadiste düşüncelerin yönlendirilmesinde kalbin etken olduğu belirtilmiştir.⁴⁵ Sonuç olarak Arapçada *sadr*, *fuad*, *lubb*, *nüha*; Türkçede *gönül* ve *yürek* gibi kelimelerle ifade edilen kalp, dini geleneğimizde içimizdeki et parçasından ziyade insanoğlunun dini, ahlaki ve vicdani

XII, 73; İbnu'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenahiye fi'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*, II, 267; es-Sehâvi, *Mekâsîdu'l-Hasene*, s. 120.

⁴² Buhârî, İlim, 38; Müslim, Mukaddime, 2; Ahmed, *Müsned*, IV, 159.

⁴³ Buhârî, İman, 39; Müslim, Müsâkât, 107; et-Tayâlisi, *Müsned*, Daru'l-Marife Yay., Beyrut trs., I, 106, no: 788; İbn Hibban, *Sahih*, I, 533.

⁴⁴ en-Nevevî, *el-Minhac*, XI, 28; Atûfi, *Ravdu'l-İnsân*, vr., 5b.

⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, I, 204, İmam Nevevi, *el Minhac*, XI, 29.

hayatını yönlendiren duygular olarak anlaşılmaktadır. Hisseden yahut hissetmeyen, inanan yahut inanmayan, seven yahut sevmeyen, mutmain olan yahut mutmain olmayan gibi haller kalbin en temel işlevi olarak bilinmektedir. Bu manevi haller akla yön veren unsurlardır. “Unutmayın ki kalpler Allah’ı anarak huzura kavuşur.”⁴⁶, “Onların kalpleri vardır anlamazlar.” ayetlerinde geçen “kalp” kelimeleri de aynı şekilde akla yön veren duygulara işaret etmektedir.⁴⁷

5.3. “İnsanoğlunun kuyruk kemiği çürümez.”

Ahmed b. Hanbel’in kaydettiği ve Şuayb el-Arnaût’un isnadını sahih bulduğu bir rivayet şöyledir: “Resulullah (sav) buyurdu ki: İnsanoğlunda bir kemik var ki toprak asla onu çürütmez. İnsan kıyamet günü o kemik ile dirilitilir. Sahabe, ‘O hangi kemiktir?’ diye sorunca Hz. Peygamber, ‘Kuyruk kemiği’ diye cevaplandırdı.”⁴⁸ Aynı rivayeti nakleden Müslim son kısımda yer alan (عظمالذنب) yerine aynı anlama gelen “عَجْبُ الذَّنْبِ” ifadesini kullanmıştır.⁴⁹ Bazı rivayetlerde “kuyruk”, “son kısım” anlamına gelen العجب kelimesi العجم şeklinde yazılmıştır. Müslim, Ahmed ve diğer hadis kitaplarında hadisin bazı tariklerinde hataen ب yerine م yazıldığı anlaşılmaktadır. Kütüb-i sitte öncesi hadis kaynaklarından sayılan Hemmam b. Münebbih’in *Sahîfe*’si bu rivayete yer vermiş ve hadisin sonunda şöyle bir açıklama yapmıştır: وقال أبو الحسن إنما هو عجب ولكنه (Ebû’l-Hasan demiştir ki; onun aslı “acbün”dür, fakat onu *mim* ile söylediler.⁵⁰ Bir rivayete göre sahabe “عَجْبُ الذَّنْبِ” ibaresinin anlamını Hz. Peygamber’e sormuşlar. Allah’ın elçisi, “kuyruk sokumu” olarak ifade edilen bu ibareyi, sırrını sadece Yüce Allah’ın bildiği hardal tanesi gibi bir tohuma benzetmiştir.⁵¹

Abdurrezzâk’ın Ma’mer’den naklettiği bir rivayette Ebû Hureyre şöyle demiştir: “İnsanın yaratılmış olduğu kuyruk sokumu kemiği dı-

⁴⁶ Ra’d, 13/28.

⁴⁷ Bkz. Nevevî, *Riyazü’s-Salihin*, çev., Yaşar Kandemir, İ. Lütfi Çakan, Raşit Küçük, Erkam Yay., İstanbul 2013, III, 472.

⁴⁸ Ahmed, *Müsned*, VIII, 223.

⁴⁹ Müslim, *Fiten*, 28.

⁵⁰ es-San’ânî, *Sahîfetü Hemmam b. Münebbih*, I, 46.

⁵¹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, VIII, 552.

şında toprak insanoğlunu yer bitirir.”⁵² Burada bu söz Ebû Hureyre’ye ait mevkuf bir haber olarak kayıtlı olsa da bu haber çok az farklılıklarla başka hadis kitaplarında da mevcuttur. Örneğin Kuteybe b. Sa’îd-Muğîre-Ebû’z-Zenâd-Ebû Hureyre-Hz. Peygamber tariki ile gelen haber, “كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَأْكُلُهُ التُّرَابُ، إِلَّا عَجَبَ الذَّنْبِ مِنْهُ، خُلِقَ وَفِيهِ يُرَكَّبُ” şeklinde kayıtlıdır.⁵³

5.4. “Yemeğe üfleme bereketi giderir.”

Tıbb-ı nebevî hadislerinden biri de, “النفخ في الطعام يذهب بالبركة” rivayetidir.⁵⁴ Hz. Aişe’nin (ö. 58/678) merfu olarak naklettiği bildirilen bu rivayete göre Hz. Peygamber; “Yemeğe üfleme yemeğin bereketini yok eder.” buyurmuştur. Bu rivayet münekkit hadisçiler tarafından mevzu hadis olarak değerlendirilmiştir. Örneğin İbnu’l-Cevzî (ö. 597/1200) mezkûr rivayetin ravilerinden Abdullah b. Hâris’i, hadis uyduran bir yalancı olarak tanıtmış ve onun bu rivayetini mevzu saymıştır.⁵⁵

İbn Kayyim (ö. 751/1350) de aynı rivayet üzerinde durmuş; “Yemeğe üfleme bereketi giderir.” sözünün tıp ilmi ile uğraşanlara ait bir ifade olabileceğini söylemiştir.⁵⁶

İbn Kayyim metinden hareket ederek, rivayetteki ifadelerin doktor sözüne benzediğini, dolayısıyla hadis olamayacağını belirtmesi kanaatimize göre çok isabetli bir yaklaşım değildir. Anladığımız kadarıyla, rivayeti oluşturan kelimelerin hiçbiri tıp ilmi ile alakalı değildir, aksine rivayetin anahtar kelimesi sayılabilecek olan “bereket” kelimesi önemli dinî bir kavramdır. Araştırmalarımıza göre söz konusu rivayetin hangi yönü ile tıp ilmi ile uğraşanların sözüne benzediği de açıklanmış değildir. Ayrıca müellif, muteber hadis kaynaklarında yer alan hemen hemen aynı anlamı içeren benzer rivayetler için aynı tenkidi yapmamıştır. Mesela bunlardan biri Abdullah b. Abbas’ın naklettiği, نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ النَّفْخِ فِي الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ “Resulullah yiyecek ve içeceğe üfle-

⁵² Abdurrezzak, *Musannef*, III, 591.

⁵³ Müslim, *Fiten*, 28; Ebû Dâvûd, *Sünne*, 24; İbn Mâce, *ez-Zühhd*, 32; Nesâî, *Cenâiz*, 117; Mâlik, *Cenâiz*, 15.

⁵⁴ Atûfî, *Ravdu'l-İnsân*, vr., 63b.

⁵⁵ İbnu’l-Cevzî, *el-Mevdû’ât*, III, 35.

⁵⁶ İbn Kayyim, *el-Menâr*, s. 65.

meyi yasakladı.” şeklinde kaydedilen rivayettir.⁵⁷ “Yemeğe üfleme bereketi giderir.” rivayetini makul bulmayan İbn Kayyim, bir başka eserinde Hz. Peygamber’in ağız açık kaplara üfleme yasak ettiğine dair hadisleri nakletmiş ve fikhî bir kural olarak da yiyecek ve içeceklerin bulunduğu kaplara üfleminin yasaklandığını ifade etmiştir.⁵⁸

Ortak kullanılan bir kaptaki yemeğe üfleminin hastalığın yayılmasına yol açabileceği gerekçesi ile modern tıp tarafından da onaylanmadığı bilinen bir gerçektir. Bugün özellikle küçük çocuklara yemek yedirilirken yemeği soğutmak için kaşıktaki yemeğe üfleminin hastalığı bulaştırma riskini artırdığı sıklıkla dile getirilmektedir.

Kanaatimize göre İbn Kayyim, “Yemeğe üfleme bereketi giderir.” hadisi hakkında önceki âlimlerin yaptığı tenkidi bildiği için eleştirmekte sakınca görmemiştir. Nitekim İbnu'l-Cevzî söz konusu rivayeti mevzu hadisler arasında zikretmiştir. İbnu'l-Cevzî'ye istinaden pek çok âlim de bu rivayeti makbul saymamıştır.⁵⁹

Sonuç olarak, yemeğe üfleme hastalıkların yayılmasına vesile olacağı için Hz. Peygamber bu davranışı yasaklamıştır. Modern tıba uygun olan bu yaklaşımla ilgili sahih hadisler vardır. Fakat “Yemeğe üfleme yemeğin bereketini yok eder.” şeklindeki bir söz hadis olmadığı gibi mana bakımından da doğru değildir diyebiliriz.

5.5. “Her hastalığın yuvası mide, şifası perhizdir.”

Tıbb-ı nebevî ile ilgili bazı kitaplarda Hz. Peygamber’e nispetle; *المعدة بيت الداء، والحمية رأس كل دواء* / *Her hastalığın yuvası mide, şifası ise perhizdir*” ifadesine yer verilmiştir.⁶⁰

Aclûnî'nin *Keşşâf*'tan kaydettiğine göre Harun Reşit döneminde kabiliyetli bir Hıristiyan doktor Müslümanların kitabında tıba dair bir bilginin olmadığını iddia etmiştir. Ali b. Huseyin b. Vâkıd bu iddiayı çürütmek için Yüce Allah'ın tıp ilmini yarım ayet ile özetlediğini söyleyip, *كلوا واشربوا ولا تسرفوا* / *Yiyiniz içiniz fakat israf etmeyiniz.*” ayeti-

⁵⁷ Ahmed, *Müsned*, V, 27, no: 2818; V, 364, no: 3367.

⁵⁸ Bkz. İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, 188-9.

⁵⁹ Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, III, 35; Ali el-Kâri, *el-Mevdû'âtu'l-Kübra*, s. 440; İbn Arrak, *et-Tenzîhu's-Şerî'a*, II, 258; Suyûtî, *el-Leâli*, II, 216.

⁶⁰ Atûfî, *Ravdu'l-İnsân*, vr., 4b.

ni okumuştur. Hıristiyan doktor bu defa Nebî'den tıbbı dair herhangi bir bilginin olmadığını söyleyerek İslâm'ı küçümsemek istemiştir. Ali b. Huseyin b. Vâkıd Hz. Peygamber'e istinaden, *والمعدة بيت الداء، والحمية رأس* / *Mide, hastalığın yuvası, perhiz de onun şifasıdır.*" sözünü söyleyerek bu şahsa cevap vermiştir.⁶¹

Yapılan çalışmalar neticesinde bu rivayetin Kütüb-i sitte başta olmak üzere temel hadis kaynaklarında yer almadığı ve bu ifadenin ünlü Arap doktorlarından Hâris b. Kelede'ye ait bir söz olduğu anlaşılmıştır.⁶² Mevzu hadisler konusunda önemli eserler kaleme alan Ali el-Kârî: *هو من كلام الحارث بن كلدة طبيب العرب، ولا يصح رفعه إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ* "Bu, Arap doktor Hâris b. Kelede'nin sözüdür. Onu Nebî Aleyhisselam'a ref etmek doğru olmaz." diyerek bu ifadenin hadis olmadığını ve Hz. Peygamber'e izafe edilemeyeceğini söylemiştir.⁶³

Mezkûr rivayetin günümüzdeki tıbbi gelişmelere uygun bir anlamı olsa da onun Hz. Peygamber'e isnad edilmesi hadis ilmi usulüne göre de uygun değildir. Çünkü bu ifade Hz. Peygamber'e ait bir söz olarak sabit değildir.

5.6. "Yemeğe tuz ile başla ve yemeği tuz ile bitir."

Tıbb-ı nebevî hadislerini ihtiva eden bir eserde şu rivayete yer verilmiştir:

يا على ابدأ بالملح واختم بالملح فإن الملح شفاء من سبعين داء، منها الجنون والجذام / *Ey Ali! Yemeğe tuz ile başla ve yemeği tuz ile bitir. Çünkü tuz delilik, cüzzam, karın ağrısı, diş ağrısı dahil yetmiş hastalığa ilaçtır.*⁶⁴ Araştırmalarımıza göre bu ifade sadece Celâleddin es-Suyûtî'nin *el-Leâli* isimli eserinde uzunca bir rivayetin parçası olarak yer almıştır. Suyûtî (ö. 911/1505) bu rivayeti kaydetmiş, ancak sened bakımından mevzu olduğunu da belirtmiştir.⁶⁵ Sened açısından sahih olmayan haberin metin bakımından da tenkide muhtaç olduğu açıktır. Çünkü tuzun böbrek, damar, kalp ve yüksek tansiyon başta ol-

⁶¹ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 214.

⁶² İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, 118; es-Sehâvi, *Mekâsîdu'l-Hasene*, s. 611; Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadîsler*, s. 173.

⁶³ Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 360; es-Sehâvi, *Mekâsîdu'l-Hasene*, s. 611.

⁶⁴ Atûfî, *Ravdu'l-İnsân*, Vr., 57b.

⁶⁵ es-Suyûtî, *el-Leâli*, II, 179; III, 312.

ona bakmak haramdır. Aynı şekilde köpeğin kazancı da haramdır. Kim haram ile beslenirse cehennemlik olur.”⁷⁰

Taberânî'nin (ö. 360/971) Hz. Ömer'den naklettiği bu rivayeti değerlendiren âlimler senedindeki ravilerden Yezid b. Abdilmelik'in sika olmadığı, hatta münkerü'l-hadis olduğu, dolayısı ile de rivayetin zayıf yahut münker olduğu sonucuna ulaşmışlardır.⁷¹

Sened yönüyle münker olduğu tespit edilen haberin metin açısından da İslâm'ın temel anlayışına uygun olduğu söylenemez. Şarkı söylemek yahut köpek ticareti ile elde edilen kazanca haram diyebilmek için delaleti kati ve sübutu kati nassa ihtiyaç vardır. Bilindiği gibi zayıf bir rivayeti delil olarak kullanıp herhangi bir şey için “haram” hükmünü vermek usule aykırı bir tutumdur. Kaldı ki Atûfî, yiyeceklerin haram ve helalinden bahsederken bu rivayetin son kısmını kaydetmiştir. Yani bu rivayet, kazancın haramlığından bahsetmekte, yiyecek ve içeceklerin haramlığından söz etmemektedir. Anlaşılan o ki Atûfî mezkûr rivayeti bağlamı dışında kullanmıştır.

5.8. “Üç şeyde bereket yoktur.”

Osmanlı döneminde yazılmış ilk Tıbb-ı nebevî kitabı özelliği taşıyan *Ravdu'l-insan*'da müellif sofra adabından bahsederken yemeğin sıcak yenilmesinin sakıncaları üzerinde durmuş ve bu konuda bir rivayete yer vermiştir. Temel hadis kaynaklarında bulamadığımız bu rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “رُفِعَت الْبِرْكَةُ عَنِ الثَّلَاثِ / Üç şeyden bereket kaldırılmıştır: soğuyuncaya kadar sıcak yemekten, ucuzlayuncaya kadar yüksek fiyatla alınan maldan, Allah Teâlâ'nın isminin zikredilmediği işlerden.”⁷² Kaynaklarda yer almayan bu tür rivayetlerin hadis olarak araştırılması yahut değerlendirilmesi makul görülmektedir.

⁷⁰ Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, I, 73, İbn Kesir, *Müsnedü'l-Fâruk*, II, 10.

⁷¹ el-Elbânî, *Silsiletü 'Ehâdisi'd-Da'îfe*, VII, 460; İbn Kesir, *Müsnedü'l-Fâruk*, II, 10; Muhammed b. İsmail, *et-Tenvir*, V, 248.

⁷² Atûfî, *Ravdu'l-İnsân*, vr., 61b.

5.9. “Hz. Peygamber’in sofrasından kırıntı yiyen şifa bulur.”

Rivayeti

Kaynaklarda bulamadığımız bir başka rivayet şudur: “ورأى صلى الله عليه وسلم أبا أيوب الأنصاري يوم يلتقط نثارة المائدة فقال صلى الله عليه وسلم له بورك لك وبورك عليك وبورك فيك وقال أبو أيوب يا رسول الله هذا لي ولغيري قال نعم من أكل ما أكلت / *Resulullah (sav) bir gün Ebû Eyyub el-Ensari'nin sofradan bir kırıntı alıp yediğini görünce, 'Allah bu kırıntıyı senin için bereketli ağzın için de mübarek eylesin.'* buyurdu. Ebû Eyyub; ‘Ey Allah’ın Peygamberi bu sadece benim için mi, başkaları da bu duaya ortak mı?’ diye sordu. Hz. Peygamber: ‘Kim benim yediğimden yerse söylediklerim onun için de geçerlidir.’ dedi ve devamında, ‘Kim böyle yaparsa Allah onu, delilik, cüzzam, cilt, sarı su ve bunaklık hastalıklarından korur.’⁷³ buyurdu. Hz. Peygamber’e ait olmayan mevzu bir hadisin metni üzerinde konuşmaya da gerek yoktur.

5.10. “Hz. Peygamber cüzzamlı biri ile yemek yedi.” Rivayeti

Câbir b. Abdillâh’ın anlattığına göre; “*Nebi (sav) bir cüzzamlının elinden tuttu; 'Allah'ın adıyla Allah'a tevekkül ederek ye.'* dedi ve cüzzamlının elini kaba batırdı.”⁷⁴ Ebû Dâvûd’un şerhini yapan Şuayb el-Arnaût (ö. 2016), mezkûr rivayeti, ravilerden Mufaddal b. Fudâle’den dolayı zayıf saymıştır.⁷⁵ Tirmizî, hadiste geçen “فوضعها / *elini koydu.*” ibaresi yerine “فأدخله / *elini girdirdi.*” ifadesini kullanmış ve hadisin “garib” olduğunu söylemiştir.⁷⁶ Bazı şerhlerde bir cüzzamlı ile birlikte yemek yiyen kişinin Hz. Peygamber değil Hz. Ömer olduğu bildirilmiştir.⁷⁷ Bazı şerhlerde ise cüzzamlı bir kişi ile oturup yemek yiyen kişi Hz. Selman-ı Farisi’dir. Zira Hz. Selman’ın kendi kazancı ile yiyecekler satın alıp cüzzamlı kişilere götürdüğü ve onlarla birlikte yemek yediği bilinmektedir. Hz. Selman ile ilgili rivayetlerin senedinin daha güvenilir olduğu da bildirilmiştir.⁷⁸

⁷³ Atûfî, *Ravdu'l-İnsân*, vr., 63a.

⁷⁴ Atûfî, *Ravdu'l-İnsân*, vr., 74b; Ebû Dâvûd, Tıb, 24; Tirmizî, Et’ime, 19.

⁷⁵ Ebû Dâvûd et-Tayalisi, *es-Sünen*, VI, 69.

⁷⁶ Tirmizî, Et’ime, 19.

⁷⁷ Ebû Dâvûd et-Tayalisi, *es-Sünen*, VI, 69.

⁷⁸ Ebû Dâvûd et-Tayalisi, *es-Sünen*, VI, 68. Dipnot 1.

Diğer yandan Hz. Peygamber'in cüzzamlı birinin elini tutup yemeğe daldırdığına dair varit olan rivayet, cüzzamlılarla oturup kalkmayı yasaklayan rivayetlere mu'arızdır.

Câbir b. Abdillâh'ın (ö. 80/699) naklettiğine göre, Sakif'ten bir heyet Hz. Peygamber'e biat etmek için Medine'ye doğru yola çıkmıştı. Heyet içinde cüzzamlı olduğu bilinen bir kişi vardı. Hz. Peygamber heyetteki cüzzamlı şahsa haber salıp, "Geri dön, biz seninle biatlaştık." diyerek cüzzamlı şahsın Medine'ye gelmesine mani olmuştu.⁷⁹

Cüzzamlı hastalardan uzak durmayı tavsiye eden başka rivayetler de mevcuttur. Örneğin, "فِرٌّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ / Cüzzamlıdan, aslandan kaçır gibi kaç."⁸⁰; "لَا تُدِيمُوا النَّظَرَ إِلَى الْمَجْذُومِينَ / Cüzzamlı kişilere uzun süre bakmayın."⁸¹; "لَا تُدِيمُوا النَّظَرَ إِلَى الْمَجْذُومِينَ وَإِذَا كَلَّمْتَهُمْ فَلْيَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ قَيْدٌ رَمَحٌ / Cüzzamlılara uzun süre bakmayın, onlarla konuşurken aramızda bir mızrak boyu mesafe olsun."⁸² rivayetleri bunlardandır.

Hz. Peygamber'in bir yandan cüzzamlı hastalardan uzak durulmasını tavsiye etmesi diğer yandan cüzzamlı bir hastanın elinden tutup onunla aynı kaptan yemek yemesi bir çelişki olarak algılanmaktadır. Konuyu tartışan âlimlerden biri de İbn Kayyim'dir. Ona göre, Hz. Peygamber'in cüzzamlı bir hastanın elinden tuttuğu ve onunla birlikte elini yemek kabına daldırdığı şeklindeki mezkûr rivayet sabit değildir.⁸³ Fakat cüzzamlı ile oturmanın sakıncalı olmadığını bildiren başka rivayetler vardır. Sözelimi Buhârî'nin naklettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Bulaşıcılık ve uğursuzluk yoktur."⁸⁴ buyurmuştur.

İbn Kayyim, cüzzamlılara yaklaşmayı yasaklayan rivayet ile "Bulaşıcılık ve uğursuzluk yoktur." hadislerini ise akli delillerle uzlaştırma yoluna gitmiştir. Ona göre, bu rivayetler arasında tearuz yoktur. Cüzzamlı hastaların etrafa yaydığı koku dolayısıyla bu hastalık yayılabilmekte ve sağlıklı kişilere bulaşabilmektedir. Hz. Peygamber, bu gerçeği bildiği için genel anlamda cüzzamlı hastalardan uzak durulmasını tavsiye et-

⁷⁹ Müslim, Âdâb, 36.

⁸⁰ Ahmed, *el-Müsned*, II, 443; İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, 115.

⁸¹ İbn Mâce, Tıb, 43; İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, 115.

⁸² Ahmed, *el-Müsned*, I, 78.

⁸³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, 120.

⁸⁴ *لَا عُدْوَى وَلَا طِينَةٌ* Buhârî, Tıb, 19; Ebû Dâvûd, Tıb, 24; İbn Mâce, Mukaddime, 10; Tıb, 43.

miştir. Bununla birlikte o, “Bulaşıcılık yoktur.” sözü ile bu hastalığa yakalanmış kişiler ile yemek yenilmesinin haram olmadığını anlatmak istemiştir. Ona göre, hastalığın bulaşması hemen olmaz, uzun süre hasta ile birlikte olan kişiler için bulaşma tehlikesi söz konusudur. Bu hastalar ile yemek yenilecek kadar birlikte olmanın sakıncası yoktur.

Cahiliye döneminde bu hastalarda uğursuzluğun olduğuna inanılır ve onlara kötü gözle bakılırdı. Hatta bu hastalığın uğursuzluk nedeni ile ortaya çıktığına Allah’ın takdir ve dilemesinin olmadığına inanılırdı. Hz. Peygamber, onların bu anlayışlarını değiştirmek için hastalık ve şifanın Allah’tan olduğunu göstermeye çalışmış, cüzzamlı olan hastalara iyi muamele edip yakın durmuştur. Dolayısıyla bu hadisler arasında teraz yoktur. Her biri vârid olduğu zaman ve zeminde makuldür.⁸⁵

Hz. Peygamber’in cüzzamlı bir hastanın elinden tutup kaba daldırdığı sonra da, “*Allaâh'a tevekkül ederek ve ona güvenerek bismillah diyerek ye!*” rivayeti ile “*Cüzzamlı hastadan aslandan kaçır gibi kaç.*” rivayeti mütenakızdır. İki hadis arasındaki bu tenakuzu kimi muhaddis nâsîh ve mensûh diyerek, kimi tercihte bulunarak, kimi de cem ve te'lifle gidermeye çalışmıştır. İbn Kayyim, Tirmizî’nin (ö. 279/892) garib dediği Câbir b. Abdillâh’ın rivayetini sened ve metin açısından incelemiş, söz konusu hadisin cüzzamlıdan uzak durulmasını tavsiye eden hadislerle aykırı olduğu gerekçesi ile sabit olmadığı kanaatine varmıştır. İbn Kayyim, anlam bakımından da hadisi tenkit etmiş ve kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre cüzzam hastalığı bulaşıcı bir hastalıktır. Bu hastalığa tutulmuş kişilere yakın duran da hasta olabilir. Nitekim Hz. Peygamber bu hastalığa yakalanan kişilerden uzak durulmasını tavsiye ettiği gibi, kendisi de uzak durmuştur. Muteber hadis kaynaklarında yer alan haberlere göre o, cüzzamlı bir hastanın biatını uzaktan kabul etmiştir.⁸⁶ Bir başka rivayete göre Hz. Peygamber, evlendiği bir kadının göğsünde bir hastalık olduğunu görünce ona yaklaşmak istemiştir: “*Ailene dön.*” demiştir.⁸⁷

Sonuç olarak Cüzzamlılardan uzak durulmasını tavsiye eden hadisler delil olmaya daha elverişlidir. Hz. Peygamber’in cüzzamlı bir kişi-

⁸⁵ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Me'âd*, IV, 118, 119.

⁸⁶ Müslim, *Âdâb*, 36.

⁸⁷ Ahmed, *Müsned*, XXV, 417, no: 16032.

nin elinden tuttuğu ve yemek kabına daldırdığı yolundaki rivayet ise sahih değildir. Ancak o, cüzzam hastalarına karşı da merhametli olumasını tavsiye etmiştir.

Sonuç

Yapılan araştırmalara göre Arap toplumunda Hz. Peygamber ile birlikte tıbbi alanda ciddi bir ilerleme kaydedilmiştir. Peygamber Efendimiz hıfzıssıhha ve tedavi konusunda yeni yöntemlere dikkat çekmiş ve “*Her hastalığın bir şifası vardır.*” diyerek ümmetini sağlık alanında araştırma yapmaya teşvik etmiştir. O, Arapların uyguladıkları geleneksel tıbbı, değerlendirmeye tabi tutmuş, ümmetine iyi, makul ve faydalı olan kısmı tavsiye etmiş, ümmetini zararlı ve kötü olan tedavi ve ilaçlara karşı da uyarmıştır. Allah’ın elçisi vebadan korunmak için eşek gibi anırma, şaşı olanları değirmen taşına baktırma, yılan sokmuş kişiyi uyutma, burnu yara olan deveyi iyileştirmek için sağlam bir devenin burnunu dağlama gibi cahiliye döneminin tedavi yöntemlerini makul bulmadığı için tavsiye etmemiş, hacamat, rukye, dağlama gibi tedavi yöntemlerini ise tavsiye etmiştir. Ayrıca o, Hâris b. Kelede gibi dönemin mahir doktorlarına iltifat etmiş ve kendine müracaat eden bazı hastaları dönemin meşhur doktorlarına yönlendirmiştir.

Tıpla ilgili hadislerin muhtevasında genel olarak **koruyucu hekimlik** ve **tedavi** usulleri yer almaktadır. Temizlik, sağlıklı ve helal beslenme, helal olan spor ve eğlence, zamanında ve yeterince istirahat, ibadetleri gereği gibi ve zamanında yerine getirme, dua etme ve haramlardan uzak durma gibi konularda vârid olan hadisler sağlığı korumaya yönelik modern tıbbın da tavsiye ettiği uygulamalardır.

Tıbb-ı nebevî’de tedavi konusunda ise sahih hadislerde, “*Hastalığı da şifayı da veren Allah’tır. Allah her hastalığın şifasını yaratmıştır. Hastalanınca şifa aranmalıdır.*” gibi kaideler esastır. Şifa için başvurulacak tedavi yolları ise yine modern tıbbın da çoğunu uygun gördüğü perhiz, kan aldırma, dağlama, ameliyat, ilaç, tebdîl-i mekân, rukye, dua ve sabır gibi uygulamalardır.

Hz. Peygamber’in söz ve öğretilerinde ruh ve beden sağlığı birlikte ele alınmıştır. Tavsiye edilen bal ve sirke gibi yiyecek ve içecekler mad-

di hastalıkların şifasını sembolize ederken, Kur'an ve çeşitli dualar da manevi hastalıkların tedavisi için tavsiye edilmiş uygulamalardır.

Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili tavsiye ve telkinleri modern tıbbın henüz gelişmediği dönemlerde Müslüman toplumlar için bir umut ve şifa kaynağı olmuştur. Tıp ilminin geliştiği günümüzde ise Tıbb-ı nebevî, modern tıbbı destekleyen yardımcı tıp olarak bilinmelidir. Modern tıbbı terk edip Tıbb-ı nebevî'ye yönelmek cahillikten başka bir şey değildir. Modern tıbbın da tavsiyesi olan sağ elle yemek yemek, suyu oturarak üç yudumda içmek, her yemekten sonra elleri yıkamak, diş temizliğine dikkat etmek, ihtiyaç halinde kan vermek, az yemek, spor yapmak vb. davranışlar bir Müslüman'ın günlük hayatında yaşam tarzı olacak düzeyde önemli sünnetlerdir.

Anlaşılan o ki Hz. Peygamber, dönemindeki tecrübelerle kendi içtihatlarını da ekleyerek tıp sahasında Müslümanlara geniş bir miras bırakmıştır. Ancak onun bıraktığı bu kıymetli miras ehil olmayan kötü niyetli insanlar elinde sektörel bir kazanç kapısına dönüştürüldüğü gibi sahte olan rivayetlerle de karıştırılmıştır. Nitekim kaynaklarımızda Tıbb-ı nebevî kapsamında sahih, hasen, zayıf ve mevzu hadislerle rastlanmaktadır. Araştırmalara göre ister maddi menfaat isterse aşırı peygamber sevgisi olsun en fazla hadis uydurulan ve istismar edilen alanlardan bir de Tıbb-ı nebevî sahası olmuştur. Tıbb-ı nebevî ile ilgili rivayetleri kötü emellere alet etme anlayışı hâlâ devam etmektedir. Nitekim Türkiye'de birçok televizyon kanalı, "Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği şifalı bitkiler" diyerek ne olduğu belli olmayan bitkileri satarak maddi menfaat sağlamaktadır.

Öyle ise öncelikle bu sahada mevcut olan uydurma ve zayıf rivayetler tespit edilmeli, bu rivayetlere dayanan uygulamalar en kısa zamanda terk edilmelidir. Tıpla ilgili sahih rivayetler ise modern tıbbın kontrolünde coğrafi ortam, tarih, kültür, örf ve âdetler dikkate alınarak tatbik edilmelidir. Senedi sahih diyerek deve sidiğinin şifa olduğunu haber veren rivayeti tatbik etmek yahut Kuzey Afrika'da bir gelenek olan kadınların sünnet edilmesini dinî bir vecibe görmek ve bunu farklı bölgelerde uygulamaya kalkışmak Hz. Peygamber'in tıpla ilgili sünnetini yanlış anlamaktan başka bir şey değildir.

Kaynaklar

- Aba, Veli, Duygusal Yakınlık Bağlamında Nesnel Cerh Uygulama Örnekleri (Baba-Oğul/Hoca-Talebe Özelinde), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 16, sayı 2, 2016, ss. 125-156.
- Abdurrezzak, b. Hemmam, es-San'ânî (ö. 211/826), *el-Musannef*, tah., Habiburrahman el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî Yay., 2. Basım, I-XI, Beyrut 1403.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed (ö. 1162/ 1748), *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâ Amma'stehera mine'l-Ahâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., I-II, Beyrut 1988.
- Ağırakça, Ahmet, *İslâm Tıp Tarihi*, Çağdaş Basın Yay., İstanbul 2004.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, tah., Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- Ali b. Nâyif eş-Şuhûd, *el-Mufassal fi Ahkâmi'l-Hicra*, Beyrut 1993.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed (ö. 1014/1605), *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbârî'l-Mevdû'a (Mevdû'atu'l-Kübra)*, tah., Muhammed es-Sabbâğ, Dâru'l-Emâne Müessesetü'r-Risâle Yay., Beyrut trs.
- Atmaca, Veli, "Tıp ve Tıbb-ı Nebevî Hakkında Muâsır Çalışmalar", *FÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 16/1, Elazığ 2011.
-"Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu Ve Gelişmesi (Bibliyografya Denemesi)", *Hikmet Yurdu*, yıl: 6, c: VI, sayı: 11, Haziran 2013.
- Atûfî, Hayreddin Hıdır b. Mahmud b. Ömer (ö. 948/1541), *Ravdu'l-İnsân fi Terbiyeti Sihhati'l-Ebdan*, Nuruosmaniye Yazma Eser Ktp., no: 03546-001, vr. 181.
- Bağcı, Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010.
- Osman Bilgen, "Tıbb-ı Nebevî Literatürü ve Tarihsel Süreç", *Adana 2015 Uluslararası Tıbb-ı Nebevî Kongresi*, 2015 Adana.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/869), *Sahîhu'l-Buhârî*, Darusselam Yay., Riyad 1999.
- Canlı, Mustafa, *Hayrettin Atufî ve Ravdu'l-İnsan Adlı Eserinin Tahkiki*, Tokat 2014.
- Canan, İbrahim, *Hiz. Peygamber'in Sünnetinde Tıp*, Ankara 1995.
- ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer (ö. 385/995), *el-İlelü'l-Vâride fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye*, tah. Mahfuz er-Rahman, Dâru Taybe Yay., Riyad 1985.

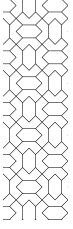
- Denizkuşları, Mahmud, *Kur'an'ı Kerim ve Hadislerde Tıp*, Marifet Yay., İstanbul 1982.
- Dönmez, Mustafa, "Ebû Nuaym ve Et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 16, sayı: 1, Bursa 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sünenü Ebi Dâvûd*, Dârusselem Yay., Riyad 1999.
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) el-*Müsned*, Dâru'l-Marife Yay., Beyrut trs.
- Elbânî, Muhammed Nâsıruddin (ö. 1999), *Silsiletü Ehâdisi'd-Da'ife ve'l-Mevdû'a ve Eseruha's-Seyyiu fi'l-Ümme*, Dâru'l-Me'ârif Yay., I-XIV, Riyad 1992.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-Isbâhânî (ö. 430/1038), *Delâilu'n Nubu'vve*, tah., Muhammed Ravvâs Kal'acî, 2. bs, I-II, Beyrut 1986.
- Hâkim, Ebû Abdullah en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014), *el-Mustedrek alâ's-Sahihayn*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî Yay., I-IV, Beyrut trs.
- Hemmam b. Münebbih es-San'anî, *Sahîfetü Hemmam b. Münebbih*, tah., Ali Hasan Ali Abdulhamid, el-Mektebül-İslâmî Yay., Beyrut 1987.
- İbn Arrâk, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kinânî (ö. 963/1555), *Tenzihu's-Şer'ati'l-Merfû'a 'ani'l-Ahbâri's-Şeni'ati'l-Mevdû'a*, tah., Abdulvahâb Abdullatif, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1. bs, I-II, Beyrut 1399.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman (ö. 597/1200), *Kitâbu'l-Mevdû'ât*, tah., Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye Yay., I-III, Medine 1968.
-*el-İlelü'l-Mütenahiye fi'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*, tah. Halil el-Mis, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., Beyrut 1403.
- İbn Haldun, Abdurrahman, *el-Mukaddime*, Dâru'l-Fikr Yay., tah., Halil Şahade, Beyrut 1988.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bâri*, thk., Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fadl el-Askalânî, Dâru'l-Marife Yay., I-XIII, Beyrut 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, el-Mektebetü'l-İslâmî Yay., tah., Abdurrezzak el-Afifi, I-IV, Beyrut trs.
- İbn Hibban, Muhammed b. Ahmed (ö. 354/965), *el-İhsân fi Takribi Sahîhi İbn*

- Hibban*, tah., Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle Yay., I-XVIII, Beyrut 1988.
-*Kitâbu'l-Mecrûhin Mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâi ve'l-Metrûkîn*, tah., Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l-Vâ'i Yay., 1. bs., Haleb 1396.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub ez-Zura'i ed-Dımeşkî (ö. 751/1350), *Zâdu'l-Me'âd fi Hed-yi Hayri'l-İbâd*, tah., Abdu'l-Kadir İrfânü'l-'işa, Daru'l-fıkr Yay., I-V, Beyrut 2003.
- *et-Tıbbu'n-Nebevî*, tah., eş-Şeyh Salah Muhammed, Dâru İbn Heysem Yay., Kahire trs.
- *el-Menâru'l-Mûnîf fi's-Sahîh ve'd-Da'if*, tah., Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebû'l-Matbû'âtı'l-İslâmiyye Yay., Beyrut 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvî (ö. 273/886), *es-Sünen*, Dârusselam, Riyad 2000.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida (ö. 774/1372), *Müsnedü'l-Fâruk, Emîri'l-Mü'minîn Ebû Hafs Ömer b. Hattâb*, tah., İmam b. Ali b. İmam, Dâru'l-Felah, I-III, Mı-sır 2009.
- İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübra*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., I-VI, Beyrut 1987.
- Kandemir, Yaşar, *Mevzû Hadîsler*, DİBY, 3. bs., Ankara 1984.
- Karabulut, Ali Rıza *Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi*, Mektebe Yay., Ankara 1993.
- Karacabey, Salih, "Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkın-da Hattabi'nin Görüşleri", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4/4, Bur-sa 1992.
- Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- Muhammed b. İsmail (ö. 1182/1768), *et-Tenvir Şerhu'l-Câmi'î's-Sağır*, thk., Muhammed İshak, Muhammed İbrahim, Mektebetü Dâri's-Selam Yay., 1. bs., I-XI, Riyad 2011.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccac el-Kuşeyri (ö. 261/874), *Sahihu Müslim*, Darusselam Yay., Riyad 1999.
- el-Mübârekfûri, Ebû'l-Alâ, Abdurrahman b. Abdurrahim (ö. 1935), *Tuhfetu'l-Ahvezi bi Şerhi Câmi'î't-Tirmîzî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., I-X, Beyrut trs.
- en-Nevevî, Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref, *el-Minhacu Şerhi Sahihi Müslim b. el-Haccac*, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî Yay., 2. bs., Beyrut 1392.

- *Riyazu's-Salihin*, çev., Yaşar Kandemir, İ. Lütfi Çakan, Raşit Küçük, Erkam Yay., I-VIII, İstanbul 2013.
- es-San'ânî, Ebû Ukbe Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil es-San'ânî (ö. 132/750), *Sahîfetü Hemmam b. Münebbih*, tah., Ali Hasan Ali Abdulhamid, el-Mektebü'l-İslâmi Yay., Beyrut 1987.
- es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902/1497), *Mekâsidü'l-Hasene*, tah., Muhammed Osman, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî Yay., 1. bs., Beyrut 1985.
- es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn, Abdurrahman b. Ebi Bekr (ö. 911/1505), *el-Leâli'l-Mesnû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevdû'a*, tah., Ebû Abdurrahman, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., 1. Basım, Beyrut 1966.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (ö. 360/970), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tah., Hamdi Abdulmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye Yay., 2. Basım, I-XXV, Kahire 1994.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *es-Sünen*, tah., Ahmed Muhammed Şakir, I-V, Mısır 1975.
- Yılmaz, Orhan, "İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevî İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Amasya 2014.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle Yay., Beyrut 1985.

CITATION

YÜKSEL, Mukadder Ârif, "Semantic Meaning Of The Word' Hadith' In Qoran", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) pp. 135-155



KUR'AN'DA HADÎS KELİMESİNİN SEMANTİK ANLAMI

Semantic Meaning Of The Word' Hadith' In Qoran

Mukadder Ârif YÜKSEL

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı,

mukadderyuksel@hotmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-4962-4212>

Öz:

Kur'an'da "hadîs" kelimesi; söz, haber, ibretli hikâye vd. anlamlara gelir. İslâm literatüründe hadîs denilince ilk olarak akla Hz. Peygamber'in sözleri gelir. Kur'an'da geçen *hadîs* kelimesi ile Hz. Peygamber'in sözlerini ifade eden *hadîs* kelimesi arasında lügat ve terim bakımından bir alaka olup olmadığı araştırmaya değer bir konudur. Bizim yaptığımız araştırmada aralarında sadece lügat bakımından bir ilişki olduğu anlaşılmıştır. Kur'an'da *hadîs* kelimesi, *kelime* ve *kavl* kelimeleri ile birlikte değerlendirildiğinde geniş bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, hadîs, kelime, kavl (söz).

Semantic Meaning Of The Word' Hadith' In Qoran

Abstract:

Hadith in the Quran means words, news exalted story etc. When the hadith mentioned in the Islamic literature the words of the Prophet are understood It is worth investigation whether there is any relation between the hadith –of dictionary and terms- in the Quran and the hadith in the words of Prophet Muhammad. According to the research we have conducted they are only relevant for the meaning in dictionary. The hadith in the Quran has a broader sense of meaning together with the words of Word (kelime) and saying (kavl)

Key Words: Quran, hadith, word, saying

KAYNAKÇA

YÜKSEL, Mukadder Ârif, "Kur'an'da Hadîs Kelimesinin Semantik Anlamı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) ss. 135-155 **Makale Geliş T.:** 22/05/2017, **Kabul T.:** 13/11/2017.

Giriş:

Sözlükte eskinin (*kadîm*) zıddı olan *hadîs* kelimesi (çoğulu: *ehâdîs*), *Stahdîs* mastarından bir isim olup *haber ve yeni meydana gelen* anlamlarına gelir. *Hadîs* kelimesinin türevleri de, ortaya çıkmak, olay, konuşmak, söz, ihdas vb. anlamları ifade eder.¹

İslâm literatüründe *hadîs* denilince öncelikle akla Hz. Peygamber'in (s.a.s) sözleri gelse de Kur'an-ı Kerim'de geçen *hadîs* kelimesi, haber (*hadîs*),² söz (*hadîs*),³ yeni mesaj (*muhdes*),⁴ ibretli hikâye (*ehâdîs*),⁵ rüya (*te'vîli'l-ehâdîs*)⁶ anlamlarında kullanılmıştır. Harf-i tarif ile Kur'an-ı Kerim'de altı yerde geçen *el-hadîs*, Kur'an'ın isimlerindedir.⁷

Kur'an'da, tefsirlerde ve tefsir usulünde *hadîs* kelimesinin kavram-sallaşmış bir anlamına rastlayamadığımızdan çalışmamıza "Kur'an'da Hadîs Kavramı" yerine "Kur'an'da Hadîs Kelimesi" adını vermeyi uygun bulduk. Bu çalışma ile, isim, fiil ve mastar formunda Kur'an'da geçen *hadîs* kelimelerinin, türevleriyle birlikte hangi manâlarda kullanıldığını ortaya çıkarmak istiyoruz.

Kur'an'da on küsur anlamda kullanılan *hadîs* kelimesindeki anlam farklılaşmasının isim, fiil ve mastar formlarına göre oluştuğunu ve bu kelimeyle yakın anlamlı kelimeleri bir arada mütalaa ettiğimizde Kur'an'daki *hadîs* kelimesinin iki grupta toplandığını görmekteyiz:

1. İsim ve mastar formunda: Söz, ilâhî söz, kıssa, ibretli hikâye ve haber anlamında (*hadîs*, *muhdes*),
2. Fiil formunda: Meydana gelme, konuşma, anlatma, ihdas etme anlamında (*hadese*, *haddese*, *hadese*, *ahdese*).

Bir kelimenin semantik anlamını elde etmek için, kelimenin kökünden başlayarak, türevleri ile ne gibi manâlara ulaştığını, farklı, ko-

¹ İbni Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadîr, Beyrut 1990, II, 130-134; Âsım Efendi, *Kâmûs*, Matbaa-i Osmaniye, trs., I, 344-345; İbrahim Mustafa ve arkadaşları, *el-Mu'cemü'l-Vesid*, Çağrı Yay., İstanbul 1989, I, 159, 160; İsfahânî, *el-Müfredât*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986, s. 158; M. Yaşar Kandemir, "Hadîs" *DİA*, XV, 27.

² Tâhâ, 20/9; Zâriyât, 51/24; Burûc, 85/17.

³ Nisâ, 4/42, 78, 87, 140; En'âm, 6/68; Ahzâb, 33/53; Tahrîm, 66/3.

⁴ Enbiyâ, 21/2; Şûrâ, 26/5.

⁵ Mü'minûn, 23/44 Sebe, 34/19.

⁶ Yûsuf, 12/6, 21, 101.

⁷ Kehf, 18/6; Zümer, 39/23; Tûr, 52/34; Necm, 53/59; Vâkıa, 56/81; Kalem, 68/44.

nu, yer ve zamanlarda ne gibi anlam değişikliğine uğradığını tespit etmek, izâfî anlamları, anlamdaşları ve zıt anlamlıları ile nasıl bir anlam ve kavram alanına sahip olduğunu belirlemek gerekmektedir. Biz de Kur'an'da *hadîs* kelimesini çalışırken semantik bir yaklaşımla kelimeyi ele alarak onun nasıl bir anlam alanına sahip olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

Kur'an'ın daha doğru ve kolay anlaşılmasında, âyetleri oluşturan kelimelerin etimolojik ve semantik yapısının doğru bilinmesi önem arz etmektedir. Bu manada *hadîs* kelimesinin de Kur'an'ın muhtevasında önemli bir yer tuttuğunu düşünüyoruz. Bu sebeple yapacağımız çalışmanın hem hadîs ilminin temel konusu olan hadîs ile karıştırılmamasına, hem de bir Kur'an kelimesi olarak hadîsin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağı inancındayız.

1. Kur'an'da Hadîs Kelimesinin Temel Anlamları

Bir ses birleşiminin başlangıçta yansıttığı ilk ve asıl kavrama temel anlam denir. Yazıda ya da konuşmada, okuyanın ya da dinleyenin zihninde karşılık bulan ilk lügavî anlam, o kelimenin temel anlamıdır. Bir kelimenin kökünden türeyen ve hangi şartlarda kullanılırsa kullanılsın herhangi bir anlam değişikliğine uğramayan anlam, kelimenin temel anlamıdır. Yani esas mana, kelimenin her zaman ve mekânda taşıdığı asıl manadır.

Yazımızın girişinde de değindiğimiz gibi *hadîs* kelimesinin temel anlamı, eski (kadîm) olanın zıddı (hadîs) yeni meydana gelen haber, meydana gelme ve ihdas edilen şeydir. Kur'an-ı Kerim'de *hadîs* kelimesi temel anlamında birçok yerde geçmektedir.

a) Haber (İsim Formunda *hadîs*, *ehâdîs*): Kur'an-ı Kerim'de ibret alınması için peygamberlerin haberlerine ve geçmiş milletlerin kıssalarına sık sık yer verilir. Kur'an'da bahsi geçen kıssa ve haberler için *hadîs* (çoğulu: *ehâdîs*) kelimesi kullanılır.⁸ Kur'an'da o dönemde Arap-

⁸ Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*, Düşün Yay., İstanbul 2015, s. 232.

lar arasında da bilinen bazı kıssalar hatırlatılarak acı akıbete dikkat çekilmiştir:

“Musa’nın haberi sana ulaştı mı?”⁹

“İbrahim’in şerefli kılınmış konuklarının haberi sana geldi mi?”¹⁰

“Orduların haberi sana geldi mi?”¹¹

“Her şeyi kuşatacak olayın haberi sana geldi mi?”¹²

“Sonra biz peyderpey peygamberlerimizi gönderdik. Herhangi bir ümmete peygamberlerinin geldiği her defasında, onlar bu peygamberi yalanladılar; biz de onları birbiri ardından yok ettik ve onları ibret hikâyelerine dönüştürdük (cealnâhum ehâdis). Artık iman etmeyen kavmin canı cehenneme!”¹³

Âyette geçen “ehâdis” kelimesine, insanları kötülükten uzaklaştırma ve hayret uyandırma anlamı verilmiştir.¹⁴ Taberî (ö. 310/923) *ehâdis* kelimesine *insanlar için ibret alınacak örnek* anlamını vermiş ve bu kelimenin sadece kötü örnekler için kullanılacağını söylemiştir.¹⁵ Süleyman Ateş, *ehâdis* kelimesini efsane şeklinde tefsir etmiş,¹⁶ Sabûnî ise hayret uyandırmak ve teselli etmek maksadıyla anlatılan şey anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁷

Tefsirlerde ibret hikâyelerine dönüştürülen neslin Lût, Şuayb, Eyub ve Yusuf peygamberlerin kavimleri olabileceği belirtilmiştir.¹⁸ Tarih boyunca her nesil, Allah’ın değiştirilemez hükmü ile tayin ettiği ömürü tamamlayınca ardından yeni bir nesil gelmiştir. Hz. Muhammed’e gelinceye kadar peygamberlik sürekli yenilenen bir kurum olmuştur. Peygamberlerin davetlerini reddedip inkârlarını sürdüren kavimler, bunun bedelini çok ağır ödemişlerdir.¹⁹

⁹ Tâhâ, 20/6; Nâziât, 79/15.

¹⁰ Zâriyât, 51/24.

¹¹ Burûc, 85/17.

¹² Gâşiye, 88/1.

¹³ Mü’minûn, 23/44. (İbret kıssaları haline getirilen diğer kavim için bkz. Sebe, 34/19).

¹⁴ Hüseyin Muhammed Mahluf, *Kelîmâtü’l-Kur’ân*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1. Basım, İstanbul 1985, s. 214, 266.

¹⁵ Taberî, M. İbn Cerîr, *Câmiu’l-Beyân*, Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, 1430, İXX, 35.

¹⁶ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul trs., VI, 101.

¹⁷ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *es-Safvetü’l-Tefsîr*, Dersaadet, İstanbul trs., II, 307.

¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1990, XXIII, 100.

¹⁹ Hayreddin Karaman, M. Çağrı, İ. Kafi Dönmez, S. Gümüş, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara 2006, IV, 25.

Sebe sûresi 19. âyetten hareketle Sebelilerin (ve onlara benzeyen diğer kavimlerin) ibret ve öğüt alınacak kıssalar haline getirildikleri, salânatlarının yerlerinde yeller estiği, onlardan geriye ibret alınacak kıssalar kaldığı söylenebilir.²⁰

Allah, Kur'an-ı Kerim'de kıssaları, sırf hikâye olsun diye veya tarih bilgisi vermek için anlatmaz. İbret alınmasını ve aynı hataların tekrarlanmamasını ister:

“*And olsun, onların kıssalarında olgun akıl sahipleri için ibretler vardır. O, düzüp uydurulan bir söz değildir, ancak kendinden öncekileri doğrulayıcı, her şeyin açıklayıcısı, iman edecek bir topluluk için de bir hidayet ve rahmettir.*”²¹

Kur'an'da *hadîs* kelimesini (çoğulu: *ehâdîs*), müfessirlerin, *insanları kötülükten vazgeçirmek ve ibret almalarını sağlamak maksadı ile anlatılan ibretli kıssalar* şeklinde tefsir ettiklerini görmekteyiz.

Hadîs kelimesinin mastarı olan *muhdes* kelimesi, dine sonradan sokulan bidatleri ifade etmek için de kullanılmaktadır. Bir hadîs-i şerifte; “Sonradan ortaya çıkarılmış (muhdesâti'l-umûr) bidatten şiddetle kaçınınız.” buyrulmaktadır.²² Başka bir hadîs-i şerifte de bidat ortaya çıkarılar anlamında (ahdesu) kelimesi geçmektedir.²³ İlk hadîste *hadîs* kelimesinin *muhdes* vezninde ve sonradan meydana gelen iş anlamında, ikinci hadîste ise *if'al* babında *mâzi cem-i müzekker* vezninde, “uydurular” anlamında kullanıldığını görmekteyiz.

b) Söz Söylemek, Ortaya Çıkarmak, İhdas Etmek (Fîl Formunda: hadese, haddese, hâdese, ahdes)

Geçmiş zaman sîgası ile (hadese, haddese, hâdese) şeklinde gelen *hadîs* kelimesi, Kur'an'da bahsi geçen kişilerin sözleri, sohbeti ve konuşması anlamlarında kullanılmıştır:²⁴

“*Onlar iman edenlerle karşılaşınca, ‘İman ettik’ derler. Birbirleriyle baş başa kaldıklarında da şöyle derler: “Rabbimizin huzurunda delil olarak kul-*

²⁰ H. Karaman ve arkadaşları, *Kur'an Yolu*, IV, 430-431.

²¹ Yûsuf, 12/111.

²² Ebu Davud, Sünnet, 5; Tirmizî, İlim, 16.

²³ Buhârî, Enbiya, 8; Rikak, 45; Müslim, Cennet, 58.

²⁴ Mehmet Okuyan, *Kur'an Sözlüğü*, s. 2231-2233.

*lamp sizi sustursunlar diye mi, Allah'ın (Tevrat'ta) size bildirdiklerini onlara söylüyorsunuz? (Bu kadarcık şeye) akıl erdiremiyor musunuz?*²⁵

Kur'an'da Allah'ın salih kulu olarak nitelendirilen kişi, Hz. Musa ile birlikte yolculuğa çıkarken ona şöyle der: "O halde, eğer bana tabi olacaksan, ben sana söylemedikçe hiçbir şey hakkında bana soru sormayacaksın."²⁶

Sahabe, Hz. Peygamber'in eşleri ile gereksiz sohbete dalmamaları konusunda uyarılmışlardır: "Ancak davet edildiğiniz vakit girin. Yemeği yediğinizde hemen dağılın, sohbete dalmayın."²⁷

Hz. Peygamber, rivayete göre eşlerinden Hz. Hafsa'ya bir sır vermiş, o da bu sırrı Hz. Âişe'ye açıklaması üzerine şu âyetle uyarılmışlardır:²⁸ "Hani Peygamber, eşlerinden bazularına gizli bir söz söylemişti. Fakat eşi o sözü (başkasına) haber verip Allah da bunun bir kısmını peygambere bildirmiş, bir kısımdan da vazgeçmişti."²⁹

Allah, Hz. Peygamber'e ilâhî nimetleri anlatmasını emretmiştir: "Rabbinin nimetine gelince; işte onu anlat."³⁰

Hadese fiili, *if'al* babında (ahdese, yühdisü-ihdâs) kullanıldığında, bir şey ihdas etmek, icat etmek, yeni bir durum ortaya koymak anlamına gelir.³¹ Allah'ın Kur'an-ı Kerim'i indirmesi veya kulların ailevî ve sosyal olaylarda bazı sıkıntılara sabretmeleri halinde yeni durumlar ortaya çıkaracak olması beyan edilirken Kur'an-ı Kerim'de *hadese* fiili bu vezinde (ahdese, yühdisü) kullanılmıştır:

"Biz onu böylece Arapça bir Kur'an olarak indirdik ve onda ikazları tekrar tekrar açıkladık. Umulur ki onlar korunurlar yahut da o kendileri için bir düşünme ve ibret alma anlayışı meydana getirir."³²

M. Esed, âyetin son cümlesine, "Onlarda yepyeni bir bilinç uyanıklığı meydana getirsin." şeklinde meâl vermiş ve "Bilinçli ve duyarlı ol-

²⁵ Bakara, 2/76.

²⁶ Kehf, 18/70.

²⁷ Ahzâb, 33/53.

²⁸ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, IV, 565; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, VII, 5115.

²⁹ Tahrîm, 66/3.

³⁰ Duhâ, 93/11.

³¹ İbrahim Mustafa ve arkadaşları, *el-Mu'cemu'l-Vesîd*, s. 159.

³² Tâhâ, 20/113.

sunlar ve bu (kitap) onlarda bir hatırlama ve uyanma meydana getirsin.” şeklinde açıklamıştır.³³

Hadese fiilinin ortaya çıkarmak manası, şu âyette bariz bir şekilde görülebilmektedir:

“Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik hâlinde) boşayın ve iddeti sayın. Rabbiniz olan Allah'a karşı gelmekten sakının. Apaçık bir hayâsızlık yapmaları dışında onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmazlar. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur. Bilemezsin, olur ki Allah, sonra yeni bir durum ortaya çıkarır.”³⁴

“Bilemezsin, olur ki Allah, sonra yeni bir durum ortaya çıkarır.” cümlesinde yeni bir durumun ne olduğu hususuna müfessirler kafa yormuşlar, çoğu, ric'i talakla boşanma durumunda tarafların ciddi bir durum değerlendirmesi yapabileceği ve geri dönüş için kalplerinde bir yumuşama ve yeniden bir yakınlık oluşabileceği ve yeni durumun dönüş imkân olduğu belirtilmiştir. Bu âyet aynı zamanda tek talakı teşvik eder, üç talaktan da men eder. İnsan boşandığında içinde bir sıkıntı hisseder, pişmanlık duyabilir ve dönüş için yeni bir arzu oluşur. Ancak üç talaktan sonra böyle bir imkân olmaz.³⁵

Talâk sûresi 1. âyetin “Bilemezsin, olur ki Allah, sonra yeni bir durum ortaya çıkarır.” meâlindeki son cümlesini Nisâ sûresi 19. âyetin “Onlarla iyi geçinin, Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmasanız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur.”³⁶ meâlindeki son cümlesi ile birlikte okuduğumuzda, Allah'ın ortaya çıkaracağı yeni durumun, hoşlanılmayan davranışa sabredilmesine karşılık yaratılacak hayırlar olduğunu söylemek mümkündür. Yani bir kimse eşinden boşanmayı düşündüğü halde, hatta bir ya da iki talak ile boşandığı halde olayı çok yönlü ele alıp değerlendirmesi, eşinde boşanma sebebi olarak gördüğü bazı tatsız durumlara sabretmeye karar vererek birlikteliği devam ettirmesi, hoşlanmadığı hususları ise zamana bırakarak düzel-

³³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, ter. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1996, II, 639-640.

³⁴ Talâk, 65/1.

³⁵ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensari el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, Beyrut 1988, XVIII, 104.

³⁶ Nisâ, 4/19.

mesini beklemesi halinde aileyi koruma özverisine karşılık olarak Allah bu kişiye hiç ummadığı bir yerde ve zamanda yeni imkânlar ve fırsatlar ihsan edebilir ya da hoşlanmadığı duruma katlanmakla, ayrılıkla başlayacak daha olumsuz sonuçları önlemiş olabilir.

2. Kur'an'da Hadîs Kelimesinin İzafî Anlamları

İzafî anlam, bir kelimenin içinde bulunduğu özel sistemden, bu sistem ve bu sistemdeki diğer kelimelerle münasebetinden dolayı kazandığı manadır. Meselâ; kitap deyince; okunan yazılı metinler, telif edilmiş, kayda geçmiş bilgiler akla gelir.³⁷

Buna göre *hadîs* kelimesinin izafî anlamları da, aşağıda açıklamasını yapacağımız kıssa, haber, öğüt, ilâhî söz, boş laf vb. anlamlardır. *Hadîs* kelimesinin temel anlamı dışında çeşitli âyetlerde türevleri ile birlikte kazandığı yeni anlamları, onun izafî anlamları olmaktadır. Kur'an'da *hadîs* kelimesi; hem “yeni meydana gelen haber” şeklinde temel anlamında hem de ilâhî söz, yeni mesaj, kıssa vb. kelimelerle izafî anlamlarıyla kullanılmıştır.

a) Söz (*hadîs*)

Konuşulan söz, kelime ve kelâm kelimelerinin anlamdaşı olan *hadîs* kelimesi, Kur'an'da birçok âyette geçmektedir. Şu âyetlerde *hadîs* kelimesi söz anlamında kullanılmıştır:

“Oysa Allah size Kitap'ta ‘Allah'ın âyetlerinin inkâr edildiği ve onlarla alay edildiğini işittiğiniz zaman, başka bir söze geçmedikleri müddetçe onlarla oturmayın, aksi halde siz de onlar gibi olursunuz.’ diye hüküm indirmiştir.”³⁸ “Âyetlerimiz hakkında dedikoduya dalanları gördüğün zaman onlar başka bir söze geçinceye kadar onlardan yüz çevir.”³⁹

Başka sözden maksat, küfür ve dinle alay dışındaki⁴⁰ dînî ve ahlâkî yönden mahzuru olmayan, konuşana vebal getirmeyen sözlerdir.

³⁷ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992, s. 22.

³⁸ Nisâ, 4/140.

³⁹ En'âm, 6/68.

⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, V, 268; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 82.

Vebal getiren ve hesabı sorulacak olan sözleri ise (bunlar amel de olabilir) gizleme imkânı yoktur.

“O kıyamet günü, Allah’ı inkâr edip, Peygambere isyan edenler, yer yarı-
lıp içine girmiş olmayı isterler ve Allah’tan hiçbir söz gizleyemezler.”⁴¹

b) Allah’ın Sözü, Kur’an, Âyet, Yeni Mesaj (el-hadîs)

Kur’an-ı Kerim’de hadîs kelimesi; âyet, vahiy, yeni mesaj ve el-hadîs is-
mi ile Kur’an anlamında kullanılmaktadır: Allah, sözlerin en doğrusunu ve
en güzelini söylediğini şöyle beyan etmektedir:

“Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Andolsun, sizi kıyamet
gününde mutlaka bir araya toplayacaktır. Bunda asla şüphe yoktur. Kimdir
sözü Allah’inkinden daha doğru olan?”⁴²

“Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bıkılmadan tekrar tekrar
okunan bir kitap olarak indirdi.”⁴³

Buna göre hadîs kelimesi, belirsiz formunda (*nekre*), herhangi bir
söz anlamına gelirken, harf-i tarif ile telaffuz edilen ve belirli formun-
da (*marife*) bir söze işaret eden *el-hadîs* kelimesi, tek ve eşsiz hakikat
olan Kur’an’ı ifade eder. Nitekim İslâmî literatürde *el-kitâb* denilince
de, Kur’an-ı Kerim anlaşılır. Kur’an’ın isimlerinden olan el-hadîs’in yer
aldığı âyet meâlen şöyledir:

“Bu yeni Kitaba inanmazlarsa (ve bu yüzden helâk olurlarsa) arkala-
rından üzüntüyle neredeyse kendini harap edeceksin.”⁴⁴ Müfessirler, Kehf
sûresi 6. âyette geçen el-hadîs kelimesini, kısaca Kur’an şeklinde tef-
sir etmişlerdir.⁴⁵ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), el-hadîs’ten maksat
Kur’an’dır, der. Kâdî Beydavî (ö. 685/1286) de şöyle der:

“Bu ifade *hâdisin*, Kur’an’ın sıfatı olmayı ve onun (sonradan-mahluk)
olduğunu söylemeyi gerektirir ki bu da Kur’an’ın *kadîm* olduğunu söy-
leyenlerin görüşünün yanlış olduğunu gösterir. Buna şöyle cevap ve-

⁴¹ Nisâ, 4/42.

⁴² Nisâ, 4/87.

⁴³ Zümer, 39/23.

⁴⁴ Kehf, 18/6.

⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’an*, X, 230; Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed
b. Mahmud en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Eda Neşriyat, İstanbul
1991, III, 3; Celaleddin es-Suyûtî, Celaleddin el-Mahallî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, Pamuk
Yay., İstanbul trs., s. 269.

ririz: *Hadîs* kelimesi, Kur'an'ın lafızlarına hamledilir ki zaten bu lafızlar hadîstir.⁴⁶ M. Hamdi Yazır (ö. 1942) da söz konusu âyetin tefsirinde, “*Bu yeni kitaba inanmazlarsa sen arkalarından esef ile hemen hemen kendini tüketeceksin.*”⁴⁷ meâlindeki âyetin Kur'an'ın mahluk oluşunu değil, *el-hadîs* içinde zaten mündemiç olan yeniliğe, yani kitabın, daha doğrusu vahyin indiği zaman itibarı ile yeni oluşuna işaret etmiştir, der.

Klasik tefsir kaynakları ile son yüzyılda yazılan tefsir kaynaklarını karşılaştırdığımızda *hadîs* kelimesinde geçmişten günümüze bir anlam değişikliğinin olmadığını söyleyebiliriz.

Aklını kullanmadığı için sözü anlamayanlar,⁴⁸ kâh bu söze hayret ederler⁴⁹ kâh küçümserler,⁵⁰ kâh yalanlarlar.⁵¹ Allah da bunlara şöyle meydan okur:

“*Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz (hadîs) getirsinler!*”⁵²

“*Onlar, kendilerine gelen yeni mesaja (muhtes) değer vermedikleri için onu alaya alırlar⁵³ ve ondan yüz çevirirler.*”⁵⁴

Hz. Peygamber, “Sözün en hayırlısı (hayru'l-hadîs) Allah'ın kitabıdır. Yolların en hayırlısı Muhammed'in yoludur.”⁵⁵ hadîsinde de Kur'an için “*el-Hadîs*” ismini kullanmıştır.

Görüldüğü gibi Kur'an'da *hadîs* kelimesi, çeşitli âyetlerde hem beşer sözü hem de ilâhî söz anlamında geçmektedir.

c) Hakikat Dışı Söz, Boş Laf (lehve'l-hadîs)

Kur'an, insanları yaratılış, kâinat ve tabiat olayları üzerinde düşünmeye davet eder. Ancak bazıları, ilmî, edebî, felsefî konulara zihnini adeta kapatmıştır. Onlar, mevcut hallerini, mevcut durumun onları nasıl bir gelecekle karşılayacağını ve ölümle başlayacak ebedî hayatı hiç

⁴⁶ Râzî, *Mefâtilu'l-Ğayb*, XX1, 80.

⁴⁷ Yazır, *Hak Dini*, V, 3224.

⁴⁸ Nisâ, 4/78.

⁴⁹ Necd, 53/59.

⁵⁰ Vâkıa, 56/81.

⁵¹ Kalem, 68/44.

⁵² Tûr, 52/34.

⁵³ Enbiyâ, 21/2.

⁵⁴ Şuarâ, 26/5.

⁵⁵ Müslim, es-Sahîh, Cuma, 43.

düşünmezler ve düşünmek de istemezler. Düşünmeyen ve aklını kullanmayanlara ise hiçbir söz fayda sağlamaz.

“Onlar, göklerin ve yerin hükümlerine, Allah’ın yarattığı herhangi bir şeye ve ecellerinin yaklaşmış olma ihtimaline hiç bakmıyorlar mı? Artık bundan sonra hangi söze inanacaklar?”⁵⁶

Gerçekler üzerinde kafa yormayanlar, eğlendirici sözlere, boş laflara ve lakırtıya karşı oldukça ilgilidirler:

“İnsanlardan öylesi var ki, herhangi bir ilmi delile dayanmadan, Allah yolundan saptırmak ve sonra da onunla alay etmek için boş lafı (lehve’l-hadîs) satın alır. İşte onlara rüsvay edici bir azap vardır.”⁵⁷

Lehve’l-hadîs, batıl sözü hak söze tercih etmektir. Müfessirlerin açıklamasına göre bu âyet, Cahiliye dönemi Mekkeli müşriklerden Nadr b. Haris b. Kelede (ö. 2/624) hakkında inmiştir. Ticaretle meşgul olan bu adam, Hire’ye gittiğinde orada gördüğü Acem masallarını alır ve döndüğünde Mekkelilere, “Muhammed size Ad ve Semud kavminin masallarını anlatıyor, gelin ben de size ondan daha iyisini, Acem masallarını Rüstem, İsfendiyar ve Kisraların öykülerini anlatayım.” dermiş.⁵⁸ Dahhak, *lehve’l-hadîs*in şirk olduğunu, Abdurrahman b. Zeyd b. Elsem ve İbni Cerir de bunun, insanları Allah’ın âyetlerinden uzaklaştıran ve yolundan saptıran her söz olduğunu söylemiştir.⁵⁹

Hız Peygamber, boş sözler, gereksiz işlerle ilgili “*mâlâyani*” tabirini kullanmıştır. Bir hadîs-i şerifte, “Kişinin boş sözleri (*mâlâyani*) terk etmesi müslümanlığının güzelliğindedir.”⁶⁰ buyurulmuştur. Buna göre, *lehve’l-hadîs* ya da *mâlâyaniye* rağbet etmek çığlığın, bunları terk etmek ise olgunluğun alâmeti olmaktadır.

İnsanı doğru yoldan uzaklaştıran, Allah’a itaatten alıkoyan, nefsi okşayan, haramı hoş ve sevimli gösteren, cinsel duyguları uyaran söz, müzik, fıkra, hikâyeye, nüкте, espri, komedi vs. her konu *lehve’l-hadîs* kapsamına girer. TV programlarının çoğunun içeriği bu kapsamdadır. İnsanlığın en büyük buluşlarından biri olan TV, *lehve’l-hadîs*’in en fazla

⁵⁶ A’râf, 7/185; ayrıca bkz. Câsiye, 45/6; Mürselât, 77/50.

⁵⁷ Lokmân, 31/6.

⁵⁸ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, VII, 57.

⁵⁹ Ebu’l-Fida İsmail İbni Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Dâru’l-Kalem, 3. Basım, Beyrut trs., III, 378.

⁶⁰ Tirmizî, Zühhd,11; İbni Mâce, 12.

ve en etkili bir biçimde icra edildiği bir alet olarak ne yazık ki daha çok kötü amaçlı kullanılmaktadır. Nadr b. Haris'in üstlendiği misyon, 1400 yıl sonra maalesef TV, internet vb. görsel ve işitsel medya sayesinde etkili bir şekilde yerine getirilmektedir.

Aile ortamında ya da arkadaş meclislerinde sohbet ederken, faydalı bile olsa televizyonda bir program izlerken, internette dolaşırken, sosyal medyada haberleşirken, meşru sportif faaliyetlerle meşgul olurken namaz vakitlerini gözetmeyenlerin ve farz namazları bile bile kazaya bırakanların durumu da Lokmân sûresinin 6. âyeti kapsamında değerlendirilebilir.

d) Rüya Yorumu (te'vîli'l-ehâdîs)

Yûsuf sûresi 6, 21 ve 101. âyetlerde Hz. Yusuf'a rüyaların yorumunun öğretildiği (te'vîli'l-ehâdîs) haber verilmektedir: "*Rabbin seni böylece beğenip seçecek, sana rüya yorumuna dair bilgi öğretecek.*"⁶¹

Ehâdîs kelimesi; olay ve haber anlamındaki *hadîs* kelimesinin çoğuludur. Bu âyetin iki manası vardır:

1. Allah sana, olay ve sebeplerin sebep ve sonuç ilişkisini öğretecek.
2. Allah sana rüyaların yorumunu öğretecek.

Bu anlamlardan hareketle âyeti, "Allah, sana kendi kitaplarının ve peygamberlerinin sözlerinin yorumunu öğretecek." şeklinde tefsir edenler olmuştur. Buna göre *te'vîli'l-ehâdîs*, hem Hz. Yusuf'a rüyaları yorumlama yeteneği verildiğini, hem de hayatın problemlerini anlama ve onlara çözüm üretme, aynı zamanda her şeyin hakikatini kavrama, basireti ve vizyonu verildiğini ifade eder.⁶² Râzî'ye göre hadiselerin yorumunun öğretilmesi, yukarıda belirtilen hikmetlerin yanı sıra Allah'ın hadiseleri yaratma kudreti ve hikmetini anlama ve mahlûkatın ruhsal ve bedensel yönden sınıflandırılması, Allah'ın hikmetine ve yüceliğine delil olması keyfiyetini bilmesi anlamına gelir.⁶³

M. Hamdi Yazır'a göre peygamberlere olayların yorumunun öğre-

⁶¹ Yûsuf, 12/6; ayrıca bkz. Yûsuf, 12/21; Yûsuf, 12/101.

⁶² Hayreddin Karaman ve Arkadaşları, *Kur'an Yolu*, III, 217; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, II, 456.

⁶³ Râzî, *Mefâtilu'l-Ğayb*, XVIII, 91-92.

tilmesi, onların *ilm-i vehbî* ile eşyanın hakikatine kısmen muttali olmasını ifade eder.⁶⁴

3. Hadîs Kelimesinin Anlamdaşları

Bir dilde birbiriyle aynı anlamı taşıyan fazla kelime bulunmaz. Anlamdaş kelimeler çoğunlukla ya başka dilden geçmiştir ya da başlangıçta farklı anlamlarda kullanıldığı halde zamanla anlam yönünden birbirine yaklaşmış kelimelerdir.⁶⁵ Anlamdaş/eşanlamlı kelimeler, birbiriyle motamot anlamdaş değildir, aralarında az da olsa nüanslar vardır. Bazen de çok anlamlı kelimelerin bazı anlamları birbirleriyle anlamdaş/eşanlamlı olur.

Arapçada kelimeler, önüne gelen *harf-i cerler* ve diğer harflerle değişik anlamlara taşınır. Fiillerin muhtelif vezinlerinden de yeni ve farklı anlamlar elde edilir. Bu şekilde anlamca birbirine yaklaşan kelimeler, bazen birbirlerinin yerine kullanılabilirlerdir.

Kur'an-ı Kerim'de *kelime* ve *kavl* kelimelerinin de hadîs gibi söz, doğru söz, güzel söz, boş söz gibi anlamlarda kullanıldığını, *kelime* ve *kavl* kelimelerinin *hadîs* kelimesi ile anlamdaş olduklarını görmekteyiz. Kur'an-ı Kerim'de *hadîs* kelimesini, anlamdaşları *kavl kelime* ile karşılaştırdığımızda *hadîs* kelimesinin “yeni söz”, *kavl* kelimesinin “herhangi bir söz”, *kelimenin* ise “verilmiş söz (vaad)” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

a) el-Kavl (söz)

Kvl, lkv kombinezonları hafiflik ve geçicilik (sürat) anlamında müşterektir.⁶⁶ Beşer dilinde hafif olan söz, Allah katından gelen vahiy olunca mükellefe zor gelen hükümlere⁶⁷ ve ağır söze (kavlen sekilen) dönüşür.⁶⁸ Belli bir hadiseyi ifade eden mürekkep lafza ya da aklî bir

⁶⁴ Yazır, *Hak Dini*, IV, 2848; Esed, *Kur'an Mesajı*, II, 456.

⁶⁵ Aksan, *Her Yönü ile Dil*, III, 192-193.

⁶⁶ Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Dâru Mektebetü'l-Hilâl, V, 212. (Şamile Programından).

⁶⁷ Mahluf, H. Muhammed, *Kelimatü'l-Kur'an*, s. 393.

⁶⁸ Bkz. Müzzemmil, 73/5.

önermedeki mürekkep anlama söz (el-kavl) denir.⁶⁹ Kavl ve kıl kelimelerinin anlamı aynıdır.⁷⁰

Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde geçen ve söz anlamında kullanılan *kavl* kelimesi de sözlük anlamı, izafî anlamı ve anlamdaşları ile birlikte *hadîs* kelimesi ile aynı manayı ifade etmektedir: “*Bilmeyenler, ‘Allah bizimle konuşsa, ya da bize bir mucize gelse ya!’ derler. Bunlardan öncekiler de tıpkı böyle, bunların dedikleri gibi (misle kavlihim) demişti. Onların kalpleri (anlayışları) birbirine benziyor.*”⁷¹

“*İman edip salih ameller işleyenleri de ebedî olarak kalacakları, içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyacağız. Allah, gerçek bir vaatte bulunmuştur. Kimdir sözü (kılâ) Allah'inkinden daha doğru olan?*”⁷² Bu âyetin son cümlesi ile Nisâ sûresi 87. âyetin son cümlesinde sadece *hadîs* ve *kavl* kelimesi yer değiştirmiş, ilkinde *kavl* kelimesi, ikincisinde ise *hadîs* kelimesi kullanılmıştır.

el-Hadîs kelimesi ile anlamdaş olan *el-kavl* kelimesi bazı âyetlerde, Kur'an anlamında⁷³ kullanılmıştır: “*Onlar bu sözü (Kur'an'ı) hiç düşünmediler mi? Yoksa kendilerine, önceki atalarına gelmeyen bir şey mi geldi?*”⁷⁴

Mü'minûn sûresi 68. âyetteki *kıl* kelimesi ile Kehf sûresi 6. âyetteki *hadîs* kelimesinin Kur'an anlamında kullanıldığı görülmektedir: “*Onlar bu sözü (el-kavl: Kur'an) hiç düşünmediler mi? Yoksa kendilerine, önceki atalarına gelmeyen bir şey mi geldi?*”⁷⁵

Şu âyetteki *kavl* kelimesi de ilâhî mesaj anlamındadır: “*Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir.*”⁷⁶

Kurtubî, bu âyetin tefsirinde, sözün en güzelini dinleyenlerin kimler olduğunu ve neleri dinlediklerini şöyle açıklamaktadır:

1. Onlar güzel ve çirkin sözü dinlerler, güzel olanı konuşurlar, çirkin olandan uzak dururlar ve onu konuşmazlar.

⁶⁹ Şerif Ali b. Muhammed, el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, trs., s. 180.

⁷⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 626.

⁷¹ Bakara, 2/118; ayrıca bkz. Bakara, 2/59, 113; A'râf, 7/162; Kehf, 93; Tâhâ, 20/109; Yâsîn, 36/58.

⁷² Nisâ, 4/122; ayrıca bkz. Vâkıa, 56/26.

⁷³ Mahluf, *Kelîmâtü'l-Kur'ân*, 243.

⁷⁴ Mü'minûn, 23/68; ayrıca bkz. Kasas, 28/51.

⁷⁵ Mü'minûn, 23/68.

⁷⁶ Zümer, 39/18.

2. Onlar, Kur'an'ı ve başka sözleri dinlerler ama Kur'an'a tabi olurlar.
3. Onlar, Kur'an ve sünneti dinlerler, onların en muhkem olanına uyarlar ve onunla amel ederler.
4. Onlar, ruhsat ve azimeti duyarlar fakat azimeti tercih ederler.
5. Onlar, kendi lehlerine olan cezayı uygulamak yerine affi tercih ederler.⁷⁷

Hac sûresi 24. âyette geçen *sözün en güzeli* anlamına gelen *et-tayyib mine'l-kavl* tabiri ile Zümer sûresi 23. âyetteki *ahsene'l-hadis* (en güzel söz) tabiri anlamca birbirine yakın görünmektedir. Süddî, *et-tayyib mine'l-kavlden* maksadın Kur'an olduğunu söylemiştir.⁷⁸ Sâbûnî de bu tabiri, *cennetliklere güzel ve faydalı söz söyleme melekesi verilmesi* anlamında tefsir etmiştir.⁷⁹

el-Kavl kelimesi hakkında Muhammed Esed, “Unutulmamalıdır ki, *kavl* kelimesi sadece söz, deyiş anlamına gelmez, aynı zamanda mecâzî olarak kavramsal ifade, bir düşünce, bir doktrin veya inanç olarak tanımlanabilecek bir olguyu göstermek için kullanılır ve Kur'an'da da çoğunlukla bu anlamda kullanılmıştır.”⁸⁰ der.

b) el-Kelime

Bir manayı ifade etmek için konulmuş söze *kelime* denir. Görünen, görünmeyen, maddi-manevi, mücerret-soyut bir şeyin mahiyetinden her biri kelimelerle isimlendirilir.⁸¹ *Klm*, *mlk*, *lkm* harflerinin bütün kombinezonlarında şiddet ve tesir vardır. Sözlükte “yaralamak, tesir etmek” anlamına gelen ve *kelm* kökünden türemiş olan kelime, etkili söz anlamındadır.⁸² *Kelime*, sözden (kavl) daha özeldir. Kavl, terim, deyim, kelime vb. daha tafsilatlı her türlü söz için kullanılırken *kelime*, üç tür için (isim, fiil, harf) kullanılır. Nahivcilere göre de *kelime*, isim, fiil ve harften ibarettir.⁸³

Kur'an'da *kelime*, konuşmak, Allah'ın vahyi, söz, Hz. İsa, Allah'ın il-

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, XV, 159.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIII, 23.

⁷⁹ Sâbûnî, *es-Safvetü't-Tefsîr*, II, 287.

⁸⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 166.

⁸¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 185.

⁸² Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, V, 378-379; Mustafa Sinanoğlu, “Kelime”, *DİA*, XXV, 212.

⁸³ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 660.

mi ve Allah'ın emirleri anlamlarına gelir.⁸⁴ Kur'an'da güzel söz, çirkin söz, boş söz; *hadîs* ve *kavl* kelimelerinde olduğu gibi *kelime* lafzı ile de ifade edilmiştir:

“Görmedin mi, Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), (kelimeten tayyibeten) kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir.”⁸⁵ “Kötü bir sözün (kelimeten habîseten) durumu da; yerden koparılmış, ayakta durma imkâm olmayan kötü bir ağacın durumu gibidir.”⁸⁶

Kelime sözcüğü geniş anlamda, düşünsel, kavramsal ifade, fikir, kazıyye/önerme, anlamına gelmektedir.⁸⁷ Süleyman Ateş, İbrâhîm sûresi 24. âyette geçen “güzel kelime” (kelimeten tayyibeten) lafzını şöyle açıklar:

“Kelime söz anlamına geldiği gibi bilgi anlamına da gelir. Bilgi ruhun gıdasıdır. Beden nasıl besin maddelerinden gıda alırsa ruh da bilgiden gıda alır. Ma’rifet, sadece bir mevsim değil, her zaman ürün veren ruhsal ağaçtır. Ruh daima onunla beslenir.”⁸⁸

İbni Abbas, âyette geçen “güzel söz”ün (kelimeten tayyibeten) kelime-i tevhid (lâ ilâhe illallâh), “güzel ağaç”ın da mü’min olduğunu söylemiştir. Mücahid, İkrime ve İbni Cerir, “güzel söz”ün iman olduğunu söylerler. Bir hadîs-i şerifte şöyle buyrulmuştur:

“İmanın misali, sabit ağaç gibidir: İman, ağacın kökü, namaz, ağacın gövdesi, zekât, ağacın dalları, oruç ise azaları, Allah yolunda eziyetlere katlanmak bitkisi, güzel ahlâk yaprakları, haramlardan uzak durmak da onun meyveleridir.”⁸⁹

İbrâhîm sûresi 26. âyette geçen “kötü söz” ile de küfür sözü, “çirkin ağaç” ile de kökü sağlam olmayan Ebucehil karpuzunun kastedildiği rivayet edilmiştir.⁹⁰

Hak söz ve batıl söz hakkında Allah, değer hükmünü şu âyette açıkça beyan etmektedir:

“Allah da onun üzerine güven duygusu ve huzur indirmiş, sizin kendile-

⁸⁴ Mehmet Okuyan, *Kur'an Sözlüğü*, s. 729-731.

⁸⁵ İbrâhîm, 14/24.

⁸⁶ İbrâhîm, 14/26.

⁸⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, II, 506.

⁸⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 25.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, X, 236.

⁹⁰ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 24.

rini göremediğiniz birtakım ordularla onu desteklemiş, böylece inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı. Allah'ın sözü ise en yücedir. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁹¹

Âl-i İmrân sûresi 64. âyette de kelime, dinde ihtilaf edilmeyen hak söz⁹² ve tevhid anlamında geçmektedir:

“De ki: ‘Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâh edinmesin.’ Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: ‘Şahit olun, biz Müslümanlarız.’”⁹³

Vahiy ve ilâhî mesaj anlamına gelen kelimenin yer aldığı âyet ise meâlen şöyledir:

“Derken, Âdem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabbine yalvardı. O da) bunun üzerine tövbelerini kabul etti. Şüphesiz O, tövbeleri çok kabul edendir, çok bağışlayandır.”⁹⁴

Kur'an'da *hadis* kelimesi ile benzer anlamlarda kullanılan kelime lafzının ve *kavl* kelimesinin, hadîsten daha geniş ve kapsayıcı bir anlam alanına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Kur'an'da *hadis* kelimesi, haber, yeni meydana gelme, söz, ilâhî söz, kıssa, ihdas anlamlarında geçmektedir. Kur'an'da *hadis* kelimesinin daha ziyade, Allah'ın sözü, ilâhî kitap/Kur'an, vahiy, Allah'tan gelen haberler için kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da insanların sözü, hakikat dışı sözler, boş laflar için de *hadis* kelimesi kullanılmıştır. Kur'an'da anlatılan kıssalar, Allah'ın bir şeyi ortaya çıkarması ve peygamberlere olayların iç yüzünü öğretmesi de *hadis* kelimesi ile ifade edilmiştir.

Kur'an'a ve bazı âyetlere kendi ifadesi ile *hadis* denilmesinin sebebi kanaatimizce Kur'an'ın, vahyedildiği zamana kadar bir benzerinin duyulmamış olması bakımından, onun yeni mesajlar içeren ve her zaman-da tazeliğini koruyan “yeni bir kitap” oluşudur.

Kur'an'da 30 küsur yerde geçen *hadis* kelimesi ve türevleri söz-

⁹¹ Tevbe, 9/40.

⁹² Mahluf, H. Muhammed, *Kelîmâtü'l-Kur'ân*, s. 40.

⁹³ Âl-i İmrân, 3/64.

⁹⁴ Bakara, 2/37.

lük anlamı itibarı ile yukarıda bahsi geçen anlamlara gelse de İslâmî literatürde *hadîs* denilince Hz. Peygamber'in sözleri akla gelir. Hz. Peygamber'in sözleri anlamındaki *hadîs* terimi ile Kur'an'da geçen *hadîs* kelimesi arasında sözlük anlamı dışında herhangi bir ilişkinin bulunmadığı da aşikârdır.

Kaynaklar

- Aksan, Doğan, *Her Yönü ile Dil*, TDK Yay., Ankara 1982.
- Asım Efendi, *Kâmûs*, Matbaa-i Osmaniye, trs.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trs.
- Buhârî, *es-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Ebu Davud, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1996.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Dâru Mektebetü'l-Hilâl, V, 378. (Şamile Programından)
- İsfahânî, *el-Müfredât*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986.
- İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Kalem, 3. Baskı, Beyrut trs.
- İbni Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadır, Beyrut 1990.
- Mustafa, İbrahim, Hasen Ziyad, Ahmed, Abdülkadir, Hamid, Ali Neccar, Muhammed, *el-Mu'cemu'l-Vesid*, Çağrı Yay., İstanbul 1989.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.
- Kandemir, M. Yaşar, "Hadis", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997.
- Karaman, Hayreddin, Çağırıcı, Mustafa, Dönmez, İ. Kafi, Gümüş Sadreddin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara 2006.
- Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Mahluf, Hüseyin Muhammed, *Kelîmâtü'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1. Basım, İstanbul 1985.
- Müslim, *es-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzil*, Eda Neş., İstanbul 1991.
- Okuyan, Mehmet, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*, Düşün Yay., İstanbul 2015.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.

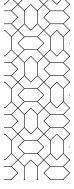
Sâbûnî, Muhammed Ali, *es-Safvetü't-Tefâsîr*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul trs.

Suyûtî, Celaleddin, el-Mahallî, Celaleddin, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Pamuk Yay., İstanbul trs.

Tirmizî, es-Sünen, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.

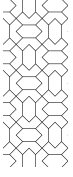


BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ÇEVİRİLER
TRANSLATIONS

YIL / YEAR 6 | CİLT / VOLUME 6 | SAYI / ISSUE (2017/2)

CITATION

ALİEV, Abdulali, Çev. Abdulali ALİEV, "Tengri and Bulgarians-The Perception Of Tengri In Bulgarian People In Ancient Times And Middle Age-", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) pp. 157-165



TENGRİ VE BULGARLAR ANTİK VE ORTA ÇAĞ'DA BULGARLAR TOPLUMUNDA TENGRİ ANLAYIŞI

Tengri and Bulgarians -The Perception Of Tengri In Bulgarian People In
Ancient Times And Middle Age-

Aleksander İLİEV

Prof. Dr.

Çev: Abdulali ALİEV

Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
a.aliev@bozok.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-7934-3350>.

Tenri kelimesi eski Türk yazıtlarında ve Kaşgari'nin (Kaşgarlı Mahmud'un 1005-1102) *Divânü Lugâti't-Türk* adlı yapıtında Tenri olarak geçmektedir.² Birbirinden farklı kültürel geleneklerine bağlı olan topluluklardan; Altaylar Tenri, Moğollar Tener, Buryatlar Teneri, Tıvalar Deer, Yakutlar Tanara, Çuvaşlar Tura Bulgarlar Tanra, Çin kaynaklarına göre Eski Hunlar Çenli olarak Tenri ya da Tengri kelimesini kendi fonetik özelliklerine göre ve kelimenin asıl anlamlarını muhafaza ederek ifade etmişlerdir. N. G. Ayupov, Tenri kelimesinin, Ten "Gök" ve Ri "İnsan" olmak üzere iki kökten meydana geldiğini, bu tanımın Proto-Türklere (Ön Türkler) ait olduğunu, Hun dilinde de aynı şekilde ifade edildiğini belirtmektedir. Terim olarak "Tan" eski Türkçede ve Hun dilinde şafak vakti, gündeğümü, her şeyin başlangıcı, ışığın yeryüzünü aydınlatması, bütün canlıların uyanması ve yaşamaya devam etmesi gibi anlamlar içerebilmektedir.³

S. G. Klyaçtornıy, Gök kültü ve Gök Tanrı inancının neredeyse göçebe halinde yaşayan tüm etnik kökenli Orta Asya topluluk-

¹ Yazının orijinal metninde dipnotlar kaynakça kısmında gösterilmiştir, orijinal metne sadık kalmak adına çeviride değişikliğe gidilmemiştir.

² Fuzuli Bayat, "Kaşgarlı Mahmud'un "Divanü Lugati't Türk" Eserinde Mitolojik dünya Modeli İle İlgili Bazı Kavramlar", *Journal Of Turkish-Linguistics*, Vol. 1, Nu: 1 September 2007, s. 77.

³ N. G. Ayupov, *Tengriantstvo kak otkritoe mirovoztrenie*, Almatı: KNPU imeni Abaya 2004, s. 24.

KAYNAKÇA

ALİEV, Abdulali, Çev. Abdulali ALİEV, "Tengri ve Bulgarlar Antik Ve Orta Çağ'da Bulgarlar Toplumunda Tengri Anlayışı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) ss. 157-165 **Makale Geliş T:** 24/11/2017, **Kabul T:** 20/12/2017.

ları arasında yaygın olduğunu belirtmektedir.⁴ Klyāştornıy, Runik yazıtların analizlerine dayanarak, Tengri'nin Türk devletinin kurulmasına veya yeniden imar ve inşa edilmesine lütufta bulunduğunu veya "emrettiğini" söylemektedir. Tengricilik ve "Tengrism" in politik anlayışının Hun, Türk ve Moğol devletlerinin oluşmasında güçlü bir etkiye sahip olduğu düşünülmektedir.⁵ N. V. Abayev, Baykal ve Angara bölgesinde göçebe veya yarı göçebe hayatı yaşayan ve Moğolca konuşan kabilelerin Sibiryā İskitleri ve Ari toplumlar ile Batı Avrasya toplumları arasında etno-kültürel ve dini tecrübe bağlamında sıkı temasları olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca Kuzey Moğol kabileleri olan Buryat Bulagatların, Hun-Bulgarlar ile etnik ve dini ilişkiler içerisinde olduğu kadar, Macarlarla da bir birlik oldukları düşünülmektedir (M.S. IV. yüzyılda Batı Hunları ile birlikte Avrupa'ya yerleştiklerine inanılmaktadır.). Bu ifadelerden Tengricilik fikrini ilk olarak Avrupa kıtasına taşıyan Bulgarlar ile Macarlar arasında etnik, kültürel ve tarihi bağların da olduğu anlaşılmaktadır. A. İliev, bir Hint-Avrupai toplumu olarak Bulgarların tarihini M.Ö. I. yüzyılda betimlendiğini ve ayrıca Bulgarların anavatanının ise Orta Asya bölgesinde, Tanrı ve Hindukuş Dağları'nın birleştiği noktada yer aldığını iddia eder. İliev'in sözünü ettiği coğrafi bölge, Hint kaynaklarında Balkhara olarak zikredilirken, Yunan kaynaklarında ise Bactria olarak geçmektedir. İliev ayrıca tarihin erken dönemlerinde, Eski Bulgarların (Proto-Bulgarlar), Çinliler, Medler, Sümerler, Proto-Türkler ve aynı coğrafyayı paylaşan diğer toplumlar ile kültürel ve ticari ilişkiler içine girdiklerine de işaret etmektedir. M.Ö. VII. yüzyıla gelindiğinde Doğu Avrupa'da Han Kubrat tarafından Tengri anlayışına dayanan devletin kurulduğunu aktarmaktadır. Batılı tarihçilerin önemli bir kısmı Hunların yanı sıra Bulgarların Avrupa kıtasına M.S. IV. yüzyılda geldiğini iddia ederken, Batı Avrasya bölgesinden Avrupa kıtasına Tengriciliğin ve Mitraizmin Bulgarlarla birlikte yayılmaya başladığını ve ayrıca dünyada ilk kez ay yılı hesabına

⁴ S. G. Klyāştornıy, *Drevnetyurkskie plemenne soyuzı i gosudarstva Velikoy Stepi*, Sankt-Peterburgskiy Filial İnstituta Vostokovedeniya Rossiyskoy Akademii Nauk, 1994, s. 18.

⁵ S. G. Klyāştornıy, D. G., *Savinov Stepnye İmperii Yevroazii –SPB*, Fran 1994, s. 8-91.

dayanan Sümer takvimini Avrupa'ya taşıyanların da yine Bulgarlar olduğunu ifade etmektedir.⁶

Ana metin

09-10 Ekim 2013 tarihleri arasında Moğolistan'ın başkenti Ulan-Bator'da düzenlenen "Tarihsel Kökeni ve Günümüz Bağlamında Avrasya Halklarının Mirası Olarak Tengiricik" konulu IV. Uluslararası Bilimsel Konferansından derlenmiştir.

Yaklaşık 250 yıl önce Bulgar kökenli papaz Paisiy Hilendarski, manastır raflarında yer alan tarihi kaynaklardan yola çıkarak *İstoriya Slavyanobolgarskaya (Slav Bulgarların Tarihi)* adlı eseri kaleme almıştır. Bu çalışma, Bulgar etniğinin "yeniden doğuşu" olarak nitelendirilir. Gerçek anlamda Bulgarların tarihini ve etnik yapısını ortaya koymak adına Çek, Macaristan, Alman, Avusturya, Rus, Fransız kökenli bilim insanları, henüz oluşmakta olan Bulgar tarih yazıcılığının (tarihçiliğinin) tarihi verilerini gün yüzüne çıkartmak adına birçok çalışma kaleme almışlardır. Bu çalışmaların bir kısmı varsayımlar üzerine bina edilmişken, diğer bir kısmı da tarihi kanıtlar niteliği taşıyor olmasına rağmen, eleştirmenlerden ve tarih bilimciler tarafından ciddi anlamda kritiğe tabi tutulmuştur. Orta Çağ dönemine ait yazılı metinlerde ve tarihi bulgularda (anıtlarda, kalıntılarda) Eski ve Orta Çağ Bulgarların dini hayatında sözü edilen *Tangra* hususunda (*Gök Tanrısı*) bilim adamları, başka kaynaklar üzerinde de araştırmaya koyulmuşlardır. Bu araştırmalar sonucunda Omrutag Han'ın *Tangra* hakkında ele almış olduğu yazılı metinlerde, Eski Çağ Bulgar dini hayatında yer alan (M.Ö. 705) Han Asparuh'un (Esperik) Tuna Hanlığının kurulmasından (Tuna Bulgar Hanlığı 679) çeyrek asır sonra ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte, Bulgar bilim adamları "*Bozkuş Tanrısı*" hakkında başvurdukları kaynaklarda doğrudan bunu destekleyecek herhangi bir kanıt elde etmiş değillerdir. Yine de, bunu kanıtlayacak kesin kanıtlar olmamasına rağmen, bazı Türk, Pers, Alman ve Hollanda kökenli tarihçiler se-

⁶ A. L. İliev, "Tangra i bolgary Tengrianstvo i epicheskoe nasledie narodov Evrazii: istoki i sovremennost", Ekim 9-10, 2013, Ulaanbaatar 2013.

yahatnamelere ve tarihi değer taşıyan kaynaklara dayanarak, dolaylı da olsa bağlantı kurmaya çalışmışlardır. Bulgar Tarihi Araştırma Merkezi kuruluşunun ilk 50-60 yıllarında, “Tengri”nin anlamını bazen arkeolojik kazılarda, bazen Germen alfabesiyle ele alınmış metinlerde, bazen de Bizans dönemine ait kronolojilerde bulmaya çalışmışlardır. Araştırmacılar elde ettikleri tarihi bulgularda, Bulgarların Tangra’yı kutsal bir varlık olarak kabul etmesi, Bulgarların Hun, Moğol ve Türklerle akraba bir toplumu olduğu gerçeğine işaret etmektedir.

Bununla birlikte, bir kısım bilim adamları, tarihi bulgu niteliği taşıyan (yazılı kaynaklar, mezar taşları) tarihi kaynaklarda Bulgarların Avrupa menşeli bir toplum olduğunu kanıtlayacak herhangi bir bulguya rastlamadıklarını ifade ederken, diğer bir kısmı da batını (ezoterik) yönlerine vurgu yaparak, Bulgar toplumunun Tangra’sının, insanlık tarihinin ilk tanrısı olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Ayrıca Tangra’nın Sümer ve Eski Mısır Tanrılarıyla, Tibet ve Korelilerin Gök kültleriyle benzerlik taşıdığını da ifade etmektedirler. Neticede, Bulgar kökenli ezoterik tarihçiler, “Ussuri’de Misuri’ye kadar yalnız Kutrigurlar” şeklinde tezyif ederek, Tangra fikir savunuculara karşı çıkararak eleştirmişlerdir. Günümüzde Bulgar bilim adamları, antik Bulgarların tanrıları panteonundaki Tengri’nin yerini/konumunu ortaya koyma hususunda bu iki girişimi dikkate almamaktadır. Ancak meseleye bir başka açıdan yaklaşacak olursak, uzman kişilerin ortaya koydukları iddialarında haklı olduğu görülmektedir.

Birincisi: Bulgarların uzun asırlar boyunca Hunlarla ve Türklerle beraber yaşadıkları ve bazen de karşı karşıya geldikleri bilinen bir gerçektir. Ayrıca Bulgar toplumunun düalistik bir dünya görüşüne sahip bir toplum olduğu da bilinmektedir. Dolayısıyla Bulgarların Tangra’yı kendilerine Tanrı olarak kabul etme olasılığı oldukça yüksektir. İkincisi: Araştırmacılar Eski Sümer tanrısı Dingir ile Bulgarların Tangra’sının tek bir varlık olduğu kanaatine sahiptirler. Ancak burada önemli bir noktaya temas etmekte fayda vardır. Bulgarlardaki Tangra ile Eski Sümerlerdeki Dingira’nın bir etnik grubun sahip olduğu dilden diğer bir dile geçtiği sırada o dile uygun telaffuz edilmesi olasıdır. Eski Sümerlerdeki Dinigir on dört farklı şekilde telaffuz edilmiştir: Dingri, Dingra, Dengara, Denger, Dhingra, Dankar, Tingri, Tangra, Tangara, Teng-

ri, Tenger, Tanrı, Theurang, Tengiras Oçirtay. Bu açıdan baktığımızda Bulgarların Tangra'yı kutsal varlık olarak kabul etmelerinin şüphe götürmediği anlaşılmaktadır. Bunun dışında Bulgar kökenli arkeolog, dil bilimci, tarihçi ve halk bilimci araştırmacılar, Türk toplumu ile ortak kutsiyet atfedilen 18 nesne tespit etmişlerdir. Bunlar, binlerce kez tekrarlanmakta ve önemli bir kısmı da geleneksel halk inançları şeklinde varlıklarını günümüze değin korumaktadır. Resmi kaynaklardan elde edilen bulgulara dayanarak, Madar atlısı olarak tasvir edilen Gök Tanrı-Tangru'ya sıralamanın başında yer verecek olursak, Bulgarlar Tanrılar panteonunun hiyerarşik yapısını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Tangra
2. Güneş (bazen bir atlı şeklinde tasvir edilmiştir)
3. Ay (bazen bir köpek şeklinde tasvir edilmiştir)
4. Yıldızlar
5. Ateş
6. Su
7. Toprak
8. Hava
9. Kutsal dağ
10. Kutsal taş
11. Kartal başlı Grifon
12. İnsan başlı at
13. Kartal
14. At
15. Köpek
16. Aslan
17. Yılan
18. Altın ve gümüş gibi değerli madenlerden imal edilen heykelcikler.

Bir atasözünde, "Gökyüzünden daha geniş bir şey bulmak imkânsızdır." denilmektedir. Bu ifadeden Bulgarların Tanrılar panteonu hiyerarşik yapısı daha iyi anlaşılmaktadır.

528 yılında Bulgar ordu komutanı Grod Konstantiniye'de din olarak Hristiyanlığı kabul etmiş ve onun vaftiz babası da İmparator I. Justinianus olmuştur. Daha sonra, VII. yüzyılın başlarında Bulgar Hanı olan Kubrat'ın da (Bulgar hanların orijinal unvanı "Kanasübigi" ve-

ya “Kan”) aynı şekilde vaftiz olduğu bilinmektedir. Yapılan arkeolojik kazılar neticesinde, Tuna Bulgar Devleti'nin kurucusu Asparuh'un mezarında haç motifli monogram bulunduğu kaydedilmektedir. Bazı tarihçiler, kendisine “Sezar” unvanı verilmeden önce 705 yılında Han Tervel'in de aynı şekilde vaftiz olduğunu ifade etmektedirler.

Omurtag'ın büyük oğlu Enravota, Bulgar toplumu arasında bilinen ilk Hristiyan azizidir. Bulgar toplumunun Vaftzi-Prens Mihail lakabıyla bilinen Han Boris'in de bir tercihi vardı; o, Ortodoks Hristiyanlığı kabul etmekle birlikte Bulgarlara ait 36 tören ve ritüeli de muhafaza etmiştir. Bunlardan bir kısmını günümüz Bulgaristan bilim adamları “Gök Tanrı” Tangra ile irtibatlandırmaktadırlar. Bu inançlar Bulgarlar arasında canlılığını korumuştur. Orta Asya Tangrizmi ile ilişkilendirilen bazı gelenekleri, adet ve ritüelleri buna örnek teşkil edecektir.

1. Kuşii: Bahar mevsiminde at binicileri tarafından yapılan yarışmalar. (Benzerleri Yakut ve Moğol toplumlarında Buzkaşı olarak bilinir).

2. Savaşta ve barışta kırmızın içilmesi.

3. Bilge kişilerinin atlarla birlikte gömülmesi.

4. Barış zamanında savaş atlarıyla yarışma düzenleyenlerin idam edilmesi.

5. Başına taktıkları başlığın *Yurt* şeklinde olması.

6. Çocukluğunda başının deforme olması (Bulgar aristokrat sınıfına ait olduğu kabul edilir).

7. Başında bir perçem bırakılarak, tıraş edilmesi.

8. Delikli taşların dini ritüellerde kullanılması ve Tangra'ya sunulması.

9. Muska vb. şeylerin taşınması.

10. Herhangi bir muharebeden önce at ve köpekler üzerinden kehanette bulunmaları.

11. Savaş bayrağının hazırlanması, sancağın tepesine takılan *atkuyruğu*, kıldan yapılan flama şeklinde olması.

12. Metal işlemeli, deriden yapılmış sadağın sağ tarafta, yayın sol tarafta taşınması.

13. Din adamlarının uzun ve koni şeklindeki başlığı (kalansuv) uzun etekli süslü (salbekli) giysileri giymeleri.

14. Savaşta öldürülen düşman liderinin kafatası ile içki içilmesi (Kafatası genelde altın veya gümüş kaplamalı olur).

15. Barış imzalandıktan sonra tarafların üç defa atın dizginlerine dokunarak yemini teyit etmeleri.

16. İbadetten önce yıkanmaları.

17. At ve köpeğin önünde dua etmeleri.

18. Runik işaretleri ve tamgalardan yola çıkarak, kehanette bulunmaları.

Biz burada düşüncelerimizi özetlemeden önce Bulgar araştırmacıların bakış açısıyla “Gök Tanrı'nın” özünü ve Bulgar toplumunun dini hayatında *Tengriizm*'in yerini anlamaya çalışalım. Halk inanışları *Gökteki Efendi*'den söz etmektedir. O, at üzerinde, bir elinde, mızrağın tepesine takılmış *atkuyruğu* kıldan yapılmış sancağı ile birlikte tasvir edilir. Bazı halk efsanelerinde Göklerin Efendisi, Kral Tanrı aynı zamanda savaşçı olarak da tasavvur edilir. Bulgar'ın efsanevi Tanrı'sının, Asya kökenli dillerden türediği anlaşılan iki isimle zikredilmesi hususu dikkatimizi çekmektedir. Bunlar, Hintlilerin Dinkar (Dankar) ve Tibetlilerin Theurang'dır. Hinduların Dinkar'ı, Güneş Tanrısı Surya ile birleşmiştir. Dinkar'a yapılan ibadete shashtanga denir. (Ashtanga: sekiz kol, basamak). Yoga Patanjali'nin kaleme aldığı yoga, sutralarda geçen sekiz aşamalı bir sistemin adıdır. İbadet şekil olarak shashtanga, alın, göğüs, eller, dizler, ayak parmakları, vücudun sekiz noktasının yere temas etmesi suretiyle yerine getirilir. Bizans ve Orta Çağ Latin yazarlar, bir ibadet şekli olan shashtanganın Bulgarlar toplumu arasında tecrübe edildiğini ifade etmektedirler. Tibet halkının kyangcha olarak adlandırdıkları ibadet, esasında shashtanga'nın basitleştirilmiş bir biçimidir. Bu hem doğrusal hem de döngüsel olarak yapılabilmektedir. Kutsal yapıtların etrafında (kutsal dağ, göl, manastır, stupa veya başrahiplerin mezarları) hacılar tarafından Yüce Tanrı olarak kabul ettikleri Theurang veya Dankar adına yerine getirirler. Ele alınan kaynaklarda, tarihi seyri içerisinde Bulgarların tek bir Tanrı'ya tazim ettiğinin görülmediği ve bunun aksine, “Tanrılarımız bunu emretmektedir.”, “Tanrılarımızı aşığlamayın.”, “Tanrılarımızın bilgeliği” vb. ifadelerin kullanılması düşüncelerimizi destekler mahiyettedir. Ancak aynı araştırmacıların diğer çalışmalarında, Bulgarların “Ben Tek Tanrı'ya yemin

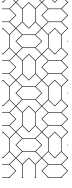
ederim.”, “Tanrı görüyor.”, “Tanrı’nın izniyle.” gibi ifadelerini kullanmış olduklarının altını çizilmektedir. Her ne olursa olsun, Eski Bulgar toplumunun dini tasavvurları ve dünyayı algılama biçimleri, inançları görmemezlikten gelinemez. Tuna Bulgarları arasında “Tengrizmin” bir din veya dinsel tasavvur olarak kabul edilmesi, İdil, Kafkas ve Orta Asya Bulgarları arasında yapılacak saha araştırmaları ile kesinlik kazacaktır. Orta Asya toplumlarında Gök Tanrı tasavvuru ve Tengrizm ile Bulgar’ın dinsel tasavvurları hakkında karşılaştırmalı inceleme yapıldığı takdirde, bilim adamları ve araştırmacılar, Bulgarların dini hayatında Tangrı’nın yerini, konumunu daha iyi anlama imkânı verecektir.

KAYNAKLAR

- Abat Dyuba. *“Bit, obiçai i obredi na İnduste”*, v 3 toma Sofiya 1995.
- Aleksandrov D. *Boyni İzkustva i voenno del ona drevnite Bolgari*, Sofiya 1999.
- Aleksiev Hofrat A. *İzgubenite Kodove na Drevnite Bolgarii*, Sofiya 2002.
- Angelov D. *Dobrazuvanie na Blagarskata drjavnost*, Sofiya 1971.
- Arnaudov M. *Studii vrhu bolgarskite obredi i leğendi C. I ve II*, Sofiya 1971.
- Arhiv na avtora Antropologiçeski analizi, audioarhiv, belejki, videoarhiv ekspeditsi-onni dnevnici, kari, pisma, polevi materialı zapiski, fotoarhiv*, Sofiya 1971.
- Başu M. *Skazamniye deşeryata na hana*, Sofiya 1971.
- Bongrad Levin, G. M. İlin G.F. *İndiya v revnosti*, Moskva 1985.
- Vaklinov St., *Formiranie na Starobolgarskata Kultura*, Sofiya, 1997.
- Venedikov İ, *Zlatniyat Ctojer na Probolgarite*, Sofiya 1997.
- Gumilev L. N., *İstoriya naroda Hunnu. kniga 1 i 2*, Moskva 2002.
- Gumilev L.N., *Ritmi Evroazii*, Moskva 1993.
- Gumilev L. N., *Drevnie Turki*, Sankt-Peterburg, Moskva 2002.
- Zlatarski V., *İstoriya na blarskata derjava prez srednite vekove IV toma* Sofiya 1970–1974.
- İliyev A., *Bolgarsite i poluostrov Hidustan*, Sofiya 2006.
- Kollektiv, *Arabski izvori za bolgarite*, Sofiya 2000.
- Kollektiv, *Blagarsko narodno tvorcestvo v 12 tome*, Sofiya 1962– 1970.
- Kollektiv, *Gorod Bolgar*, Moskva 1988.
- Kollektiv, *Drevnie Obırayadı verovaniya i kultura narodov Sredney Azii*, Moskva 1986.
- Kollektiv, *Kalendarni Praznitsi i obiçai na bolgarite Entsiklopedia*, Sofiya 1998.



- Kollektiv, *Podbrani izvori za bolgarskata istoriya*, Sofiya 2002.
- Kollektiv, *Traditsionnoe mirovozreniye Turkov Yujnoy Sibirii*, Novosibirsk 1988.
- Liçkovska K., Şajinska K. *Mitologiya i Mesopotamiya*, Sofiya 1984.
- Nikov N., *Praznitsite na bolgarite s leğendi i predaniya*, Sofiya 2003.
- Ovçarov D., *Bolgarski srednevekovni risunki grafiti*, Sofiya 1982.
- Ovçarov D. *Prebolgarskata religiya. Proizxod i suşnost*, Sofiya 1997.
- Rerih N. Altay İ., *Himalai. Putevoy dnevnik*, Riga 1992.
- Roborovskiy V.İ., *Puteşestvie v vostoçnyy Tyan-Şan i Nyan Şan*, Moskva 1949.
- Stoynev A., *Svetogledt na prebolgarite*, Sofiya 1986.
- Stoyanov S., *Yanakiyev M. Starobolgarski ezik*, Sofiya 1986.
- Sislov D., *Piyatat na bolgariya*, Sofiya 2000.
- “*Taynata İstoriya na mongolite*”, Sofiya 1991.
- Feher G. *Oblekloto i orujieto na starata bolgaraska voyska. Voemoto del ona prebolgarite*, Sofiya 2000.
- Tsıbıkov G., *İzbranme trudi v II Tomah*, Novosibirsk 1991.
- Dobrev P., *Bolgarskite ognişa na tsvilizatsiya na kartata na Evroaziya*, Sofiya 1992.
- Dobrev P., *Prebolgarite proizxod ezik, kultura*, Sofiya 1991.
- Dobrev P., *Svet na prabolgarite*, Sofiya 1994.
- Dokladi Simpozium- Slavyani i prabolgari*, Sofiya 1982.
- Minaev O., *Madarskiyat konik*, Sofiya 1990.
- Bakalov G, Vladimirov G., *The Bulgarians*, Sofia 2004.
- Co-autors *Himalayan mysteries*, New Delhi-Singapore 2001.
- Donchev S., *The Madara Horseman*, Balkan media. Spring 1991.
- Grosset R., *L'Empire des steppes*, Paris 1960.
- Rene de Nebesky-Wojkowitz, *Tibetan religous dances*, New-Delhi 1997.
- Vyasa, *The Mhabharata, vol I-XXII*, Poona 1927- 1966.
- Victor, *Chain tibet Handbook a pilgrimage quide*, Chikago 1994.

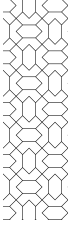


BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KİTAP TANITIMI
BOOK REVIEWS

YIL / YEAR 6 | CİLT / VOLUME 6 | SAYI / ISSUE (2017/2)

CITATION

ÖTENKAYA, Yusuf, Turning Point in the Mamluk History: A Third Reign of al-Nasir Muhammad ibn Kalavun 1310-1341, *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) pp. 169-182



Amalia Levanoni, A Turning Point in the Mamluk History: A Third Reign of al-Nasir Muhammad ibn Kalavun 1310-1341, Leiden, 1995, 238 ss. ISBN 9004101829

Yusuf ÖTENKAYA

Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
yusufotenkaya@erciyes.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-6721-4888>.

Haifa Üniversitesi öğretim üyelerinden Amalia Levanoni'nin kaleminden çıkan bu eser, Memlûk sultanı en-Nâsır Muhammed b. Kalâvûn (ö.1341) döneminin politik, ekonomik, askerî ve toplumsal olgu ve olaylarını dönemin çağdaş kaynakları ışığında incelemektedir. Levanoni'ye göre bu çalışma herşeyden evvel Memlûk sisteminin aynı kalmadığını ve tarihî süreç içerisinde ilkesel yönden bazı değişiklikler geçirdiğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle David Ayalon'a antitez mahiyeti de taşımaktadır. Çünkü David Ayalon Çerkez Memlûkleri devrinde askerî noktada Memlûk/kölemen sisteminin "aynı" kaldığını iddia etmekteydi. Nitekim Levanoni'nin kastettiği değişim dönemi en-Nâsır Muhammed b. Kalâvûn devrine tekabül ediyordu. Bu dönemde geleneksel/klasik Memlûk askerî sistemin yok edildiği, tayin ve terfilerde liyakatin dikkate alınmadığı tafsilatlı bir biçimde vazedilmiştir.

Dört bölümden oluşan eserde, Memlûk Devletinin teşekkül (formative) dönemi, Nâsır Muhammed döneminde geleneğin yok edilmesi, değişen sosyal ve siyasal konjonktürler ile Nâsır Muhammed zamanında ekonomi mevzularına değinilmiştir. Eserin her bölümü kendi içerisinde alt başlıklara ayrılmaktadır. Hemen hemen her alt başlıkta Memlûk Devletinin dönüm noktası diyebileceğimiz talim-terbiye ve terfi sistemine, konu bü-

KAYNAKÇA

ÖTENKAYA, Yusuf, Turning Point in the Mamluk History: A Third Reign of al-Nasir Muhammad ibn Kalavun 1310-1341, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 6, 6 (2017/2) ss. 169-182
Makale Geliş T.: 24/10/2017, **Kabul T.:** 13/11/2017.

tünlüğü bağlamında değinilmiştir. Bu bağlamda eserin temel noktası memlûk/kölemen sisteminin süreç içerisinde nasıl tahrip edildiği ve bunun sonucunda nelere sebep olduğuyula ilgilidir. Eserde en dikkat çekici husus, belli başlı olayların teselsül zinciriyle değerlendirildiği ve bunun belli dönemlerde bir “dönüm noktası” teşkil ettiğidir. Bir başka ifadeyle eserin mihenk taşı, belli başlı olayların kaynama noktasına geldiğinde bir zemin yaratıyor havasına bürünmesidir.

“Memlûk Devletinin Teşekkül Dönemi” başlıklı ilk bölümde (s. 5-27) teşkilat, talim-terbiye ve yükselme/terfi ilkeleri ele alınarak bu ilkelerin Memlûk devlet geleneğinde nasıl bir rol oynadığı, Eyyûbîler’le karşılaştırmalı olarak anlatılmaktadır. Bu bölümün teşkilat alt başlığında Memlûklerin, Eyyûbî hükümdarı Salih Eyyûb’un (1240-1249) izinden giderek onun politikalarını benimsedikleri ve merkezî bir oluşum kurdukları belirtilmektedir. Nitekim bu merkezî düstûr otonom Eyyûbî idari sisteminin yerini almıştır. Bu sistemin benimsenmesi hususunda Haçlı-Moğol tehlikesine işaret edilerek âdetâ sürecin Memlûk Devleti’ni merkezî bir sistem kurmaya sevk ettiği belirtilmiştir. İbn Tağrıberdi ile Makrizî’den alıntı yapan Levanoni, Sultan Baybars’ın (1260-1277) Moğol hükümdarlarının ilkelerine göre ve Cengiz Han’ın yasalarına göre hareket ettiğini belirtmiştir. Eyyûbîler döneminde ordu, yönetici/idareci elit tabaka için varken Memlûkler döneminde ordu, bizzat yönetici elit olmuştur.

Eyyûbî-Memlûk ordu ve iktâ sistemini değerlendirirken Eyyûbî ordusunda istikrar ve sürekliliğin olmadığı, buna mukabil Memlûk ordu sisteminde intizamlı bir yapının mevcut olduğu dönemin kaynaklarına dayandırılarak anlatılmıştır. Ancak teşkilat ile ilgili bilgiler verilirken Memlûklerin meşrûiyetlerini sağlama adına “İslâm’ın koruyucuları ya da hâmisî” olarak değerlendirilmesinin yerinde olmadığı kanaatindeyiz (s. 6). Çünkü Memlûklerin, İslâm’ın koruyucusu olarak anılmalarının teşkilat ile ilgili bir bağıntısı olmayıp bu veri, farklı bağlamlarda analiz edilmesi gereken bir husustur. Bu nedenle bu bölümde daha çok Memlûklerin nasıl bir ordu ve idare sistemi ortaya koyduklarına değinilmesi gerekirdi.

Birinci bölümün ikinci alt başlığında Memlûk askerî-idari talim-terbiyesi ile ilgili bilgiler veren Levanoni, her şeyden evvel “sadakat il-

kesine” göre hareket edildiğini belirtmiştir. Onun temel ögesi “hoşdaş” telkiniydi ki bu tek bir efendi/sultan ve onun kendisine sadakat içerisinde hizmet eden hizbini tanımlıyordu. Ancak burada verilen bilgilerin kâfi olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim hoşdaşlık mezkûr şekilde tanımlandığında muğlak kalmaktadır. Talim-terbiye hususunda bilgi verirken onun en temel ögesi ya da unsuru olan hoşdaşlık’ın aynı sultana hizmet eden asker ocaklarından yetişen kölemen sınıfında olan kimselelerin aralarında kurdukları biyolojik temelli olmayan kardeşsel bir bağ ile tesanüt olduğu açıklanmayarak ihmâl edilmiştir.

Birinci bölümün üçüncü alt başlığında yükselme/terfi ilkeleri etrafında analiz edilmeye çalışılmıştır diyebiliriz. Köle olarak alınıp talimhanelerde yetiştirilen kölemenler gerekli donanımları ittihâz ettiklerinde “kulluktan” kurtulup efendisinin askerî hizmetine giriyorlardı. Onların yükselmeleri konusunda çeşitli sultanların tabakatları ele alınmak suretiyle terfinin yöntemleri üzerinde durulmuştur. Bilhassa çalışmanın yoğunlaşmış olduğu en-Nâsır Muhammed (1310-1341) dönemi ile 1250-1310 yılları arasında klasik dönem olarak tavsif edilen dönem arasında karşılaştırma yapılarak terfi usûlleri hakkında kıymetli bilgiler verilmiştir (s. 20). Terfi mevzuuyla alakalı pek çok tarihçinin gözden kaçırdığı “kıdemü’l-hicre” kavramını Levanoni’nin iyi analiz ettiğini görmekteyiz. Burada yer alan kölemenlerin, efendileri sultan olduktan sonra becerilerine göre emirlik pâyesini ile taltif edilmeleri, onların sultan olmadan önce iyi ve kötü zamanlarında efendilerine olan sadakatlerini göstermektedir.

“En-Nâsır Muhammed Dönemi: Geleneği Yok Etme” başlıklı ikinci bölümde; (s. 28-81) Nâsır Muhammed’in politik hâkimiyetini sağlama almak arzusuna kapılıp yalnızca güvendiği kimselere emirlik verdiği göze çarpmaktadır. Kendisine yakın bulduğu kölemenleri seçkin emir statüsüne terfi ettirip onlara Suriye ve Mısır’da belli başlı naiplikler verildiği ele alınmıştır. Bu durumun klasik memlûk/kölemen talim-terbiye sistemini inkiraza uğrattığı anlatılmaktadır.

Baybars I döneminde halifenin, sultanın meşrûiyetini sağlama noktasında ne denli önemli olduğu ele alınırken (s. 14) en-Nâsır Muhammed döneminde artık halifenin pasifize edildiği görülmektedir. Nitekim sultanın, halifenin hareketlerini kısıtlamakla kalmayıp ona yapılan

ziyaretleri de engellediği anlatılmaktadır. Bunun yanında onun, halifelerin ölmeden evvel yaptıkları vasiyete de müdahil olduğu, kendi çizgisinde olmayan kimseleri hilafet makamına uygun görmediği belirtilmektedir. Nâsır Muhammed'in, halifenin yanısıra yine kendi düşüncelerini kadılar üzerine empoze ettiği, onların sûfî din anlayışı çerçevesinde hareket etmelerini sağladığı anlatılmaktadır (s. 30) Ancak bu hususta Nâsır Muhammed'in neden bu şekilde hareket ettiği, bunun neticesinde neler kazandığı ya da neleri kazanmayı umduğundan bahsedilmemiştir. Bu durum Memlûklerin, Şafî mezhebinin etkisini azaltmak istemeleriyle ilgili herhangi bir plânlarının olup olmadığı sorusunu akıllara getirmektedir. Maalesef eserde buna bir cevap bulunamamaktadır.

Talim-terbiye ve terfilerin geleneğin yok edilmesinde nasıl rol oynadığı ele alınırken klasik dönem dediğimiz Baybars ve Kalâvûn dönemleri ile Nâsır Muhammed dönemi karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Baybars ve Kalâvûn zamanında kurulan talim-terbiye ve terfi sisteminin tam manasıyla objektifliğine dikkat çekilerek Nâsır Muhammed'in bu objektifliği ortadan kaldırdığına işaret edilmiştir. Önce bazı hür ve Müslümanların orduya alınıp seçkin emirler arasına katıldığı, ardından da onların sultan ailesiyle evlilik kurması neticesinde yeni bir seçkin zümre sınıfının ihdâs edildiği vurgusu yapılmıştır. Levanoni'ye göre bu aileden olanlar hiçbir eğitimden geçmeden doğrudan seçkin emir olmuşlardır. Elbette ki bu durumun talim-terbiye sistemini yok edip geleneği çöküntüye uğratması kaçınılmazdır (s. 38). Daha sonrasında Emir Kavşûn, Emir Beştak, Altınboğa el-Mardinî, Meliktimur el-Hicazî ve Timurtaş ibn Cabân gibi isimlere yer verilmek suretiyle bunların nasıl genç yaşta, hiçbir eğitim almaksızın "tepeden inme" bir biçimde seçkin emir statüsüne (emir-i mîe) getirildikleri somut örnek olarak gösterilmiştir (s. 40).

İkinci bölümün bir başka alt başlığı olan yerde *evlâdu'n-nâs* dediğimiz kölemenlerin çocuklarının istihdamından bahsedilmiştir. Klasik memlûk/kölemen sisteminde hürlerin Mısır'da ordu ve idareye alınmayıp genel nüfusa dâhil edildiği söylenirken Nâsır Muhammed döneminde bu anlayıştan vazgeçilip kölemen çocuklarına seçkin emirlik pâyesi verildiğine değinilmiştir. Dolayısıyla bu durum geleneğin yok edilmesine sebebiyet vermiştir. Levanoni'ye göre esasında burada ge-

leneği tahrip eden şey kölemen çocuklarının orduya alınması meselesinden daha çok, onların hiçbir talim-terbiye sisteminden geçmemeleridir. Nitekim müellifin ifadesine göre kölemen çocukları zaten Suriye “halka¹”sında görev yapabiliyorlardı (s. 43). Levanoni’ye göre evlâdu’n-nâs sistemi zamanla klasik Memlûk normlarının altını oymuş ve sultana benzer hatta 1341-1382 yılları arasında sultandan da üstün aristokrat sınıfı olarak tezahür etmiştir (s. 48).

İkinci bölümün diğer bir alt başlığı ikta, maaş ve bağışlar mevzudur. Burada da Nâsır Muhammed’in Kerek sürgününden Kahire’ye geldikten sonra beraberindeki kölemenleri seçkin emir yapmakla kalmayıp onlara yeni iktalar ile bağışlarda bulunduğu anlatılmaktadır. Bu durum eski seçkin emirlerin öldürülmesine, sürgün ya da hapsedilmesine neden olmuştur. Burada verilen maaşlar ya da bağışlar ele alınırken fütursuzca davranıldığı, klasik dönemde harcanmayan paraların harcanıldığı söylenmektedir. Mesela Baybars döneminde, 1269 yılında emir-i mî’e verilen yıllık ikta geliri 3 bin dinar iken Nâsır Muhammed döneminde bu rakamın 200 bin dinar kadar olduğu anlatılmaktadır. Fakat burada Levanoni’nin takip eden yıllardaki enflasyon rakamlarını dikkate almadığını görmekteyiz (s. 56) ki bu, iyi analiz edilmediğinden onun vermiş olduğu örnekler sanki bir “israf algısı”na neden olmuş gibi gözükmektedir. Ancak şu da gözardı edilmemelidir ki Nâsır Muhammed, her fırsatta kölemenlerine maaşlarının ya da ikta gelirlerinin haricinde yüksek meblağlar dağıtarak devlet gelirlerini israf ettiği aşikârdır.

“Değişen Sosyal/Toplumsal Örüntüler ve Politik Konjonktürler” başlıklı üçüncü bölümde (s. 81-133) ise Nâsır Muhammed’in ölümünden sonra emirlerin onun vasiyetine bağlı kalıp oğullarını ve torunlarını tahta geçirdiği görülmekte, fakat emirlerin yönetimi ele geçirebilmek için birbirleriyle nasıl bir amansız mücadeleye tutuştuğu da anlatılmaktadır. Bu mücadeleler esnasında sıradan kölemenlerin isteklerinin yerine getirilip getirilmediğine göre hareket ettikleri dikkat çekmekte-

¹ Halka; Eyyübîler döneminde sultanın askerlerini tanımlarken Memlûkler döneminde Suriye askerlerini ifade eder olmuştur. Bu askerler merkez Kahire’deki askerlere kıyasla daha ikincil konumdaydı. Onların metbûsu Kahire’deki merkez orduydı. Suriye naibinin emri altında bulunurlar ve ihtiyaç dâhilinde Kahire’deki sultana yardım etmekle yükümlüdürler.

dir. Kölemenlerin her zaman daha fazlasını kazanmak ve orduda yüksek rütbelere sahip olup kişisel zenginliklerini artırmak umuduyla “döneklik” içinde buldukları son derece iyi analiz edilmiştir. Nitekim onlar önceleri sultanın hizmetinde bulunup onun oğullarının sultan olmasını destekledikten sonra Emir Kavsûn’un daha fazlasını vaat etmesiyle onun safına girdikleri bir gerçektir. Bu dönemde emirlerin nezdindeki norm şudur: “Ne kadar fazla kölemenin isteklerine cevap verilirse o kadar fazla iktidar sahibi olunur.” Bu anlayışın başta emirlik olmak üzere sıradan kölemenlere ve son olarak da klasik talim-terbiye sistemine nasıl zarar verdiğine ayrıntılarıyla değinilmiştir. Müellifin burada dikkat çektiği nokta ise sistemin olmadığı ya da ihlâl edildiği devletlerde/ siyasal teşkilatlarda çöküşün kaçınılmaz olduğudur. Çünkü bu sistemde başta anlatmaya çalıştığımız “teselsül zinciri” olup bu zincirin bir halkası yıprandığında her uzva domino etkisiyle zarar vermekteydi.

Üçüncü bölümün diğer bir alt başlığında Memlûk bozulmuşluğundan istismar etme konusuna değinen müellifin bu başlıkta tekrara düştüğünü, kölemenlerin nasıl hizip değiştirdikleri hakkında farklı bir şey çizemediğini belirtmemiz gerekmektedir. Fakat tekrara düşülmüş de olsa bu kısımda özellikle halka askerlerinin ve ümmetin, (avam) nasıl manipüle edilip seçkin emirlerin safında iktidar mücadelesine giriştiği değerlendirilmiştir. Onların taleplerinin neler olduğu, Kahire askerlerine nispetle nasıl bir ikincil statüye sahip oldukları ve bu konudaki rahatsızlıkları kayda değer şekilde ortaya konulmuştur. 1341 yılına değin ümmetin *avam* hiçbir siyasi etkisinin olmadığını anlatan müellif, bilhassa Nâsır Muhammed’in ölümünden sonra kölemenlere karşı bir denge unsuru olarak kullanıldığını belirtip Emir Aydoğmuş’un, Emir Kavsûn’la giriştiği iktidar mücadelesinde ümmetten büyük çapta istifade ettiğini örnek olarak göstermiştir (s. 112). Ancak ümmetin nasıl harekete geçirildiği, kölemenlere karşı bir düşmanlığın olup olmadığı ya da Mısır’ın yerliler marifetiyle değil de yabancı unsurlar tarafından yönetilmesine karşı olabilecek bir hissiyatın olup olmadığı maalesef açıklanmamıştır. Nitekim ilerleyen yıllarda ümmetin, artan siyasal teşebbüslerinden korkulup tekrardan pasifize edilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Üçüncü bölümün bir diğer alt başlığında Nâsır Muhammed’in üçün-

cü defa saltanatı ele geçirmesindeki saiklere değinen müellif, 1290-1310 yılları arasında iktidarı ele geçiren Kitboğa, Laçın, Baydara ve Baybars el-Çaşnigir'den bahsetmiştir. Bunların iktidarı ele geçirip sultan olmasından sonra seçkin emirler arasındaki rekabetin daha da arttığı ve bu anlaşmazlıklar yüzünden Nâsır Muhammed'in üçüncü defa tahtı ele geçirdiği anlatılmıştır. (s.115) Fakat burada Kıpçak Türklerinin ordu ve idarede ne denli etkin oldukları gözden kaçırılmıştır. Yukarıda ismi geçen sultanların Çerkez ve Moğol kökenli olduklarına dikkat edildiğinde Kıpçak kökenli emirlerin buna müsaade etmeyecekleri gayet tabiidir.

Nâsır Muhammed dönemi (1310-1341) ile birlikte emirlerin asker ocaklarından ya da talimhanelerden yetişmeyip sultan ya da emir marifetiyle hür ve Müslümanlardan seçilmesi, terfi etmek için ciddi bir birikime sahip olmak gerekmediğini göstermektedir. Bu vaziyet müellif tarafından etraflıca analiz edilerek ortaya koyulmaya çalışılmıştır. 1342'de Nâsır Ahmed, seçkin emirler tarafından tahttan uzaklaştırıldığına sultanın memlûklerine, "Biz size danışmadan Salih İsmail'i sultan yaptık. Bu hususta fikirlerinizi söyleyin." ifadesi, müellif tarafından iyi yakalanarak sıradan kölemenlerin de artık devletin politik kararlarında etkin olduklarını gösterir niteliktedir (s. 120). Yine aynı doğrultuda örnekler çoğaltılarak özellikle 1361 yılından itibaren Yalboğa² kölemenlerinin seçkin emirlere isteklerini dinlettirdiklerini, atabekü'l-asakir'i şayet istemiyorlarsa veya onunla alakalı hoşlarına gitmeyen bir durum varsa derhâl değiştirdiklerini ve bu durumu kabul etme hususunda seçkin emirleri de ikna ettikleri değerlendirilmiştir.

Dördüncü ve son bölüme gelindiğinde (s. 133-197) burada genel itibarıyla Nâsır Muhammed döneminde ve sonrasında ekonomi genel hatlarıyla değerlendirilmiştir. Ekonominin bozulmasında nelerin etkisi olduğu, nasıl bir mâlî politikanın norm hâline getirildiği, sultanın mailyeti olarak addettiğimiz hane halklarının masrafları ile birlikte iktidar savaşları sırasında daha fazla hizip toplamak adına israfların yapıldığı ele alınıp yorumlanmıştır. Ancak eserde dönemin vakanüvislerinden yapı-

² Yalboğa kölemenleri, Çerkez asıllı olan Yalboğa el-Ömer'e (ö.1366) nispetle bu isimle anılmaktadır. Onun hizbini oluşturan Yalboğa kölemenleri, 1382 yılında iktidarı ele geçirecek olan Berkük'a da hizmet edip ve devletin tam manasıyla Çerkezlerin eline geçmesinde son derece mühim rol oynamışlardır.

lan alıntılarda Nâsır Muhammed döneminin ekonomik krizlerin başladığı evre olarak alınmaması dikkatleri bu noktaya yoğunlaştırmaktadır. Müellif bunun üzerine değerlendirmelerde bulunurken, Nâsır Muhammed döneminin “kalkınma dönemi” olarak ele alındığını belirtmiştir. Bir başka ifadeyle Muhammed Nâsır dönemi ekonomik bozulmuş dönemi dâhilinde ele alınmamıştır. Nitekim 1290-1310 yılları arasındaki istikrarsızlıktan sonra Nâsır Muhammed’in sultan olmasıyla birlikte el-Revkû’n-Nâsırî³ politikaları sayesinde ekonomide ciddi artışlar yaşandığı anlatılmıştır.

Ekonomik problemlerin başladığı evre olarak dönemin vakanüvislerinden yapılan alıntılarda 1380’li yıllar gösterilmektedir. Bu dönemde Berkûk’un tahta çıkmasıyla birlikte yanlış parasal politikaların uygulandığı, pazarda gümüş açığının yaşandığı, gümüş yerine bakırın bol miktarda basılıp piyasaya sürüldüğü vs. şeklinde yapılan uygulamalara yer verilmiştir (s. 133). Bunun yanısıra tedavüle sokulan bakırların altın ve gümüşe endekslenmesi gerekirken tam tersinin yapılarak altın ve gümüşün bakıra endekslediği, bu iki metalin değerinin bakıra göre devalüe edildiği bilgisine yer verilmiştir. Ancak bu basılan bakır paraların pazar tarafından reddedildiği, avarı düşük olarak yorumlandığı, bunun üzerine tekrardan gümüşe dönüldüğü, fakat yine yanlış parasal politikaların uygulanarak bu sefer de altının gümüş nezdinde düşürülmeye çalışıldığı anlatılmıştır (s. 135).

Ekonominin kontrol edilemez çöküşü 15. yy.’ın ilk yıllarında da (1399-1412) devam ederek en-Nâsır Ferec zamanında Timur’un Suriye’yi işgal etmesine sebebiyet verdiği, bunun yanısıra en-Nâsır Ferec’in kendisine karşı gelen isyancı emirlerle mücadele etmek uğruna halka yüksek vergiler yüklediği, 1403-1404 yıllarında yaşanan kuraklıklar sonucunda ciddi mahsûl ile gelir kayıplarının yaşandığı ve yüksek enflasyon oranları ekonominin çöküşündeki etmenler olarak değerlendirilmiştir. Müellifin bu olumsuz koşullar altında dikkat çektiği

³ El-Revkû’n-Nâsırî, arazi etüdü/değerlendirmesi ile yeniden iktâ dağılımlarına matuftur. Bu politikalar sayesinde ciddi toprak gelirleri elde edilmiş, yeni yeni yerler tarıma açılmıştır. Nâsır Muhammed’in kişisel iktaları dediğimiz “has” araziler %100 artmıştır. Bunun yanısıra kendisine yakın gördüğü memlûkler emir rütbesine tayin edilerek onlara etüdünü yaptırdığı arazilerin gelirlerini bahşetmiştir (s. 142).

husus üretimin yapılamaması sebebiyle çiftçilerin yaşam stillerini değiştirip köylerini terk etmeleridir. 1375'te Mısır'daki 2322 köyden 2122'si 1454 yılına gelindiğinde terk edilmiştir. Bu durum müellifin ifadesiyle tarımsal anlamda çöküşün delilidir (s. 138). Yine sulama sisteminde ciddi sorunların olması nedeniyle 24 bin feddan⁴ olan ekilebilir araziden yalnızca bin feddanın ekilebilir kaldığı, diğer yerlerin terk edildiği değerlendirilmiştir.

Nâsır Muhammed'in üçüncü saltanatının son on yılı ile ilgili bilgiler verilirken bu dönemin bazı vakanüvislerce 15. yy.'daki ekonomik buhranın kökeni olarak algılandığı belirtilmiştir. Tarımsal, endüstri ve ticaretteki büyümelere rağmen 1331 yılından itibaren bir dizi ekonomik problemlerle karşı karşıya kalındığı, bunun önüne geçebilmek amacıyla bazı emirlerin mallarına el konulduğu ve seçkin emirlerin mallarına hususî vergilerin getirildiği anlatılmıştır (s. 149). Artan bütçe açıklarının önüne geçebilmek amacıyla devlet Suriye'den getirilen kumaşları zorla ucuza satın alıp bu malları Kahire tüccarlarına zorla ve en az üç kat pahalı olarak sattığı bilgisine yer verilmiştir. Kanunsuz bir mâlî politikanın norm hâline getirildiğini ele alan müellif, bu durumun ülkede genel bir hoşnutsuzluğa sebep olarak ekonomide ciddi kayıpların yaşanmasına sebep olduğunu ele almıştır.

Eserde dönemin çağdaş kroniklerine yer verilmekle kalınmayıp aynı zamanda bu verilerin iyi bir biçimde analiz edildiği, tartışıldığı görülmektedir. Kroniklerden elde edilen verilerin ikincil kaynaklar yardımıyla tahkikinin yapıldığı, problemlerin azamî ölçüde çözülmeye çalışıldığını görmekteyiz. Eser aynı zamanda kendinden önce yapılmış çalışmalara yer yer değinerek onların eksik kalan yönlerini tamamlamaya çalışmıştır. Müellif politik ya da ekonomik olayları irdelerken yalnızca Arap kaynaklarına dayanmakla kalmamış, aynı zamanda Avrupa'da yazılan kronikleri de dikkate almıştır. Bu nedenle biz 15.yy'da ekonomik buhranlardan, pazarda yaşanan gümüş açığından bahsederken aslında tüm dünyadaki ekonomik problemleri de müşahede edebilme fırsatını yakalıyoruz. Dolayısıyla dönemin politik problemleri ile beraber ekonomik buhranlarının kökenine nüfûz edip nasıl bir dünya resmi

⁴ Feddan yaklaşık 4 dönüm ya da 4 bin m² ye tekabül etmektedir (s. 200).

ve tasavvuru olduğunu anlamlandırabiliyoruz. Aksi takdirde salt politik ya da ekonomik gelişmeleri takip etmekle makûl neticeler elde etmemiz imkânsız olurdu. Esere bir bütün olarak bakıldığında Memlûk sisteminin tabiatını yansıtan normlarda hızlı dönüşümlerin yaşandığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bir başka ifadeyle klasik dönemde tek soylu esasa mebni olan memlûk/kölemen sistemi zamanla değişerek seçkin ya da aristokratların bir sınıfı hâline gelmiştir (s. 178). Yine eserde Memlûk askerî-idari yapısıyla ilgili terimlerin daha iyi anlaşılabilmesi için metinde değil de kitabın sonunda ayrı bir sözlük ya da liste hâlinde kavramlara yer verilmiştir. Bu sayede Memlûk askerî-idari sisteminin daha iyi anlaşılması sağlanmıştır. Tüm bu durumları göz önüne aldığımızda eserin Memlûkler dönemiyle ilgili çalışma yapanların mutlaka istifade etmesi gerektiğini düşündüğümüz bir eser olduğu kanaatindeyiz.

A. Yazım İlkeleri

1. Yazılar <http://dergipark.gov.tr/> adresinden giriş yapılarak dergimizin <http://dergipark.gov.tr/bozifder> adresi üzerinden gönderilmelidir.
2. Yazarın/çevirmenin unvanı, görev yaptığı kurum, e-posta adresi ve çevirinin kaynağının belirtileceği ‘YAYIN HAKLARI DEVİR FORMU’ ve ‘MAKALE KONTROL FORMU’nu doldurup imzalı biçimde taranmış olarak makale/çeviri ile birlikte gönderilmelidir.
3. Yazarın adı, soyadı, unvanı, e-postası, çalıştığı kurum ve bölüm bilgileri makalenin başında, başlığın altında yer almalıdır. Ayrıca <http://orcid.org> adresinden bireysel ORCID için ücretsiz kayıt oluşturularak ID numarasını eklenmelidir.
4. Makalenin başında en fazla 200’er kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet kısmı Öz (Abstract) başlığı altında verilmeli, problem cümlesi (problem statement), yaklaşım tarzı (approach), bulgular (results) ve sonuçlar (conclusions) kısaca ifade edilmeli ve özetin sonunda en az beş tane Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler yer almalıdır; anahtar kelimelerin ilk ve özel isim olanı hariç küçük harflerle yazılmalıdır.
5. Yazım ve noktalamalarda TDK İmlâ Kılavuzu, Türkçe makalelerde kullanılan transkripsiyonlarda Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi transkripsiyon alfabesi, Batı dillerinde yayımlanan makalelerde ise İslam Ansiklopedisi (Eİ2) transkripsiyon alfabesi esas alınır.
6. Yazılar, Microsoft Word (2003-2010) programında “Times New Roman” yazı stilinde, “11 punto” ve “Tek Satır” aralıklı; dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto” ve “tek satır” aralıklı olarak ayarlanmalı ve yazıda kullanılan ekstra fontlar makale ekinde e-posta ile gönderilmelidir. Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı fontunda metinde 12, dipnotta 10 punto olarak yazılmalıdır.
7. Makalelerin kelime sayısı 3000-8000 arasında olmalıdır. Başlıkların ilk harfi büyük diğerleri küçük harfle kalın yazılmalı ve metin iki yana yaslı olmalıdır.
8. Makalelerin dipnot ve kaynaklar kısımlarında CMS (Chicago Manual of Style) esas alınmaktadır. Dipnotlar sayfanın altında; kaynaklar ise makalenin sonunda yer almalıdır.
9. Yazıların ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından 15 gün içinde yapılır ve sonuç yazara bildirilir. Yayın Kurulu’nun ön kabulünden sonra hakemlik süreci başlatılır ve hakemlik 1 ay içinde neticelendirilir. Uygun görülen yazılardan telifler iki, çeviriler bir hakeme gönderilir. Telif makalelerinde iki hakemin “yayınlanamaz” raporu vermesi halinde, yazı yayınlanmaz. Hakemlerden birinin “yayınlanabilir” raporu vermesi durumunda makale ya üçüncü bir hakeme gönderilir ya da BOZİFDER editörünün Yayın Kurulu üyelerinden belirleyeceği iki kişinin görüşü doğrultusunda nihâi karar verilir. Hakemlerden biri veya her ikisinin, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu vermesi durumunda, makale, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara iade edilir. Hakemler makaleyi “tekrar görmek

istiyorum” diyorsa tekrar hakeme gönderilir. Düzeltmelerden sonra editör son kararı verir.

10. Yazıların hakem süreci bittikten sonra dergi editörü tarafından IThenticate programı üzerinden intihal raporu alınır. İntihal oranı %30’u geçmeyen makaleler dergide yayınlanır.
11. Her sayının hakemleri ve hakem raporları kayıt altında tutulur.

B. Dipnot ve Kaynaklar

Dipnot Örneği

Kadir Özköse, *Sûfi ve İktidar*, Birinci Basım, Ensar Yay., Konya 2008, s. 219.
Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîl-i âyi’l-Kur’an*, muhakkik/mütercim, Birinci Basım, Darü’l-fıkr, Beyrut, 2000, II, 1.

Not: Dipnotta, aynı kaynağa yapılacak ikinci, üçüncü vb. atıflarda yazarın soyadı kitap ismi birlikte tekrar edilir. Ciltli kitaplarda, cilt roma rakamı, sayfa ise normal rakamla ve araları virgülle ayrılarak gösterilir.

Kaynaklar Örneği

Özköse, Kadir, *Sûfi ve İktidar*, Birinci Basım, Ensar Yay., Konya, 2008.
et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-beyân an te’vîl-i âyi’l-Kur’an*, varsa muhakkik/mütercim, Birinci Basım, Darü’l-fıkr, Beyrut 2000.

Not: Bundan sonra her bölümde gösterilen örneklerin ilki “dipnot”, ikincisi ise “kaynaklar ” için verilmiştir.

Çok Yazarlı Olanlar (İki üç veya daha çok)

Ziya Bursalıoğlu ve Turhan Oğuzkan, *İlkokulda Teşkilat ve İdare*, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul 1968, s. 12.

Bursalıoğlu, Ziya ve Turhan Oğuzkan, *İlkokulda Teşkilat ve İdare*, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul 1968.

Not: Çok yazarlı olan İngilizce makalelerde bütün yazarların ismi ve soy ismi yazılmalıdır. Türkçe kitap ve makalelerde, iki isimli ise her ikisi, ikiden çok ise birinci isim kaydedilir ve sonuna “ve diğerleri” (vd) diye yazılır

Kurum Yazarlı Olanlar

Türk Dil Kurumu, *Yeni Yazım (İmla) Kılavuzu*, Altıncı Basım, Ankara 1970, s.19.

Türk Dil Kurumu, *Yeni Yazım (İmla) Kılavuzu*, Altıncı Basım, Ankara 1970.

Çeviri

William H. Newman, *Sevk ve İdare*, çev. Kenan Sürgit, TODAIE, Ankara 1970.

Newman, William, *Sevk ve İdare*, çev. Kenan Sürgit, TODAIE, Ankara 1970.

Derleme

Şeyh Galip, *Şeyh Galip Divanından Seçmeler*, 1000 Temel Eser Dizisi. Der.: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul 1971.

Galip, Şeyh, *Şeyh Galip Divanından Seçmeler*, 1000 Temel Eser Dizisi. Der.: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul 1971.

Yazar Adı Yazılı Olmayanlar

(Eser adı verilmemiş veya verilmiş ama solma yırtılma gibi nedenlerle okunmuyorsa)

Nereye Gidiyorsun?, Düş Yayınevi, Ankara 1961.

Nereye Gidiyorsun?, Düş Yayınevi, Ankara 1961.

Dergiler

Mehmet Altuntaş, “Tevrat ve Kur’ân’a Göre Yahudilerin Dünyaya Bakışı,
” *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 3, 2013, s. 101.

Altuntaş, Mehmet, “Tevrat ve Kur’ân’a Göre Yahudilerin Dünyaya Bakışı,
” *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 3, 2013, ss. 89-110.

Not: Gazete makaleleri dergi formatında yazılır.

Yayımlanmamış Tez, Rapor Ve Bildiriler

Halil Tekin, *Hacettepe Öğrencileri*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE, Ankara 1971, s. 12.

Tekin, Halil, *Hacettepe Öğrencileri*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE, Ankara 1971.

Arşiv Belgeleri

“MEB İlköğretim Genel Müdürlüğü Arşivi, Dosya No: 322.2.2.” 1967.

“MEB İlköğretim Genel Müdürlüğü Arşivi, Dosya No: 322.2.2.” 1967.

İnternet Kaynakları (Url)

<http://www.isam.org.tr>, 10/12/2010.

Diğer Bazı Usuller

-Alıntılarda cümle ya da söz öbeklerinin çıkarılması söz konusu ise, çıkarmanın yapıldığı yer, üç nokta ile (...) gösterilir.

-Ayet ve hadis mealleri ile doğrudan yapılan diğer alıntılar çift tırnak içerisinde ve italik olarak kullanılmalıdır.

-Vurgu yapılan kavramlar tek tırnak, cümleler çift tırnak içerisinde gösterilmelidir.

-Ayetlere yapılan atıflar Bakara, 2/15 şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Buhârî, “Edeb” 17. şeklinde yapılır.

Kısaltmalar şu şekilde kullanılmalıdır:

Hazırlayan – haz.

Neşreden – neş.

Tahkik eden – tah.

Tercüme eden – ter.

Çeviren – çev.

Yayınları – yay.

Tarihsiz – trs.

Bakınız – bkz.

Sayfa sayısı – ss.

