

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

2018/2

yıl: 9 cilt: IX sayı: 20

**ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**ŞIRNAK UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY**  
**2018/2 Cilt/Volume: IX Sayı/Number: 20**  
**ISSN 2146-4901**

Bu dergi **EBSCO Host: Academic Search Ultimate** veritabanında tam metin olarak,  
Ayrıca **TÜBİTAK-ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler veritabanı, **ASOS, İSAM** ve **SOBIAD** Sosyal Bilimler Atıf Dizini  
tarafından taranmaktadır.

**Sahibi/Owner**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Abdülaziz HATİP

**Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief**

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

**Editör/Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL

**Editör Yard./Co-Editors**

Dr. Öğr. Üyesi A. Yasin TOMAKIN, Arş. Gör. Mustafa YILDIZ, Arş. Gör. İsmet TUNÇ

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Doç. Dr. İbrahim BAZ

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim AYĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yasin TOMAKIN

Dr. Öğr. Üyesi Emin CENGİZ

Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Fevzi RENÇBER

Dr. Öğr. Üyesi M. Muhdi GÜNDÜZ

Dr. Öğr. Üyesi M. Şükrü ÖZKAN

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞIŞ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait UZUNDAĞ

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AGİTOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Yaşar ACAT

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Arş. Gör. Mustafa YILDIZ

Arş. Gör. Talip DEMİR

Öğr. Gör. Şehmus ÜLKER

**Redaksiyon / Redaction**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yasin TOMAKIN

**Baskı/Publication**

Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

**Baskı**

İLBEY MATBAA

**Basım Tarihi / Publishing Date**

Ağustos 2018 / August 2018

**Yönetim Yeri/Administration Place**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak

Tel:+90 486 518 70 75 Faks: +90 486 518 70 76

e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda üç sayı olarak yayımlanır. Yayın dili Türkçedir. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütünü yayıncı kuruluşun malı olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

## Bu Sayının Hakemleri / Academic Referees of This Issue

- Prof. Dr. Abdulaziz HATİP, Şırnak Ü.  
Prof. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI, Marmara Ü.  
Prof. Dr. Hüseyin HANSU, İstanbul Ü.  
Prof. Dr. Kenan HAS, Erciyes Ü.  
Prof. Dr. M. Emin AY, Uludağ Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Halil ÇIÇEK, Yıldırım Beyazıt Ü.  
Prof. Dr. Mustafa ALICI, Fırat Ü.  
Prof. Dr. Mustafa KARA (emekli öğretim üyesi), Uludağ Ü.  
Prof. Dr. Mustafa MACİT, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.  
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ, Recep Tayyip Erdoğan Ü.  
Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ, Pamukkale Ü.  
Doç. Dr. Aynur URALER, Marmara Ü.  
Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Ü.  
Doç. Dr. Ferzende İDİZ, Van Yüzüncü Yıl Ü.  
Doç. Dr. İbrahim YILMAZ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.  
Doç. Dr. Mehmet ÇIÇEK, Kocaeli Ü.  
Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN, Yıldırım Beyazıt Ü.
- Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Ü.  
Doç. Dr. Vecihi SÖNMEZ, Van Yüzüncü Yıl Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim ABDULLAH, Mardin Artuklu Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir COŞKUN, Yalova Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman ENSARI, Mardin Artuklu Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yasın TOMAKİN, Şırnak Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARATAŞ, Şırnak Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Fikret SOYAL, İstanbul Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi H. Şule ALBAYRAK, Marmara Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi M. Sait UZUNDAĞ, Şırnak Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet EFENDİOĞLU, Marmara Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet MÜFTÜOĞLU, Trakya Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Nafı ARSLAN, Siirt Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed COŞKUN, Marmara Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi M. Muhti GÜNDÜZ, Şırnak Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TAŞ, Fırat Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Mutlu GÜL, Uludağ Ü.  
Dr. Öğr. Üyesi Nasseruddin MAZHARİ, Karamanoğlu Mehmetbey Ü.

## Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ, Yüzüncü Yıl Ü.  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Ü.  
Prof. Dr. Ali Osman KURT, Ankara Sosyal Bilimler Ü.  
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Ü.  
Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Adıyaman Ü.  
Prof. Dr. Harun YILDIZ, Samsun Ondokuz Mayıs Ü.  
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Çukurova Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL, Aksaray Ü.  
Prof. Dr. Nihat YATKIN, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Ü.  
Prof. Dr. Ömer ÇELİK, Marmara Ü.  
Prof. Dr. Seyit AVCI, Ömer Halisdemir Ü.  
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, Ankara Ü.  
Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU, Ankara Ü.  
Doç. Dr. Mehmet ÇIÇEK, Kocaeli Ü.

# İÇİNDEKİLER

246 | editörden

## Makaleler

- 247-267 | **Nurullah AGİTOĞLU**  
Mâlîkî Usûlcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberin Epistemolojik Değeri -Karâfi Örneği-
- 269-294 | **Ahmet ÖZDEMİR**  
İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (ö. 840/1436) ve Hadisçiliği
- 295-310 | **Harun TAKCI**  
İbn Sina'da Üç Temel Kategori: Nicelik, Nitelik ve Görelilik
- 311-325 | **Talip DEMİR**  
Kutsaldan Sekülere Değişen Beden Algısı
- 327-351 | **Hayreddin KIZIL**  
Dinî Sembolizm Üzerine
- 353-369 | **Mustafa TAŞ**  
İmâm Müslim'in İlmî Kişiliği ve Yayınlanan Üç Eseri Çerçevesinde Ricâl İlimindeki Yeri
- 371-387 | **İskender ŞAHİN**  
Kur'ân Ekseninde Nisyânın Nedenleri ve Yıkıcı Sonuçları
- 389-406 | **Üzeyir DURMUŞ**  
Ahmed b. Hanbel'den Rivâyet Edilen Sahihayn Hadislerinin Müsned'deki Rivâyetlerle Mukâyesesi
- 407-420 | **Ahmet TEKİN**  
Meyafarkin Âlimlerinden İbn Esed el-Farikî ve "el-İfsâh fî Şerhi Ebyâti Muşkileti'l-İ'rab" Adlı Eseri
- 421-430 | **Abdulcebbar KAVAK**  
Anadolu'nun İlim ve Tasavvuf Hayatında Öne Çıkan Berzencî Ulemâsı
- 431-454 | **Naim DÖNER, Abdul Khalek Alabdul KARİM**  
مفهوم القلَّة والكثرة في القرآن الكريم
- 455-480 | **Mahmut DÜNDAR**  
Farklı Yaş Gruplarında Dua ve Din Eğitimi
- 481-491 | **Yasin ULUTAŞ**  
Necip Fazıl Kısakürek'in Felsefe Anlayışı

## Çeviriler

- 493-511 | **Sa'di-i ŞİRÂZÎ (Çev.: Abdulaziz HATİP)**  
Nasihatü'l-Mülûk
- 513-522 | **İyâz b. Nâmî es-Sülemî (Çev.: Mustafa TAŞ)**  
Nebevî Sünneti Anlamada Kurallar

## Tanıtım ve Değerlendirmeler

- 523-525 | **Sabri ERTURHAN (Tanıtan: Kübra ALTUNTAŞ)**  
Temel Fıkıh Bilgileri
- 526-529 | **Editörler: İlyas ÇELEBİ, Mehmet BULĞEN (Tanıtan: Sümeyye BAYIR TAŞDEMİR)**  
İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi

## CONTENTS

246 | editorial

### Articles

- 247-267 | **Nurullah AGİTOĞLU**  
Epistemological Value of Mutawatir And Ahad According to Maliki Theorists -Sample of Karafi-
- 269-294 | **Ahmet ÖZDEMİR**  
Ibn al-Wazir's (d. 840/1436) and His Hadith Methodology
- 295-310 | **Harun TAKCI**  
Three Basic Categories In Ibn Sina: Quantity, Quality And Relation
- 311-325 | **Talip DEMİR**  
The Body Perception that Changed from Sacred to Secular
- 327-351 | **Hayreddin KIZIL**  
About Religious Symbolism
- 353-369 | **Mustafa TAŞ**  
Muslim's Scientific Personality and His Place in Ilm al-Rijal within The Framework of The Published Three Works
- 371-387 | **İskender ŞAHİN**  
The Effects and Destructive Results of of the Oblivion in Axis of Qur'an
- 389-406 | **Üzeyir DURMUŞ**  
Comparison of the Sahihain Hadiths That Narrated from Ahmed ibn Hanbal With the Narrations in Musnad
- 407-420 | **Ahmet TEKİN**  
A Scholar of Mayyafariqin Ibn al-Asad and His "al-Ifsah fi Şarh al-Ebyat Mushkilat al-I'rab"
- 421-430 | **Abdulcebbar KAVAK**  
The Featured Barzanji Scholars in Anatolia's Science and Sufi Life
- 431-454 | **Naim DÖNER, Abdul Khalek Alabdul KARİM**  
The Terms Of Scarcity And Plentitude In Holy Quran
- 455-480 | **Mahmut DÜNDAR**  
Prayer and Religious Education in Different Age Groups
- 481-491 | **Yasin ULUTAŞ**  
The Sense of Philosophy of Necip Fazıl Kısakürek

### Translations

- 493-511 | **Sa'di-i ŞİRAZİ (Translator: Abdulaziz HATİP)**  
Nasihatü'l-Mülük
- 513-522 | **İyâz b. Nâmi es-Sülemî (Translator: Mustafa TAŞ)**  
Nebevî Sünneti Anlamada Kurallar

### Book Reviews

- 523-525 | **Sabri ERTURHAN (Reviewer: Kübra ALTUNTAŞ)**  
Temel Fıkıh Bilgileri
- 526-529 | **Editors: İlyas ÇELEBİ, Mehmet BULĞEN (Reviewer: Sümeyye BAYIR TAŞDEMİR)**  
İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi

***Editörden***

Bu sayıda emeği geçen herkese teŖekkür ederiz. Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle...

***Editör***

# Mâlikî Usûlcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri

-Karâfi Örneği-

Nurullah AGİTOĞLU\*

## Öz

Mâlik b. Enes, ashâb döneminden itibaren Medine’de gelişen Hicaz fıkhı içerisinde birikim ve tecrübesini geliştirmiş ve kendisinden sonra gelenlere aktarmayı başarabilmiş önemli bir müçtehitir. O, öğrencileriyle beraber ehl-i re’y ve ehl-i hadis yaklaşımlarını içeren bir halka oluşturmuştur. Karâfi (ö. 684/1285) de önemli bir Mâlikî fakihî ve usûlcüsü olup eserlerinde Gazzâlî’ye (ö. 505/1111) ve Cüveynî’ye (ö. 478/1085) sıkça yaptığı atıflardan onun üzerinde bu iki âlimin ve dolayısıyla Bâkîllânî’nin (ö. 403/1013) etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Karâfi’ye en çok tesir eden fakih ise İzzeddin b. Abdüsselâm’dır (ö. 660/1262). Onun üzerinde Râzî’nin (ö. 606/1210) de belli bir tesiri mevcuttur. Karâfi, taassuptan uzak bir şekilde, meseleleri mezhepler arası mukayeseli olarak ele almış, bazen diğer mezhep imamlarının görüşlerini benimsemiştir. Bir mezhebe bağlı olması Karâfi’nin bağımsız ve orijinal bir ilmi şahsiyet olmasına mani olmamış, gerektiğinde kendi mezhebindeki bazı görüşlere, hatta birçok konuda görüşünü benimsediği İzzeddin b. Abdüsselâm’a karşı çıkmaktan da çekinmemiştir. Karâfi’nin fıkıh düşüncesinde temel kriter, ilke ve kurallara bağlılıktır. Kendi döneminde ve sonraki devirlerde bu kadar etkili olmayı başarmış bir âlim olarak Karâfi’nin çok sayıda eseri bulunmaktadır. Karâfi’nin fıkıh usûlü ile ilgili eserleri arasında kendi döneminde ve sonrasında oldukça etkili olmuş bir çalışması da *Şerhu Tenkihi’l-Füsûl* adlı eseridir. Onun farklı görüşlerle zenginleştirdiği bu eseri, yine kendisine ait olan *Tenkihu’l-Füsûl*’un şerhidir. Bu eserinde cedel tekniğini çok iyi kullanarak değişik görüş sahipleri ile tartışmaya girmekte, ayet ve hadis başta olmak üzere bol sayıda delil sunarak görüşlerini savunmaktadır. Bu şekilde taassuptan uzak ve geniş görüşlü bir usûlcü portresi çizmeyi başarmaktadır. Hem fıkıh usûlü hem de hadis usûlü konusu olan ‘haber’ meselesine fıkıh mezheplerinin bakışını tespit etmek önemlidir. Zira fıkıh ekollerinin haberlere karşı yaklaşımları, özellikle mütevâtir ve âhâd haber ile ilgili görüşleri, onların içtihat ve fetvalarına etki etmektedir. Bu bağlamda Mâlikî mezhebinin mütevâtir ve âhâd haberlere karşı tavrını tespit etmek amacıyla, önemli bir Mâlikî âlim olan Karâfi örnek olarak seçilmiştir. Karâfi’nin mütevâtir ve âhâd haber ile görüşlerini, bu iki haber türünün epistemolojik değeri hakkındaki yaklaşımını *Şerhu Tenkihi’l-Füsûl* adlı eseri çerçevesinde ele alıp değerlendireceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Malikiler, usûl, Karâfi, mütevâtir, âhâd.

Makale gönderim tarihi: 31.05.2018, kabul tarihi: 11.07.2018.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis A. B. D.  
ORCID: 0000-0002-4507-5300  
nurullahagitoglu@gmail.com

**Atf:** Agitoğlu, Nurullah. “Mâlikî Usûlcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri -Karâfi Örneği-”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018): 247-267.

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/2 yıl: 9 cilt: IX sayı: 20

# Epistemological Value of Mutawatir And Ahad According to Maliki Theorists

-Sample of Karafi-

## Abstract

Mâlik b. Enes is an important mujtahit who has developed his experience and experience in the fiqh of Hijaz, which developed in Medina since the time of ashab, and succeeded in transferring to his followers. Together with the Imam Mâlik students, formed a circle containing the approaches of the Ahl-i rey and Ahl-i Hadith. Karafi (d. 684/1285) is an important Maliki faqih and methodologist. It is understood that Karafi's frequent references to Ghazzali and Cüveyni in his works reveal the influence of these two scholars as well as Bâkillânî. The most influential jurist in Karafi is Izzeddin b. Abdusselam. Karafi was also influenced considerably by Razi. Karafi, distant from his predecessor, handled the affairs as a cross between the sects and sometimes adopted the views of other sect imams. The adherence of a denomination did not prevent Karafi from being an independent and original scholar person, and he did not hesitate to oppose some views in his own sect when it was necessary. The basic criterion in the fiqhment of Karafi is the principle and commitment to the rule. Karafi has numerous works as a scholar who had succeeded to be so influential in his own period and in later periods. The work of Karafi, which was very influential during his period and later on among the works related to the fiqh order, is *Sherhu Tenkih al-Fusûl*. This work, which he enriched with satisfying information and different opinions, is also a reminder of his own *Tenkih al-Fusûl*. In this work, he uses the 'jadal' technique very well to argue with different viewers and defends his views by presenting a large number of pieces of evidence, especially verse and hadith. In this way, he succeeded in creating a distant and broad-minded procedural portraiture. It is important to identify the views of the fiqh sects on the issue of 'haber', which is a matter of both fiqh and hadith. Because their attitudes towards the 'haber', especially their mutawatir and ahad news, affect the ijtehad and the fatwa of fiqh schools. In this context, the Maliki sect was chosen as an example of Karafi, an important Maliki scholar, in order to ascertain his attitude towards the news and wisdom. We will consider and evaluate Karafi's views on mutawatir and âhad message and his approach to the epistemological value of these two messages lines in his book *Sherhu Tenkih al-Fusûl*.

**Keywords:** Maliki school, methodology, Karafi, mutawatir, ahad.



## Giriş

Çalışmamızda önemli bir Mâlikî fakîhi ve usûlcüsü olan Karâfî'nin görüşleri üzerinde değerlendirme yapacağımızdan, başta Mâlikî mezhebi ve İmam Mâlik (ö. 179/795) hakkında bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Hicrî ilk iki yüzyılda ortaya çıkan Medine merkezli Hicaz fıkhi, İmam Mâlik'e<sup>1</sup> nispetle Mâlikî mezhebi diye isimlendirilmiştir. İmam Mâlik, şeyhu'l-İslâm, Huc-cetü'l-ümme ve Dâru'l-hicre'nin imamı gibi unvanlarla zikredilmektedir.<sup>2</sup> Sahâbî Enes b. Mâlik'in vefat ettiği yıl olan hicri 93'te doğmuş olması kuvvetle muhtemel kabul edilmiştir.<sup>3</sup> Mâlik b. Enes sahâbe devrinden itibaren Medine'de ağır basan Hicaz fıkhi içerisinde yetişmiştir. O, bu tecrübesini geliştirmiş ve sonra gelenlere aktarmayı başarabilmiş önemli bir müçtehitir.<sup>4</sup> Mâlikî fıkhnın ortaya çıkıp yayıl-masında Mâlik b. Enes'in büyük payı olduğu bilinmektedir.<sup>5</sup>

İmam Mâlik ve öğrencileri ehl-i re'y ve ehl-i hadis yaklaşımlarına sahip bir akım oluşturmuştur. Onun beslendiği kaynaklar içinde Zührî (ö. 124/741) ve Nâfi (ö. 117/735) bulunmaktadır. Aynı şekilde o, Rebiâtürre'y (ö. 136/753) ve Yahyâ b. Saîd (ö. 143/760) gibi değişik görüşlere sahip âlimlerden istifade etmiş, onlardan aldığı birikimi kendi ders halkasına nakletmeyi başarabilmiştir.<sup>6</sup>

Mâlik b. Enes'in fikhî mantalitesinin gelişmesinde re'y ehli olan Rebiâtür-re'y'in önemli bir etkisi vardır. Daha sonra Zührî, Nâfi, Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve Hişâm b. Urve (ö. 146/763) gibi âlimlerin

1 Malik b. Enes hakkında geniş bilgi için bkz. Şemseddin Ebu Abdillâh Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985), 8: 48 vd.

2 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 48.

3 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 49.

4 Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yay., 2003), 506.

5 Eyyûp Saîd Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yay., 2003), 519.

6 Abdülğani ed-Dakar, *el-İmâm Mâlik bin Enes İmâmu Dâri'l-Hicre* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1998), 61-62; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 519; Özel, "Mâlik b. Enes", 506.

ilim meclislerine iştirak eden İmâm Mâlik'in hadis alanında istifade ettiği hocalarının yüzlerce olduğu söylenir.<sup>7</sup> Mescid-i Nebevî'deki tedris faaliyetiyle meşhur olmuştur. İslâm dünyasının değişik beldelerinden gelenler ondan hadis ve fıkıh öğrenmişlerdir. İmâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Evzâi (ö. 157/774), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmâm Muhammed (ö. 189/805) onun müzakerede bulunduğu âlimler arasındadır. İmâm Mâlik'in âlimler ile yazışma yoluyla fikir alışverişinde bulunduğu da belirtilmektedir.<sup>8</sup> Orijinal görüşleri ve fıkıhtaki yetkinliği göze çarpan İmâm Mâlik'in bir ölçü olarak kabul ettiği 'Medine ameli kistası'<sup>9</sup> da dikkat çekmiştir.

İmâm Mâlik'in öncülük ettiği Mâlikî fıkıh usûlü, hem fukahâ (Hanefî) geleneği hem de mütekellim'in geleneğinin ölçülerini benimseyerek gelişmiştir. Mâlikîler delil çeşitliliği bakımından çok zengin bir mezhebe sahiptirler. Mâlikî usûlünün kaynakları şu şekildedir: Kur'ân, Sünnet, İcmâ, Amel-i ehl-i Medîne, Kıyâs, Sahâbe kavli, Masâlih-i mürsele, Örf, Sedd-i zerâi, İstihşân, İstishâb vb.<sup>10</sup>

Mâlikî mezhebi zaman içerisinde gelişme göstererek varlığını devam ettirmiştir. İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) fıkıh ve fıkıh usûlü sahasındaki iki muhtasarı ile başlayarak günümüze kadar süren döneme "klasik dönem" adı verilmektedir. Klasik dönemde Mâlikî çevreleri arasında yalnız İfrîkiyye, Mağrib ve Mısır varlığını sürdürebilmiştir. Mısır çevresi Fâtımî hâkimiyeti sonrasında tekrar canlanmış ve birçok Mâlikî fakih batıdan Mısır'a göç etmiştir. Kuzey Afrika ile Mısır arasındaki kaynaşma, İbnü'l-Hâcib ve Karâfî (ö. 684/1285) gibi Mısırlı fakihlerin eserlerinin Kuzey Afrikada rivayet edilmesi ve öğretilmesiyle daha da artmıştır. VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısında Mâlikî mezhep birikimi Karâfî tarafından *Kitâbü'z-Zehîre fi'l-fıkh* adlı eserde yeniden bir araya getirilmiştir.<sup>11</sup>

Mâlikî fıkıh usûlü eserleri, kelâm ilmine özellikle de Eş'arî kelâmına yönelik Mâlikî toplulukları içinde ortaya çıkan farklı tavırların tesiri altında gelişmiştir. Eş'arî-Şâfiî usûl eserleri hakkında Mâlikî fakihlerinin gerçekleştirdiği çalışmaların en meşhuru, Şehâbeddin el-Karâfî tarafından Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'üne yazılan *Tenkîhu'l-fusûl fi ihtisârî'l-Mahsûl* adlı ihtisâr ve onun şerhidir.

7 İbn Abdilberr el-Endelusi, *el-İntikâ' fi Fezâilî'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ'* (Haleb: Mektebetü'l-Matbûatai'l-İslâmiye, 1997), 45 vd; Kâdi İyâz, *Tertibü'l-Medârik ve Takribü'l-Mesâlik li Ma'rifeti 'Alâmi Mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed Tâvit et-Tancı (Mağrib: Vizaretü'l-evkâf, 1983), 1: 35, 63, 84; ed-Dakar, *el-İmâm Mâlik bin Enes*, 61.

8 ed-Dakar, *el-İmâm Mâlik bin Enes*, 253 vd.; Özel, "Mâlik b. Enes", 507.

9 Medine halkının uygulaması mânasına gelen ve Mâlikî mezhebinde özel yeri olan bu hüküm kaynağı hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medîne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 21. Öte yandan İmâm Mâlik sünnet terimini Medine ehlinin yerleşik ameli ile irtibatlandırarak kullanmıştır. Medine amelini, Hz. Peygamber ve sahâbe uygulaması olması ve nesiller boyu kendisiyle amel edilmesi hasebiyle önemsemektedir. (Mansur Koçınkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düncesinde Rey ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yay., 2018), 42-43.)

10 ed-Dakar, *el-İmâm Mâlik bin Enes*, 153 vd.

11 Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 531, 521.

*Nefâisü'l-usûl*'ünde Karâfî, Râzî'nin bu eserini şerhetmiş, *Tenkihu'l-fusûl*'ünü ise *ez-Zehîre* adlı fıkîh kitabına mukaddime olarak kaleme almıştır.<sup>12</sup>

İslam dünyasının önemli bir bölümünü etkilemiş olan Mâlikî mezhebi, dikate değer metodolojisi ve öğretileri ile kendini göstermiştir. Usûl alanındaki literatürüyle Müslümanların fıkîh birikimini zenginleştiren Mâlikîlerin usûl konularına yaklaşımlarının tespiti önemlidir. Usûl meselelerinde haber bahsi içindeki mütevâtîr ve âhâd haber konuları diğer bazı konulara temel teşkil etmesi bakımından öne çıkmaktadır. Metodolojileri ve fikhî yaklaşımlarını anlamaya yardımcı olacağı düşüncesiyle, Mâlikîlerin önemli bir bilgini olan Karâfî seçilmiştir. Mütevâtîr ve âhâd haberin epistemolojik yaklaşımını irdelemeye geçmeden önce Karâfî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

### 1. Karâfî'nin Kısaca Hayatı ve Çalışmaları

Tam adı Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısıri olan Karâfî (ö. 684/1285), önemli bir Mâlikî fakîhi ve usûlcüsüdür. 626/1229 yılında doğmuştur.<sup>13</sup> Karâfî'nin aslen Mağrib'de bulunan Sanhâce kabilesine mensup olduğu ve Mısır'ın Behnesâ bölgesindeki Bus'un (Bûş) bir köyünde dünyaya geldiği belirtilmiştir.<sup>14</sup> Kendisinin ifadesine göre Karâfî nisbesi, Meâfir kabilesinin bir kolu olan Karâfe'ye mensup olmasından değil, bu sülâlenin yerleşmesi sebebiyle Mısır'da bu isimle anılan yerde kısa bir müddet bulunmasından dolayı verilmiştir.<sup>15</sup> Karâfî, çocukken Kur'an'ı ezberledikten sonra ilim öğrenmek gayesiyle Kâhire'ye gitmiş ve Sâhibiyye Medresesi'nde ders görmüştür.<sup>16</sup> Hocaları arasında Cemâled-din İbnü'l-Hâcib, Şemseddin Hüsrevşâhî (ö. 653/1255), İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) ve Muhammed b. İmrân eş-Şerîf el-Kerekî (ö. 688/1289) en tanınmışlarıdır.<sup>17</sup> Karâfî özellikle İbnü'l-Hâcib'den ve İbn Abdüsselâm'dan övgüyle söz etmiştir.<sup>18</sup> Karâfî'nin Şâfiî fikhında derinleşmesinde, Şâfiî'nin bazı görüşlerini tercihinde ve yeri geldiğinde bir mezhep bağlılığından uzak bazı fikirlerinde ve

12 el-Vekîlî, es-Sağîr b. Abdisselam, *el-İmâmuş-Şihâb el-Karâfî Halkatu Vasî Beyne'l-Maşrik ve'l-Mağrib fi Mezhebi Mâlikî fi'l-Karnî's-Sâbi'* (Mağrib 1996), 1: 280; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 534.

13 Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2: 1153; Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-Füsûl fi İhtisârî'l-Mahsûl fi'l-Usûl* (Beyrut: Daru'l-fikr, 2004), 7 (Nâşirin önsözü).

14 el-Vekîlî, *el-İmâmuş-Şihâb el-Karâfî*, 1: 144; Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-Füsûl*, 7 (Nâşirin önsözü); Doğum tarihi ile ilgili tartışmalar için bkz. el-Vekîlî, *el-İmâmuş-Şihâb el-Karâfî*, 1: 144-145.

15 İbn Ferhûn el-Mâlikî, *ed-Dîbâcu'l-Müzehb fi Ma'rifeti Ulemâi Ayâni'l-Mezheh*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-nur (Kahire: Dâru't-turâs, ts.), 1: 238-239; el-Vekîlî, *el-İmâmuş-Şihâb el-Karâfî*, 1: 144; Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-Füsûl*, 7 (Nâşirin önsözü).

16 el-Vekîlî, *el-İmâmuş-Şihâb el-Karâfî*, 1: 145.

17 Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-Füsûl*, 7 (Nâşirin önsözü); Karâfî'nin hocaları hakkında geniş bilgi için bkz. el-Vekîlî, *el-İmâmuş-Şihâb el-Karâfî*, 1: 169-178.

18 Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman Karâfî, *el-Furûk*, (Kuveyt: Dâru'n-nevâdir, 2010), 1: 64, 65, 66; 2: 100, 157; 4: 251, 252.

yaklaşımlarında genel kurallar ekseninde düşünmesinde İbn Abdüsselâm ile olan birlikteliğinin etkisini görmek mümkündür.<sup>19</sup>

Dört mezhebe göre tedrisatın yapıldığı Sâlihiyye Medresesi'nde müderrislik yapan Karâfî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında özellikle *el-Furûk*'u yeniden düzenleyip ihtisar eden Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Bekkûrî (ö. 707/1307), Ebû Hafs Tâceddin Ömer b. Ali el-Fâkihânî (ö. 734/1334), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi âlimler zikredilmektedir. Karâfî, Kahire'de vefat etmiş (ö. 684/1285) ve Karâfede defnedilmiştir.<sup>20</sup>

Karâfî'nin, eserlerinde Gazzâlî'ye (ö.505/1111) ve Cüveynî'ye (ö. 478/1085) sıkça yaptığı atıflardan onun üzerinde bu iki âlimin ve dolayısıyla Bâküllânî'nin (ö. 403 / 1013) etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Karâfî'ye en çok tesir eden fakih ise görüşlerine ayrı bir önem verdiği İzzeddin b. Abdüsselâm'dır. Onun üzerinde Fahreddin er-Râzî'nin de (ö.606/1210) kayda değer bir tesiri mevcut olup usûl alanındaki eseri *el-Mahsûl*'ü ihtisar ve şerh etmesi sebebiyle görüşlerini yakından tanıdığı Râzî'ye sık sık atıfta bulunmakta<sup>21</sup> ve yeri geldiğinde de görüşlerini eleştirmektedir. Karâfî'nin özellikle Râzî'nin usûl çalışmalarını esas alıp üzerinde yoğunlaşmasında, Karâfî'nin Şâfiî mezhebiyle Mâlikî mezhebini usûl ilkeleri ve fıkıh kuralları açısından birbirine yakınlaştırma düşüncesinin de etkisi olmalıdır.<sup>22</sup>

İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007), Bâküllânî, Kâdî Abdülvehhâb (ö. 422/1031), Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), Turtûşî (ö. 520/1126), Mâzerî (ö. 536/1141), Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve İbnü'l-Hâcib gibi Mâlikî ulemâsının eserlerine ve görüşlerine vâkîf bir bilgin olan Karâfî, aynı zamanda değişik ilim çevrelerine mensup âlimlerin de çalışmaları ve görüşlerine hâkimdir. Bu âlimlere şu isimler örnek verilebilir: Mu'tezile kalamcısı ve fakîhi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), Zâhirî mezhebi temsilcisi ve fıkıh usûlcüsü İbn Hazm (ö. 456/1064), Hanbelî fakihleri Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) ve Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116), Şâfiî fakîhi Ebû İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1083), Eş'arî kalamcısı Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233). Bu yüzden teliflerinde kendi dönemine kadarki fikhî birikimi değerlendirip bunlardan yeni sonuçlara varmayı hedeflediği rahatlıkla söylenebilir.<sup>23</sup>

Karâfî Arap dili, kelâm ve cedel alanında derinleşmiş; matematik, astronomi gibi akli ilimlerle ve tıpla da uğraşmıştır.<sup>24</sup> Onun hadis ilmi açısından zayıf olduğu iddiası, Gazzâlî ve Cüveynî'de de olduğu gibi muhakkık usûlcü ve fakihlerin hadislerin senedleriyle pek fazla ilgilenmemesinden kaynaklanmış olmalıdır.<sup>25</sup>

19 İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-Müzheb*, 1: 236; H. Yunus Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 394-395.

20 el-Vekîlî, *el-İmâmuş-Şihâb el-Karâfî*, 1: 145.

21 Örneğin bkz. Karâfî, *el-Furûk*, 1: 51, 55, 56, 58, 111, 112, 129; 2: 47, 68, 70, 117.

22 el-Vekîlî, *el-İmâmuş-Şihâb el-Karâfî*, 2: 244; Apaydın, "Karâfî", 395.

23 Apaydın, "Karâfî", 395.

24 İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-Müzheb*, 1: 236; el-Vekîlî, *el-İmâmuş-Şihâb el-Karâfî*, 1: 162-163.

25 Apaydın, "Karâfî", 395.

Akâid alanında Eş'arî olduğu bilinen Karâfi amel hususunda Mâlikî mezhebi-ne mensuptur. Mâlikî mezhebi içerisinde İmam Mâlik'in rivayet ve fetvalarından hareketle tahrîc yapabilecek seviyeye ulaştığı ifade edilen Karâfi'nin kendine mah-sus orijinal görüş ve tespitleri vardır.<sup>26</sup>

Bir mezhebe bağlı olması Karâfi'nin bağımsız ve orijinal bir ilmî şahsiyet ol-masına mani olmamış, gerektiğinde kendi mezhebindeki bazı görüşlere karşı çık-maktan çekinmemiştir.<sup>27</sup>

Karâfi'nin serbest düşünmesinde Şâfiî mezhebinin istidlâl yöntemini bilmesi ve taassubun İslâm toplumlarında yol açtığı olumsuzlukların iyice hissedilmek-te olduğu bir dönemde yaşamış olmasının katkısı vardır. Nitekim Karâfi'ye ya-kın devirlerde yaşayan İbn Abdüsselâm, İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi fakihler de mezhep taassubunu hoş görmeyen ve diğer mezheplerden istifade kapısını açık tutan bir yaklaşım sergilemişlerdir.<sup>28</sup>

Kendi döneminde Mâlikî mezhebinin en büyük savunucusu ve temsilci-si kabul edilen ve özellikle fıkıh alanındaki *ez-Zehîra* adlı eseri ile meşhur olan Karâfi'nin,<sup>29</sup> Mâlikî mezhebinde yapmaya çalıştığı önemli işlerden biri, Doğulu ve Batılı Mâlikîler'in yaklaşım ve terminolojilerini birbirine yaklaştırmak ve buluş-turmak olmuştur.<sup>30</sup>

Kendi döneminde ve sonraki devirlerde bu kadar etkili olmayı başarmış bir âlim olarak Karâfi'nin çok sayıda eseri bulunmaktadır. Kelâm, Mezhepler ve Dinler Tarihi alanında<sup>31</sup> birçok eseri olan Karâfi'nin asıl kendini gösterdiği alanlar fıkıh ve fıkıh usûlüdür. Fıkıh Usulünde *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl* (*Şerhu'l-Mahsûl*) adlı bir çalışması olan Karâfi'nin bu eseri Râzî'ye ait eserin şerhi olup Zerkeşi'nin (ö. 794/1392) ve Tüfi'nin (ö. 716/1316) kaynakları arasında yer alır. *Tenkîhu'l-fusûl fi'l-usûl* (*fi ihtisâri'l-Mahsûl*) isimli çalışmasını ise fıkıh alanındaki *ez-Zehîre* adlı kitabına mukaddime olarak yazmıştır. Ayrıca bu eserine bir şerh yazmıştır. Nite-kim çalışmamızda onun konumuzla ilgili görüşlerini değerlendirirken, bu şerhi esas alacağız. Karâfi üzerinde çalışan Sağır b. Abdüsselâm, *Tenkîhu'l-fusûl*'ün doğ-rudan *el-Mahsûl*'ün muhtasarı olmayıp ondan daha önce ihtisar edilen *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserin gözden geçirilmiş ve kısaltılmış şekli olduğunu öne sürmektedir.<sup>32</sup> Karâfi'nin *el-Muhtasar* isminde bir usûl eserinin daha bulunduğu söylenmektedir. Her iki iddia da ispata muhtaçtır. Diğer bir Hanbelî usûlcüsü İbnü'n-Neccâr'ın (ö. 972/1564) bu eserin adını *Tenkîhu'l-Mahsûl* şeklinde zikrettiğini de göz önünde

26 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 71; el-Vekili, *el-İmâmuş-Şihâb el-Karâfi*, 2: 269 vd.; Apaydın, "Karâfi", 395-396.

27 Karâfi, *el-Furûk*, 1: 86-87; Apaydın, "Karâfi", 396.

28 Apaydın, "Karâfi", 396.

29 el-Vekili, *el-İmâmuş-Şihâb el-Karâfi*, 1: 163.

30 Apaydın, "Karâfi", 396.

31 Bkz. Apaydın, "Karâfi", 399.

32 el-Vekili, *el-İmâmuş-Şihâb el-Karâfi*, 1: 285-289.

tutarak<sup>33</sup> *Tenkîh*'in *el-Mahsûl*'ün özeti olduğu ve *el-Muhtasar* derken bu eserin kasdedildiği de söylenebilir.<sup>34</sup>

Değişik ilim dallarında çok sayıda eser telif eden Kârâfi'nin fıkıh usûlü alanında yukarıda sayılanların yanı sıra başka eserleri de bulunmaktadır.<sup>35</sup>

Sadece ona has bir yaklaşım tarzı olmamakla beraber Karâfi'nin eserlerinde ehl-i sünnet usûlcülerinin görüşlerini aktarmakla yetinmeyip Mutezile mezhebi usûlcülerine de yer ayırması, onun özgüven içerisinde kendi yaklaşımlarını ortaya koyduğuna delil olarak görülebilir.<sup>36</sup>

## 2. Karâfi'ye Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberin Epistemolojik Değeri

Kârâfi'nin fıkıh usûlü ile ilgili eserleri arasında kendi döneminde ve sonrasında oldukça etkili olmuş bir çalışması *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl* adlı eseridir. Onun farklı görüşlerle zenginleştirdiği bu eseri, yine kendisine ait olan *Tenkîhu'l-Füsûl*'un şerhidir. Bu eserde cedel tekniğini çok iyi kullanarak değişik görüş sahipleri ile tartışmaya girmekte, ayet ve hadis başta olmak üzere bol sayıda delil sunarak görüşlerini savunmaktadır. Bunu yaparken, daha önce de değinildiği gibi, mensubu olduğu Mâlikî mezhebine yeri geldiğinde ters düşebilmektedir. Bu şekilde taassuptan uzak ve geniş görüşlü bir usûlcü portresi çizmeyi başarmaktadır.

Kârâfi'nin mütevâtir ve âhâd haber ile ilgili görüşlerini ve bu iki haber türünün epistemolojik değeri hakkındaki yaklaşımını *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl* adlı eseri çerçevesinde ele alıp değerlendireceğiz.

Kârâfi yirmi bâb şeklinde düzenlediği eserinin on altıncı bâbını haber konusuna tahsis etmiş ve bu bâbı da kendi içinde on fasla ayırmıştır. Birinci fasıldan itibaren konular şu şekildedir: Haberin hakikati,<sup>37</sup> tevâtür,<sup>38</sup> tevâtür dışında bilgi ifade eden haberler,<sup>39</sup> haberin yalan oluşuna delalet eden durumlar,<sup>40</sup> haber-i vâhid,<sup>41</sup> râvinin dayandığı kaynaklar,<sup>42</sup> haber-i vâhidde sayı,<sup>43</sup> haber-i vâhidin şartları ve tartışmalı bazı hususlar,<sup>44</sup> rivâyetin keyfiyeti,<sup>45</sup> değişik meseleler.<sup>46</sup>

33 Muhammed b. Ahmed İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, thk. Muhammed ez-Zuhayli, NeziH Hammad (Suud: Vizaretu'l-evkâfi's-suudiyye, 1993), 1: 91.

34 Apaydın, "Karâfi", 399-400.

35 Bkz. Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 8 (Nâşirin önsözü); Apaydın, "Karâfi", 400.

36 Bkz. Menderes Gürkan, "Karâfi'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1990), 154.

37 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 271.

38 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 273.

39 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 276.

40 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 277.

41 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 278.

42 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 286.

43 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 286.

44 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 287.

45 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 290.

46 Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 295.



Haberin hakikati faslında haberin doğruya ve yalana muhtemel oluşundan bahsederek konuya giren Karâfî, doğruya hamledildiğinde buna mutâbakat; yalana hamledildiğinde ise buna adem-i mutâbakat dendiğini belirtmektedir. Arkasından tasdik ve tekzib kavramları üzerinde duran müellif, haberin epistemolojik değeri ile ilgili sağlam bir altyapı oluşturacak şekilde tartışmalara girmekte, değişik görüşteki mezhep ve âlimlerin yaklaşımlarını irdeleyerek gerektiğinde onlara cevaplar vermektedir.<sup>47</sup> Devamında aynı yöntemi takip ederek diğer fasıllara geçen Karâfî'nin delilleri sunarken anlaşılır bir dil ve tartışmayı esas alan bir üslup kullandığı görülmektedir.

Görüşlerine yer verdiği bazı mezhepler ve âlimler şunlardır: Ehl-i sünnet, Cumhûr, Mutezile, Hanefiler, Mâlikîler, Şâfiî mezhebi, Mübtedia, Zâhiriler, İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820), İsa b. Ebân (ö. 221/836), Câhız (ö. 255/869), Cübbâi (ö. 330/916), Kerhî (ö. 340/952), Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), Kâdî Abdulvehhâb (ö. 422/1031), Cüveynî (ö. 478/4085), Râzî (ö. 606/1210).

Mâlikî usûlcülerin mütevâtîr ve âhâd haberin epistemolojik değerine yaklaşımlarını tespit etmeye çalıştığımız bu çalışmamızda, onların önemli bir âlimi olan Karâfî'nin görüşleri üzerinden değerlendirme yapacağız. Çalışmamız mütevâtîr ve âhâd konuları ile sınırlandırıldığı için Karâfî'nin görüşlerini ele alırken bu çerçevede hareket etmeye gayret göstereceğiz.

## 2.1. Mütevâtîr Haber

Mütevâtîr konusuna girerken bir alt yapı oluşturması bakımından haber kavramı üzerinde kısaca durmanın yararlı olacağı düşüncesindeyiz. Hadisçiler arasında haber, hadisin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte, haberin hadise göre daha geniş bir manası vardır. Haber hem Hz. Peygamber'in hadislerini hem de sahâbe ve tâbiünden gelen rivayetleri içine alır.<sup>48</sup>

İslam uleması ilk dönemlerden bu yana inanç esaslarının dayandığı bir bilgi nazariyesi oluşturmuşlardır. Bu nazariyeye göre bilgilerimiz duyular, doğru haber ve akıl yollarıyla sağlanır. Dinî konuların tek kaynağı olması nedeniyle bu kaynaklar içinde 'haber'e ayrı bir önem verilmiştir.<sup>49</sup>

Bilgi kaynakları arasında akıl ve duyu yanılmalarının mümkün oluşu gibi, haber de hem doğru hem yanlış bilgi verebilir. Müslüman ilim adamları bunu göz önünde tutarak doğru haber tabirini özellikle kullanmışlardır. Doğru haber diğer

47 Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 271.

48 İbn Hacer, *Nuḥbetu'l-Fiker fî Mustalahi Ehlil'Eser*, thk. Abdulhamid b. Salih b. Kasım (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 81; Abdurrahman b. Ebibeqr es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvi*, thk. Abdulvehhab Abdullatif (Riyad: Mektebetu'r-Riyadî'l-hadise, ts.), 6; Talat Koçyigit, "Âhâd Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966): 125.

49 Hüseyin Hansu, *Mütevâtîr Haber - Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-* (Van: Bilge Adamlar Yay., 2008), 195.

adıyla mütevâtîr haberdir. Böyle bir haberin verdiği bilgi duyu bilgisiyle aynı seviyede ve güvenilirlikte olacaktır.<sup>50</sup>

Haber babının ikinci faslına ‘tevâtür’ başlığını veren Karâfî, tevâtürün sözlük anlamı üzerinde durmakta, burada “sonra biz resullerimizi arka arkaya gönderdik” (el-Müminûn 23/44) ayetindeki “tetrâ” kelimesini delil getirerek tevâtürün anlamının aralıklarla peş peşe gelmek olduğunu izah etmektedir.<sup>51</sup> Zaten mütevâtîr haberin isimlendirilmesi konusunda böyle bir genel yaklaşım olduğu söylenebilir. Buna göre haberi aktaran kişilerin aynı anda ve beraber değil, farklı zamanlarda ve birbiri ardınca nakletmiş olmaları nedeniyle böyle bir adlandırma yoluna gidilmiş olduğu ifade edilmektedir.<sup>52</sup>

Yalan üzere birleşmeleri âdeten imkânsız olan bir topluluğun duyulara dayalı verdikleri haberdir,<sup>53</sup> tanımıyla mütevâtîrin terim anlamını vererek konuya giriş yapan müellif, haberlerin üç çeşit olduğundan, *mütevâtîrin* yanında zann ifade eden *âhâd* haberin bulunduğundan ve bunlarla beraber üçüncü bir haber çeşidi olarak *müfred’in haberi* şeklinde bir türden bahseder. Böyle bir haber, karînelere bakılarak tespit edilen, mütevâtîr seviyesinde râvi sayısına sahip olmayan, ifade ettiği bilgi değeri açısından da âhâd gibi zann ifade etmeyen bir özelliğe sahiptir.<sup>54</sup>

Haber bahislerinde geniş yer bulan mütevâtîr ve âhâd konularına usûlcüler ve muhaddisler ayrı bir önem vermişlerdir. Bu iki kesim, haberleri iki kısma ayırmışlar ve birincisine mütevâtîr, ikincisine âhâd demişlerdir. Mütevâtîr, aralarında bir fetret bulunmak suretiyle birbiri arkasından gelmek, birbirini takip etmek manasında tevâtürden ism-i faildir. Bir haberin tevâtür ettiği söylendiği zaman, onu haber veren kimselerin, birbiri arkasından geldikleri anlaşılır. Ancak buradaki “birbiri arkasından gelmek” tabiri, muvasala manasında olmayıp haberciler arasında gayr-i muntazam olarak bulunan bir fetrete delalet eder.<sup>55</sup> Karâfî’nin de kaydettiği tanımın genel kabul görmüş bu tarife uygun olduğu görülmektedir.

Mütevâtîr haberin tanımında geçen “âdeten” kelimesi yerine bazı tanımlarda “aklen” yer almaktadır. “Âdeten” kaydının konması imkânsızlığın mantikî zorun-

50 Hansu, *Mütevâtîr Haber*, 17.

51 Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 273.

52 H. Yunus Apaydın, “Mütevâtîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 208.

53 Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 273.

54 Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, 278.

55 Fahrul-İslâm Ali b. Muhammed Pezdevî, *Usûlu'l-Pezdevî (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yay., ts.) 152, 191, 247; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *Usûlu's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'r-İktübî'l-İlmiyye, 1993), 1: 292; Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Riyad: Dâru's-Samîi, 2003), 2: 13; Nizamuddin Şâfi, *Usûlu's-Şâfi* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.) 269; Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille fî'l-Usûl* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1999), 1: 49, 397; Ebu'l-Huseyn el-Basrî el-Mutezîlî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fikh* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1403), 2: 81, 93; İbrahim b. Musa Şâtübî, *el-Muvafakât fî usûli'l-Fikh*, thk. Abdullah Draz (Bayrut: Daru'l-Marife, ts.), 4: 9; Tahir b. Salih b. Ahmed Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, (Mısır: Cemaliye Matbaası, 1910), 33. Koçyiğit, “Âhâd Haberlerinin Değeri”, 128.



luluk olmadığını belirtmeye yöneliktir. Çünkü akıl, haberi veren kişilerin sayısına bakmaksızın herkesin yalan söyleyebileceğini mümkün görür.<sup>56</sup>

Cüveynî'nin *el-Burhân*'da duyulara dayalı olma ile ilgili beş duyu olmasa bile karine ile hissedilecek durumların da buna dâhil edilebileceğini söylediğini aktaran Karâfi buna, sararmanın korkuya işaret etmesi ve kızarmanın utanmaya delalet etmesi örneklerinin verildiğini nakletmektedir.<sup>57</sup> Ancak doğruluk bilgisini akıl, destekleyici jest, mimik ve davranışlar gibi hâricî karinelere alan haberin mütevâtir olarak isimlendirilemeyeceği görüşü yaygındır.<sup>58</sup>

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Cüveynî, Gazzâlî, Âmidî gibi Mu'tezilî ve Sünnî kelâmcılar mütevâtir haberin istidlâlî, dolayısıyla nazarî bilgi ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bunların dışındaki İslâm âlimleri ise mütevâtir haberin zarurî ve kesin bilgi kaynağı olduğu görüşünde ittifak halindedirler. Zira âlimlerin çoğunluğuna göre mütevâtir haber, akıl yürütmeyi bilen veya bilmeyen herkeste bilgi meydana getirmekte ve bu bilginin kesinliği konusunda kimsede herhangi bir şüphe uyanmamaktadır. Mu'tezile'den Nazzâm (ö. 231/845) ise mütevâtir haberin verdiği bilginin kesinlik arz etmediği görüşündedir. Zira mütevâtir haberi nakleden topluluk fertlerden oluşmaktadır ve her ferdin yanılması veya yalan söylemesi mümkündür.<sup>59</sup>

Mütevâtir haberin ehliyet sahibi olanlar değil herkes için bilgi değerine sahip olduğunu, bu durumun geçmişte meydana gelen olaylar ve şimdiki olaylar için geçerli olduğunu belirten müellif, putperest bir fırka olan Sümeniye'nin bu konudaki bilgi değerini reddettiğini ifade etmektedir.<sup>60</sup> Ancak bu firkadan bazılarının geçmişte olanları değil de şimdiki zamanda meydana gelen haberleri kabul ettiğini sözlerine eklemektedir.<sup>61</sup>

Sümenilerin delilini sunan Karâfi, onların şu iddiada olduklarını nakletmektedir: "Bazen bir şeye kesin inandıktan sonra durum ve tutum farklılaşabilir. Tevâtür kesinlik ifade ediyorsa farklı durumlar ortaya çıkmamalıdır. Râvilerin her birisinin ayrı ayrı yalan söylemeleri mümkün olduğuna göre, bir araya gelseler ve sayıları da çoğalsa bu durum değişmeyecektir."<sup>62</sup>

Sümenilere cevap verirken Karâfi, farklılaşabilen durumlar ile böyle olmayanları çok anlaşılır bir üslupla ayırt etmektedir. O, önceden inanılıp da sonra değişebilen durumların itikat ve inançla alakalı olduğunu belirtir. Ayrıca Karâfi, benzer

56 Karâfi, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 273; Apaydın, "Mütevâtir", 209.

57 Karâfi, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 273.

58 Apaydın, "Mütevâtir", 209.

59 Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 348.

60 Karâfi, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 273.

61 Karâfi, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 273.

62 Karâfi, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 274.

tüm durumlarda kesin bilgi meydana geleceği iddiasında olmadıklarını da ifade etmektedir.<sup>63</sup>

Karâfî, her bir ferdinin yalan söyleme ihtimali bulunan bir topluluğun yalan üzere birleşmesinin mümkün olduğu iddialarına da şöyle cevap vermektedir: “Tevâtür ile meydana gelen bilgi, tek tek râviler için değil, ancak râvilerin toplamı için meydana gelebilir. Bu durum birçok damladan bir miktar suyun, birçok lokmadan biraz yemeğin meydana gelmesine benzer. Burada hüküm, sayının çokluğu ile sâbit olur. Bunun yanında bazen de sâbit olma durumu tek tek unsurlar için meydana gelir. Ancak bu unsurlar bir araya geldiğinde sübût oluşmayabilir. Renkler, tatlar buna örnek verilebilir. Zira birçok renk veya tat bir araya geldiğinde renk ve tat sâbit olmayabilir.”<sup>64</sup>

Sümenilerden bazıları, geçmişteki olaylar ve şimdikiyi ayırt ederek, geçmişin duyular için gizli olduğunu, bunun yanında hata ve unutkanlığın da gerçekleşebileceğini belirtirler. Aynı zamanda onlar eski devletlerin varlığını bilemeyeceğimizi, ancak duyulara bağlı olduğu için, şimdiki zamanda olan şeyleri bilmemizin mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>65</sup>

Karâfî, Sümenilerin yukarıdaki iddialarına şöyle cevap vermiştir: “İki şeyin arasında fark olması, hükümde ortak olmalarına her zaman engel teşkil etmez. Örneğin ‘Zeyd fıkıhçıdır ve canlıdır’ cümlesi esas alındığında, ‘Amr fıkıhçı değildir’, cümlesinden Amr’ın canlı olmadığı hükmü çıkarılamaz.”<sup>66</sup>

Karâfî bu tür yaklaşımlara cevap sadedinde şöyle devam etmektedir: “Detaylara vâkıf olmasak da Kisralar, Kayserler, Dört Halife, Emevîler ve Abbasîlerin geçmişteki varlığını kesin biliriz. Dımaşk, Horasan vb. yerlerin de şimdiki zamanda varlığını kesin biliriz. Bu yüzden tevâtürle kesin bilgi meydana gelir.”<sup>67</sup> Bu tür bilgi için “yakîn” kavramının kullanıldığı bilinmektedir.

Mütevatîr haberin kesin bilgi sağladığı kabul edilmekle birlikte bu bilginin zarurî mi yoksa nazarî/istidlâlî/iktisâbî mi gerçekleştiği hususu ihtilâfıdır. Âlimlerin ekseriyeti bunun zorunlu bilgi olduğu görüşündedir. Cüveynî, Ka’bî, Gazzâlî gibi nazarî olduğu görüşünde olanlar da vardır.<sup>68</sup> Zorunlu bilgi insanın çabası olmadan oluşur. Kesin ve zorunlu olduğu gibi şüpheden de uzaktır. Bu tür bilgi için herhangi bir fikri faaliyet, çaba ve irade gerekmez. Bu bilgi duyu yoluyla nefiste oluşur.<sup>69</sup>

63 Karâfî, Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl, 274.

64 Karâfî, Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl, 274.

65 Karâfî, Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl, 274.

66 Karâfî, Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl, 274.

67 Karâfî, Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl, 274.

68 Karâfî, Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl, 274; krş. Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Riyad: Dâru's-Samîi, 2003), 2: 31 vd.; Necmeddin Ebu'r-Rabî Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Suudi Arabistan: ts.), 2: 80 vd.; Apaydın, “Mütevatîr”, 210.

69 Hansu, *Mütevatîr Haber*, 37.

Cumhur buradaki bilginin çocuk, kadın, ehliyetiz kişiler de dâhil herkes için meydana geldiğini, ancak nazârî bilginin sadece ehliyet sahibi için oluştuğunu gerekçe göstermişlerdir. Zarurî bilgi ifade etmediğini savunanlara göre ise haber verenleri duyanlar bu haberde tevehhüme düşerlerse ilim meydana gelmez. Bu tevehhüm yoksa ilim oluşur. Ayrıca haber verenlerin ehl-i diyanet ve doğru kişiler olduğu biliniirse burada kesin bilgi hâsıl olacaktır. Bu özellikleri taşımadıklarında sayıları çok olsa bile kesin bilgi hâsıl olmaz. Kesin bilgi meydana gelmesi sebeplerin sübûtu ve manilerin yok olmasıyla ilgili olduğuna göre bu sebepler ve engellerin kalkmasının oluşuna bakılır. Kesin bilgi bu teemmül (düşünüp taşınma) ve nazardan (bir konuyla ilgili görüş) sonra meydana gelecektir.<sup>70</sup>

Karâfî bu yaklaşıma da şöyle cevap vermektedir: “Denilenler doğrudur. Ancak bu konudaki teemmül ve nazar fitraten işin içinde vardır. Yani o bilginin değeri hazır meydana gelmiştir. Bu yüzden buna nazârî denmesi isabetli değildir. Eğer sadece ehliyet sahibi olanlar için oluşuyorsa, o bilgiye nazârî denebilir.”<sup>71</sup>

Tevâtür bilgisinin zorunlu bilgiyle müktesep bilginin arasında bulunduğunu, zorunlunun altında, müktesep olanın üstünde olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Hatta Tûfî (ö. 716/1316) genel kabul gören ikili tasniften ayrı şekilde bilgiyi üçlü bir tasnife tâbi tutmaktadır. Ona göre mütevâtir haberin sağladığı bilgi, zarurî bilgi ile nazârî bilgi arasındadır. Mütevâtir haberin zarurî bilgi ifade ettiğini öne sürenler ile nazârîliğini ileri sürenlerin gerekçelerini değerlendiren Âmidî bu konuda kesin bir tercih yapmanın zor olduğunu söyler. Birçok usûlcü, tevâtür bilgisinin zarurî mi yoksa nazârî mi olduğu tartışmasının zarurî ve nazârî kavramlarının anlamlarının belirginleştirilmesiyle yumuşatılabileceğini belirtir; hatta bazıları bu tartışmanın öze yönelik olmadığını kanaatinde-dir.<sup>72</sup>

Tevâtürde râvi sayısı da öteden beri tartışılmıştır. Burada ileri sürülen bazı rakamların ayetlerle desteklendiği ya da Hz. Peygamber zamanındaki bazı olaylarla ilişkilendirildiği bilinmektedir.<sup>73</sup> Karâfî bu konuyu irdelerken farklı görüşleri tahlil etmekte, özellikle Kâdî Ebubekir el-Bakillânî, Râzî gibi âlimlerin yaklaşımını değerlendirmektedir. Cumhura göre, sayıya bakılmaksızın kesin bilginin hâsıl olacağı noktanın tespiti önemlidir. Karâfî bu noktaya vurgu yapar. Ayrıca tevâtür için ileri sürülen rakamlara delil yapılan argümanlarla ilgili olarak da bunların hatıra ve menkıbe yönüyle bir değer ifade edeceğini, bunu kesin bilginin hâsıl olması için gerekçe yapmanın mümkün olmadığını vurgulamaktadır.<sup>74</sup>

Öte taraftan mütevâtir haberin yakından daha alt düzeyde bir bilgi ifade ettiğini ve buna ‘tuma'nîne’ denildiğini, mütevâtir haberle bilgi sabit olsa da yanılma

70 Karâfî, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 274-275.

71 Karâfî, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 275.

72 Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 31 vd.; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'ı-Ravda*, 2: 80 vd.; Apaydın, “Mütevâtir”, 210.

73 Detaylı bilgi için bkz. Karâfî, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 275.

74 Karâfî, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 275; Ayrıca bkz. Apaydın, “Mütevâtir”, 209.

ve yalan ihtimalinin bütünüyle ortadan kalkmış olmadığını,<sup>75</sup> zira tek başına iken yalan söyleme ihtimali olan kimselerin başkalarıyla bulduklarında da yalan söyleyebileceklerini öne sürenler olmuştur.<sup>76</sup> Bunlara göre Mecusilerin Zerdüş'te ilgili, Yahudilerin de Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ile ilgili aktardıkları bilgi böyle bir bilgidir. Bu görüş sahiplerine göre bu konularda onların sayılarının çokluğu haberlerinin doğru olmasını sağlayamamıştır. Hâlbuki mütevâtîrin yakın değil de tuma'nîne ifade ettiğini söylemek çok isabetli görünmemektedir.<sup>77</sup>

Lafzî ve manevî şeklinde çeşitleri olduğunu izah ederek tevâtür konusuna devam eden müellif, tevâtürdeki şartlar olarak haberin duyulara dayalı olması, yalan üzere birleşmelerinin âdeten imkânsız görülmesi hususları üzerinde durmakta, bu özelliğin her tabakada muhafaza edilmesi gerektiği noktasına vurgu yaparak bu konuyu da işlemektedir.<sup>78</sup> Nitekim mütevâtîr konusunda 'istivâ' denilen böyle bir ilkenin olduğu bilinmektedir. Karâfî de istiva prensibine vurgu yapmakta, mütevâtîr için gerekli oluşu üzerinde bilgi vermektedir.<sup>79</sup>

Yukarıda kaydedilen görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, mütevâtîr haberin tanımı, çeşitleri ve epistemolojik değeri konusunda Karâfî, usûlcülerden ziyade hadisçilere yakın durmaktadır.

## 2.2. Âhâd Haber

Karâfî'nin âhâd haber ile ilgili görüşlerine geçmeden önce muhaddisler, fakihler ve usûlcülerin konuya bakışını özet olarak vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Hadisçiler, usûlcüler ve fakihler tevâtür derecesine ulaşmayan bir haberi "âhâd haber" kabul etmişlerdir.<sup>80</sup> Âhâd haberi nakleden râvi sayısının bir, iki, üç veya daha fazla olması arasında fark bulunmamaktadır.<sup>81</sup>

İslam ulemasının büyük çoğunluğu; sahih olduğu belli olmuş âhâd haberin, dinde hüccet olarak kullanılması ve onunla amel etmenin gerekli olduğu üzerinde birleşmişlerdir.<sup>82</sup> Karâfî'nin bir Mâlikî usûlcüsü olması hasebiyle onların konuya yaklaşımı hakkında da kısaca şu hususları belirtmek faydalı olacaktır. İmam Mâlik'in belli şartları taşıyan haber-i vâhidleri kabul ettiği ve onlarla amel ettiği belirtilmiştir. İmam Mâlik'in haber-i vâhidin kabulü için haber-i vâhidin Kur'an'ın zahirine, amel-i ehl-i Medine'ye, içtihadı dayanmayan sahâbe kavline, kıyasa,

75 Pezdevî, *Usûl*, 150; Serahsî, *Usûl*, 2: 284.

76 Serahsî, *Usûl*, 2: 284; Ebû's-Senâ Mahmud b. Zeyd Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkah*, thk. Abdulmecid Türki (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1995), 145 vd.

77 Pezdevî, *Usûl*, 150; Serahsî, *Usûl*, 2: 284.

78 Karâfî, Şerhu Tenkihî'l-Füsûl, 276.

79 Karâfî, Şerhu Tenkihî'l-Füsûl, 276.

80 Bkz. Pezdevî, *Usûl*, 152, 191, 247; Serahsî, *Usûl*, 1: 292; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 13; Şâfi, *Usûluş-Şâfi*, 269; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, 1: 49, 397; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 81, 93; Şatıbî, *el-Muvafakât*, 4: 9; Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar*, s. 33. Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", 128; Hansu, *Mütevâtîr Haber*, 62.

81 Mustafa Ertürk, "Haber-i Vahid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 439.

82 Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", 132.

maslahata ve sedd-i zerâî'e aykırı olmaması şeklinde bazı şartlar ileri sürdüğü bildirilmiştir. Mâlikîlerde amel-i ehl-i Medine'nin haber-i vâhidin değerini belirlemede önemli bir âmil olduğu vurgulanmıştır. Onun bu tavrı Hanefîlerin umum-u belvâ konusundaki haber-i vâhidi böyle olmayan rivayetlere karşı terk etmesiyle ilgili yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir. Bu durumun, ilk dönemlerde rivayetlerin aktüel değerinin belirlenmesinde, rivayetin toplumda kabul görüp uygulanması noktasının önemli bir kriter olduğunu gösterdiği ifade edilmektedir.<sup>83</sup>

Karâfî beşinci faslı haber-i vâhide ayırmıştır. O, haber-i vâhid için; âdil kişi veya kişilerin naklettiği, zann ifade eden haber şeklinde bir tanım yapmaktadır. Karâfî, Mâlik ve ashabına göre bu tür haberin hüccet olduğunu, dünyevi işlerde, fetvalarda ve şahitlik konularında amel edilebilir olduğunu, İmâm Mâlik, İmâm Şâfi, İmâm Ebu Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel gibi müçtehitlerin de çoğunluğunun bu fikirde olduğunu açıklamaktadır.<sup>84</sup>

Yukarıda haber çeşitlerine yer veren Karâfî'nin, üçüncü bir çeşit olarak 'müfredin haberi' şeklinde bir türden bahsetmesi oldukça ilginçtir. Muhaddislerin haberleri mütevâtir-âhâd şeklinde, Hanefî usûlcülerin mütevâtir-meshûr-âhâd diye ayırdıkları bilinmektedir. Üçüncü tür olarak teklif ettiği *müfredin haberi* için, bizzat Karâfî'nin "Terminoloji ve literatürde bu türden bahsedildiğini görmedim"<sup>85</sup> dediğini de kaydetmek gerekir.

Ancak teklif ettiği ama altını doldurmadığı bu yeni türün aslında haber-i vâhidden sayılması gerektiğini söylemek uygun olacaktır. Nitekim buna benzer bir adlandırma bulunmaktadır. *Haber-i infirâd* şeklinde bir kullanımın haber-i vâhid için kullanıldığını belirten Mustafa Ertürk şöyle demektedir: "Haber-i infirâd da denilen haber-i vâhid Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler, sahâbe ve tâbiünden nakledilen haberler için kullanılmakla birlikte hadiste ve diğer İslâmî ilimlerde zikredildiğinde daha ziyade Resûl-i Ekrem'den rivayet edilen hadisler akla gelir."<sup>86</sup>

Haberleri üçe ayırarak mütevâtir, âhâd ve haber-i müfred diye ilginç bir ayırma giden müellif, bu üçüncü türün karinelerle desteklenmek suretiyle bilgi ifade edeceğini açıklamaktadır.<sup>87</sup> Hâlbuki muhaddisler ve usûlcüler haberleri mütevâtir ve âhâd diye ayırmaktadırlar. Mütevâtir şartlarını taşımayan haberler âhâd veya haber-i vâhid olarak isimlendirilmektedir.<sup>88</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi bu

83 Geniş bilgi için bkz. Recep Özdemir, "İmâm Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016): 209.

84 Karâfî, Şerhu Tenkihî'l-Füsûl, 278.

85 Karâfî, Şerhu Tenkihî'l-Füsûl, 273.

86 Ertürk, "Haber-i Vahid", 439; krs. Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 2: 13.

87 Karâfî, Şerhu Tenkihî'l-Füsûl, 278.

88 Pezdevî, *Usûl*, 152, 191, 247; Serahsî, *Usûl*, 2: 292; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 13; Şâfi, *Usûluş-Şâfi*, 269; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, 1: 49, 397; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 81, 93; Şâtîbî, *el-Muvaşakât*, 4: 9; Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar*, 33; Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", 128.

yaklaşımının altını dolduramayan ve böyle bir ayırımı hiçbir yerde bulamadığını itiraf eden Karâfî'nin müfredin haberi dediği çeşidin âhâd haberden sayılması gerektiğini söylemek daha doğru olacaktır.

Malikîlerin meşhur mütekaddim âlimlerinden Kâdî Abdulvehhâb'ın *el-Mülehhâs* adlı eserinde, insanların haber-i vâhidin bağlayıcılığı hususunda ihtilaf ettiklerini söylediğini nakleden Karâfî, fukahâ ve usûlcülerin âhad haberin bağlayıcı olduğunu düşündüklerini, bazı Mutezilî âlimlerinse buna karşı çıktıklarını belirtmektedir. Bazı bilginlere göre desteklenirse ve takviye edici bir unsur varsa bağlayıcı olurken, kimileri de en az iki râvi olursa bağlayıcı olacağı kanaatinde dirler. Bu son görüşü Cübbât (ö. 303/916) savunmuştur. Mâzerî (ö. 536/1141) de zinaya taalluk eden bir haberin en az dört ravi tarafından nakledilmesi gerektiği görüşündedir.<sup>89</sup>

Haber-i vâhid zann ifade ettiği için amel edilmeyeceğini savunanlara karşı Karâfî, bu görüşün batıl olduğunu, çok maslahatın az mefset için terkedilemeyeceğini, doğru olma ihtimali çok, yanlış olma ihtimali az olduğundan, Şâriin zann ilim yerine koyduğunu beyan etmektedir.<sup>90</sup>

“Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme” (İsra 17/36), “Onların çoğu zandan başkasına uymaz” (Yûnus 10/36) ayetlerine dayanarak haber-i vâhidin bilgi ifade etmediğini iddia edenlere Karâfî, bu ayetlerde bahsedilenin dinin temel kaideleri ve kesin ibadet hükümleri ile ilgili olduğunu, Hz. Peygamber'in de “Biz zahire göre hükmederiz, gizli olanları Allah bilir<sup>91</sup> mealindeki hadisinin ve fâsığın haberini araştırmayı emreden (Hucurat 49/6) ayetin de haber-i vâhidin hüccet olabileceğini gösterdiğini belirtmektedir. Zira haberi getiren fâsık değilse amel edilmesi gerekir, istenen de budur. Ayrıca “Bununla beraber müminlerin hepsi toplanıp birden savaşa çıkmaları uygun değildir. Her kabileden büyük bir kısım savaşa gitmeli, onlardan bir kısmı da, din ilimlerini öğrenmek ve kavimleri savaştan kendilerine döndüğü zaman, onları Allah'ın azâbı ile korkutmak için, geri kalmalıdır. Olur ki, Allah'ın azâbından sakınırlar.” (Tevbe 9/122) ayeti de bu hususu desteklemektedir.<sup>92</sup>

Haber-i vâhidin bilgi değerinin olduğunu, bazı konularda hüccet olduğunu, zann ifade etse de hüküm ortaya koymak için elverişli olduğunu savunmakla muhaddislerin ve fukahânın çoğunluğuna uyduğu görülen Karâfî, konunun daha net anlaşılması açısından çok basit örnekler vermeye devam etmektedir. Bu meyanda bir yola çıkıldığında, bir ilaç kullanıldığında bir veya birkaç kişinin sözüne itibar edildiğini, bir kişi olmasına rağmen müftünün fetvasına güvenildiğini, hâkimin

89 Karâfî, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 279.

90 Karâfî, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 279.

91 Buhârî, “Şehâdât”, 5.

92 Karâfî, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 279.

iki şahidin sözüne göre hareket ettiğini örnek göstererek zann ifade etse de haber-i vâhidin bilgi ve delil değeri olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>93</sup>

Haber verenlerin akıl, İslâm ve teklif çağı gibi özellikleri taşıması gerektiği konusunda da detaylara giren Karâfi; çocukların ergenlikten önce edâ değil de tahammül yapabileceklerini, bid'at ehli konusunda ise ihtilafın olduğunu dile getirmektedir. Bakillânî, Kadı Abdulcebbar gibi bazı âlimlerin bu tür haberleri tamamen reddettiklerini, Râzî ve Ebu'l-Hüseyn gibilerin de yalanı mübah gören ve görmeyen bidat ehlinin ayrılması gerektiği kanaatinde olduklarını bildirmektedir.<sup>94</sup>

Karâfi çocuk, kâfir ve fâsiğın verdikleri haberin kabulünü engelleyen durumun kalkması durumunda haber vermeye ehil olacaklarını yani eda yeterliliğine kavuşacaklarını belirtmektedir.<sup>95</sup>

Bu konudaki ayrıntıları işleyen Karâfi; değişik görüş sahibi âlimleri ve yaklaşımlarını, sundukları delillerle beraber anlaşılır bir üslupla değerlendirme yoluna gitmekte, cedel ilmine olan vukûfiyetini tartışmalarda göstermekte, karşıt görüşlere cevaplar vermektedir.<sup>96</sup>

Sahâbenin udûl kabul edilmesi meselesini de irdeleyen müellif, sahâbe kavramından Hz. Peygamber'le beraber olup onun yoluna ve mesajına tabi olanların kastedildiğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber'i bir kere de olsa görenin veya onun döneminde yaşayanların sahâbi olduğu görüşüne karşı çıkan Karâfi, böyle olanların udûl kapsamına giremeyeceğini bildirmektedir. Ama onunla beraber olan, nurundan istifade eden, onun etkisi ve bereketini hissedenlerin sahâbe sayılması gerektiğini belirten müellif, Mâiz<sup>97</sup> ve Ğamidiyeli'nin<sup>98</sup> zina meselesi gibi adalete muarız bir durumun ortaya çıkması durumunda bu vasfın kalkacağını vurgulamaktadır.<sup>99</sup>

Âhâd haberde sayı meselesi de tartışılan bir konudur. Karâfi, 'bize ve cumhura göre bir kişinin haberi âhâd haber için yeterlidir' diyerek bu hususa Cübbâi'nin itiraz ettiğini ifade etmektedir. Sahâbenin birçok konuda Hz. Âişe'nin sözünü kabul ettiklerini delil gösteren müellif, bu konuda tartışmaya girerek Cübbâi'nin delillerini çürütmektedir. Örneğin Cübbâi'nin Zülyedeyn hadisini<sup>100</sup> delil getirmesine şöyle cevap vermektedir: "Zülyedeyn'in haberini başka bir şahit ile beraber kabul etmesi, Hz. Peygamber'in şüphenin izalesi için yaptığı bir davranıştır. Yoksa buradan haber-i vâhidin kabulü için en az iki kişi şartını çıkarmak uygun değildir."<sup>101</sup>

93 Karâfi, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 279.

94 Karâfi, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 280.

95 Karâfi, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 280.

96 Geniş bilgi için bkz. Karâfi, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 280.

97 Bkz. Müslim, "Hudûd", 19; Tirmizî, "Hudûd", 4.

98 Bkz. Müslim, "Hudûd", 22-23; Ebu Dâvûd, "Hudûd", 24.

99 Karâfi, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 281.

100 Bkz. Buhârî, "Salât", 3; Nesâî, "Salât", 22; Ebu Dâvûd, "Salât", 197.

101 Karâfi, Şerhu Tenkihi'l-Füsûl, 287.



## Sonuç

Mâlikî fıkıhçılar ehl-i re'y ve ehl-i hadis yaklaşımlarını içeren bir halka içerisinde, hem fukaha geleneği hem de mütekellimîn geleneğinin ölçülerini benimseyerek Mâlikî fıkıh usulünü geliştirmişlerdir. Klasik dönemde Mâlikî çevrelerinde Kuzey Afrika ile Mısır arasındaki kaynaşma, İbnü'l-Hâcib ve Karâfî gibi Mısırlı fakihlerin eserleri ile artmıştır. Mâlikî mezhebine mensup olan Karâfî'nin Şâfiî fıkıhında derinleştiği, Şâfiî'nin bazı görüşlerini tercih ettiği ve yeri geldiğinde bir mezhep bağlılığından uzak bazı fikirlerinde ve yaklaşımlarında genel kurallar ekleninde düşündüğü bilinmektedir.

Karâfî Mâlikî ulemasının eserlerine ve görüşlerine vakıf olduğu gibi değişik ilim çevrelerine mensup âlimlerin de çalışmaları ve görüşlerine hâkimdir. Karâfî'nin, eserlerinde başta Mâlikî ve Şâfiî olmak üzere ehl-i sünnet usulcülerinin görüşlerini nakletmekle yetinmeyip Mutezile mezhebi usûlcülerine de yer verdiği görülür. Bu durum, onun özgüven içerisinde kendi yaklaşımlarını ortaya koymaktan çekinmediğini çok net bir şekilde göstermektedir. Karâfî'nin kendine mahsus orijinal görüş ve tespitleri vardır. O, gerektiğinde kendi mezhebindeki bazı görüşlere karşı çıkmaktan çekinmemiştir.

Karâfî'nin fıkıh usûlü ile ilgili eserleri arasında kendi döneminde ve sonrasında oldukça etkili olmuş bir çalışması *Şerhu Tenkihi'l-Füsûl* adlı eseridir. Bu eserinde cedel tekniğini çok iyi kullanarak değişik görüş sahipleri ile tartışmaya girmekte, ayet ve hadis başta olmak üzere bol sayıda delil sunarak görüşlerini savunmaktadır. Bunu yaparken, mensubu olduğu Mâlikî mezhebine yeri geldiğinde ters düşebilmektedir. Bu şekilde taassuptan uzak ve geniş görüşlü bir usûlcü portresi çizmeyi başarmaktadır.

Karâfî, mütevâtîr ve âhâd haber ile görüşlerini ortaya koyarken haberin epistemolojik değeri ile ilgili sağlam bir altyapı oluşturacak şekilde bilgiler vermiştir. Onun delilleri sunarken anlaşılır bir dil ve tartışmayı esas alan bir üslup kullanması dikkat çekmektedir.

Haber çeşitlerine yer veren Karâfî'nin, mütevâtîr ve âhâd haberin yanında üçüncü bir çeşit olarak 'müfredin haberi' şeklinde bir türden bahsetmesi oldukça dikkat çekicidir. Karâfî'nin üçüncü tür olarak teklif ettiği 'müfredin haberi' için, 'Terminoloji ve literatürde bu türden bahsedildiğini görmedim' şeklindeki ifadesini kaydetmek gerekir. Ancak teklif ettiği ama altını doldurmadığı bu yeni türün aslında haber-i vâhiden sayılması gerektiğini söylemek uygun olacaktır.

Tevâtürde ravi sayısı ile ilgili konuyu irdelerken Karâfî, farklı görüşleri tahlil etmekte, cumhura göre kesin bilginin hâsıl olacağı noktanın önemli olduğunu belirtmektedir. Ayrıca tevâtür için ileri sürülen rakamlara delil yapılan argümanlarla ilgili olarak da, bunların hatıra ve menkıbe yönüyle bir değer ifade edeceğini, bunu



kesin bilginin hâsıl olması için gerekçe yapmanın mümkün olmadığını vurgulamaktadır.

Karâfi kitabının beşinci faslını haber-i vâhîde ayırmıştır. O, Mâlik ve ashabına göre bu tür haberin hüccet olduğunu; İmam Mâlik, İmam Şâfiî, İmâm Ebu Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel gibi müçtehitlerin de çoğunluğunun bu fikirde olduğunu açıklamaktadır.

Haber-i vâhid zann ifade ettiği için amel edilmeyeceğini savunanlara karşı Karâfi, bu görüşün batıl olduğunu, çok maslahatın az mefsetet için terkedilmeyeceğini, doğru olma ihtimali çok yanlış olma ihtimali az olduğundan Şâriin, zannı ilim yerine koyduğunu beyan etmektedir.

Sahabenin udûl kabul edilmesi meselesini de irdeleyen müellif, Hz. Peygamber’i bir kere de olsa görenin veya onun döneminde yaşayanların sahâbi olduğu görüşüne karşı çıkmakta, böyle olanların udûl kapsamına giremeyeceğini bildirmektedir. Ama Karâfi; onunla beraber olan, nurundan istifade eden, onun etkisi ve bereketini hissedenlerin sahâbi sayılması gerektiğini belirtmiştir.

Konulara olan vukûfiyetini ve cedel konusundaki maharetini iyi sergileyen Karâfi; mütevâtir ve âhâd haberin tanımları, çeşitleri ve epistemolojik değerleri üzerinde ayrıntılı durmuştur. Bu bağlamda onun fıkıh usûlcülerinden daha ziyade hadisçilere yakın durduğunu söylemek mümkündür. Ancak sahâbenin adil oluşu gibi bazı noktalarda onun hadisçilerden ayrı düştüğünü de belirtmek gerekecektir.

### Kaynakça

- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*. 4 cilt. Riyad: Dâru’s-Samîi, 2003.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. “Karâfi, Şehâbeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 394-395. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Apaydın, H. Yunus. “Mütevâtir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 208. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-Sahîh*. 4 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Cezâirî, Tahir b. Salih b. Ahmed. *Tevcihu’n-Nazar ilâ Usûli’l-Eser*. Mısır: Cemaliye matbaası, 1910.
- Dakar, Abdulganî. *el-İmâm Mâlik bin Enes İmâmu Dâri’l-Hicre*. Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1998.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Amel-i Ehl-İ Medîne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 21. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâs. *Sünen*. 4 cilt. Mısır: Dâru’l-kitabî’l-Arabî, ts.
- Ebu’l-Huseyn el-Basrî el-Mutezili. *el-Mu’temed fî usûli’l-Fıkh*. 2 cilt. Beyrut: Dâru’l-kitabî’l-Arabî, 1403.
- Ertürk, Mustafa. “Haber-i Vahid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 439. İstanbul: TDV Yay., 1997.

- Gürkan, Menderes. “Karâfî'nin Fıkıh Usulü Görüşleri”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1990.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevatir Haber – Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-*. Van: Bilge Adamlar Yay., 2008.
- İbn Abdilberr el-Endelûsî. *el-İntikâ' fî Fezâilî'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ'*. Haleb: Mektebetü'l-matbûatai'l-İslâmiye, 1997.
- İbn Ferhûn el-Mâlikî. *ed-Dibâcu'l-Müzheb fî Ma'rifeti Ulemâi A'yâni'l-Mezheb*. Thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-nur. 2 cilt. Kahire: Dâru't-turâs, ts.
- İbn Hacer. *Nuhbetu'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*. Thk. Abdulhamid b. Salih b. Kasım. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2006.
- İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*. 4 cilt. Thk. Muhammed -Zuhaylî, Nezih Hammad. Suud: Vizâretu'l-evkâfi's-suudiyye, 1993.
- Kâdî İyâz. *Tertibü'l-Medârik ve Takribü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*. Thk. Muhammed Tâvî et-Tancî. 8 cilt. Mağrib: Vizâretu'l-evkâf, 1983.
- Karâfî, Ahmed b. İdris b. Abdurrahman. *el-Furûk*. 4 cilt. Kuveyt: Dâru'n-nevâdir, 2010.
- Karâfî, Ahmed b. İdris b. Abdurrahman. *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl fî İhtisârî'l-Mahsûl fî'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004.
- Kâtîp Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Kaya, Eyyüp Said. “Mâlikî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 519. Ankara: TDV Yay., 2003.
- Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Rey ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yay., 2018.
- Koçyiğit, Talat. “Âhâd Haberlerin Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966): 125-142.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ' Mahmud b. Zeyd. *Kitâb fî Usûli'l-Fıkıh*. Thk. Abdulmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995.
- Muslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahih*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. 8 cilt. Haleb: Mektebetu'l-matbuati'l-İslâmiye, 1986.
- Özel, Ahmet. “Mâlik b. Enes”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 506. Ankara: TDV Yay., 2003.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed. *Usûlu'l-Pezdevî (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yay., ts.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer. *Kavâtu'l-Edille fî'l-Usûl*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebibekr. *Tedribu'r-Râvî*. Thk. Abdulvehhab Abdullatif. 2 cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-hadîse, ts.
- Şâşî, Nizamuddin. *Usûlu'ş-Şâşî*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvafakat fî Usuli'l-Fıkıh*. Thk. Abdullah Draz. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-ma'rife, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir. 4 cilt., Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

- Tûfi, Necmeddin Ebu'r-Rabî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 3 cilt. Suudi Arabistan: ts.
- Vekîlî, es-Sağîr b. Abdisselam. *el-İmâmuş-Şihâb el-Karâfi Halkatu Vasl Beyne'l-Maşrîk ve'l-Mağrib fî Mezhebi Mâlik fî'l-Karnî's-Sâbi'*. 2 cilt. Mağrib 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 348. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zehebî, Şemseddin Ebu Abdillâh. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 23 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.



# İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (ö. 840/1436) ve Hadisçiliği\*

Ahmet ÖZDEMİR\*\*

## Öz

Bu çalışmada İbnü'l-Vezîr'in ilmi kişiliği ve hadisçiliği incelenmiştir. Doğup büyüdüğü ve ilmi olarak geliştiği ortam analiz edilmiştir. Hocaları, eserleri ve Yemen'de bulunan fırkalarla ilişkisi yer verilen konulardandır. İsyanların ve mezhep savaşlarının çok yoğun olarak yaşandığı Yemen topraklarında İbnü'l-Vezîr'in fikirlerinin nasıl şekillendiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, İbnü'l-Vezîr'in hadisi, muhaddisleri ve Hz. Peygamber'in sünnetini müdafaa etmek amacıyla muhaliflerine yazdığı reddiyeler sonucu meydana gelen eserlerinden hareketle, hadis ile ilgili görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** İbnü'l-Vezîr, hadis, sahâbe, ahâd, sahîh, ricâl.

## Ibn al-Wazîr's (d. 840/1436) and His Hadith Methodology

### Abstract

This study examines Ibn al-Wazîr's (d. 840/1436) scientific personality and analyses the environment in which he grew up and was scientifically developed. It also includes the topics of his teachers, works and relations with the groups in Yemen. Besides, it endeavours to determine how Ibn al-Wazîr's ideas were shaped in the lands of Yemen where the rebellions and sectarian wars were very intense. In addition, it determines his views on the hadith by considering his works that are refutations, he wrote, against his opponents in order to defend the hadith, muhaddiths and the Sunnah of the Prophet.

**Keywords:** Ibn al-Wazîr, hadith, companions, âhâd, sahîh, rijâl.

Makale gönderim tarihi: 06.03.2018, kabul tarihi: 07.05.2018.

\* Bu makale "İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (ö. 840/1436) Hayatı ve Hadisçiliği" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis A. B. D.

ORCID: 0000-0001-7281-0916

ozdemirahmet73@gmail.com

**Atf:** Özdemir, Ahmet. "İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (ö. 840/1436) ve Hadisçiliği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018): 269-294.

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/2 yıl: 9 cilt: IX sayı: 20

## Giriş

Çalışma konumuz olan İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (ö. 840/1436), hicri sekizinci asırda Yemende Zeydî bir çevrede yetişmiş ancak daha sonra özellikle Mekke'ye yaptığı ilmî yolculuklar neticesinde Zeydiyye mezhebinden vazgeçip selefi anlayışı benimsemiştir. İbnü'l-Vezîr'in selefi anlayışı benimsemesi üzerine söz konusu dönemde özellikle Mutezile ve Zeydiyye taraftarlarınca eleştirilere maruz kalmıştır.

Müslümanların mezhep taassubundan ve batıl düşüncelerden kurtulmaları için onları, Kur'ân ve sahih sünnetin şemsiyesi altında toplanmaya davet eden İbnü'l-Vezîr, Hz. Peygamber'in sünnetini, hadisi ve muhaddisleri savunmak amacıyla muhaliflerine reddiyeler ile cevaplar vermiştir. Bu reddiyeler neticesinde en önemli eseri olan *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım fi Zebbi 'an sünneti Ebi'l-Kâsım* meydana gelmiştir. İbnü'l-Vezîr'in yaşadığı coğrafyada onun ilmî seviyesini ifade etmek için kendisinden mutlak müctehid diye söz edilmiştir. Şevkânî (ö. 1250/1834), “*Şayet Yemen toprakları İbnü'l-Vezîr gibi bir âlim daha yetiştirememiştir denilirse abartı olmaz. İbnü'l-Vezîr'in tüm şeyhlerinin ilmi, bir kişide toplansa yine de onun ilmi, İbnü'l-Vezîr'in ilmine ulaşamaz*”<sup>1</sup> şeklinde kendisinden övgüyle bahsetmiştir.

Kendisinden müctehid diye söz edilen İbnü'l-Vezîr, başta kalam olmak üzere birçok yönüyle akademik çalışmalara konu olmuştur. Ancak yaptığımız araştırmada özellikle onun hadisçiliği üzerinde herhangi bir çalışmayı tespit edemedik. Bu çalışmada İbnü'l-Vezîr'in ilmi kişiliğinin yanında hadis ve sünnetle ilgili görüşlerinin tespiti amaç edinmiştir.

## 1. İbnü'l-Vezîr'in Hayatı ve İlmi Kişiliği

### 1.1. İsmi ve Nesebi

İbnü'l-Vezîr'in tam ismi, Ebû Abdillâh İzzuddîn Muhammed b. İbrahim b.

1 Muhammed b. Ali b. Muhammed Havlânî eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsin min Bâdi'l-Karni's-Sâbi'* (Kâhire: Matbaatu's-Se'âdet, 1348), 2: 92.

Ali el-Yemânî'dir.<sup>2</sup> Künyesi Ebû Abdullâh, lakabı ise İzzuddîndir. Fakat daha çok dedesi Muhammed el-'Afif'ten almış olduğu "İbnü'l-Vezîr" lakabıyla meşhur olmuştur.<sup>3</sup> İbnü'l-Vezîr, hicri 775 yılında Yemen'in Sevede bölgesinde doğmuştur.<sup>4</sup> Babası, İbrahim b. Ali b. Murtezâ el-Hasen el-Yemenî, tüm ilimlerde söz sahibi olduğu için kendisinin "yed-i tulâ" diye nitelendirildiği ifade edilmektedir.<sup>5</sup> İlim, nesep ve soy açısından köklü bir aileden gelen İbnü'l-Vezîr ailesinin, Yemen'de siyasi ve ilmî etkileri olmuştur.<sup>6</sup>

Yemen'in bütün beldelerini etkileyen, ayrıca ilim ve faziletiyle meşhur pek çok insanın ölümüne sebep olan veba hastalığı, aynı zamanda İbnü'l-Vezîr'in de ölümüne sebep olmuştur.<sup>7</sup> Ardından birçok kıymetli eser bıraktıktan sonra hicri 840 yılında, Muharrem ayının 27. gecesinde 65 yaşında iken vefat etmiştir.<sup>8</sup> Mezarı, San'a'daki "Ferve b. Mâsik" denilen bir mescidin yanındadır.<sup>9</sup>

## 1.2. İlim Tahsili ve Söz Konusu Dönemde Yemen'deki Fırkalara Karşı Tutumu

İbnü'l-Vezîr'in tahsil hayatının daha çocukluğunun erken yıllarından itibaren başladığını söylemek mümkündür.<sup>10</sup> İçerisinde yetişmiş olduğu ortamı kendisi bizlere şu şekilde beyan etmiştir: "Ben büyük âlimlerin kürsülerinin önünde büyüdüm, basiret sahibi insanların gözleri önünde yetiştim ve terbiye edildim. Böyle bir ortamda gözümü bilgiden başka bir tarafa çevirmem söz konusu değildi."<sup>11</sup> Böyle verimli ilmi bir ortamda yetişen bir kişiden beklenen, öncelikli olarak çevresindeki âlimlerden istifade etmesi ve elinin altındaki ilmî eserleri mütalaa etmesidir.

- 2 Abdülvehhâb b. Abdurrahmân es-Seksekî el-Büreyhî, *Tabakâtu Sulehâ'il-Yemen*, thk. Abdullâh Muhammed Habeşi (San'a: Mektebetu'l-İrşâd, ts.), 20-23; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 81; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-'Arifin Esmâ'u'l-Müellifin ve Asârü'l-Müellifin* (Beyrût: Dâru l-Hyâi Turâsî'l-Arabiyye, 1955), 2: 190-191; Hayruddîn b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-Alâm* (yy., Dâru'l-'İlim li'l-Melâyin, 2002), 5: 300; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi Kütübü'l-'Arabiyye* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1993), 3: 35-36; İsmail el-Akva', *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebbi 'an Sünneti Ebi'l-Kâsım* (Mukaddime), thk. Şu'ayp Arnavut (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1994), 1: 13; Abdullâh Muhammed el-Habeşi, *Mesâdiru'l-Fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen* (Ebûdâbi: el-Mecme'u's-Sekâfi, 2004), 132-135; Sait Özerverli, "İbnü'l-Vezîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: TDV Yay., 2000), 240.
- 3 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 81; İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebbi 'an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şu'ayp Arnavut (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1994), 1: 101; el-Habeşi, *Mesâdiru'l-Fikri'l-İslâmî*, 37, 134; Ali b. Ali Câbir el-Harbî, "İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye" (Doktora Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, 1985), 36-39.
- 4 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 81; Abulhay b. Abdilkerim el-Kettânî, *Fehresu'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mucemu'l-Meâcim ve'l-Meşihât ve'l-Muselselat* (Beyrût: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 2: 1124; Muhammed Sadık Hasanhan el-Kannucî, *et-Tâcu'l-Mukellel min Cevâhiri Meâsiri't-Tirâzi'l-Ahiri ve'l-Evveli* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf veş-Şuunu'l-İslamiyye, 2007), 1: 332-334.
- 5 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 81; Bağdatlı, *Hediyyetu'l-'Arifin*, 2: 190.
- 6 Bkz. ez-Ziriklî, *el-Alâm*, 6: 286; el-Harbî, "İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye", 50-60.
- 7 Bkz. el-Harbî, "İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye", 123; el-Akva', *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım* (Mukaddime), 1: 76.
- 8 Vefat tarihini, 822 ve 839 olarak belirtenler için bkz. Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 93; Bağdatlı, *Hediyyetu'l-'Arifin*, 2: 190; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, 3: 35; Kettânî, *Fehresu'l-Fehâris*, 2: 1124.
- 9 Bkz. el-Akva', *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım* (Mukaddime), 1: 76; el-Harbî, "İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye", 123.
- 10 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim fi'z-Zebbi 'an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Ali b. Muhammed el-'Umrân (yy., Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, ts.), 6 :1.
- 11 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 6.

İbnü'l-Vezîr, tahsil hayatına Kur'ân-ı Kerîm'i hıfz etmekle başlamıştır. Daha sonra nahiv, sarf, me'ânî, beyan, fıkıh ve usûl ilimlerini tahsil etmiştir.<sup>12</sup> Edebî ilimler dâhil birçok ilmi ağabeyinden tahsil eden müellif, Tefsir ilmini, dönemin âlimlerinden Muhammed b. Hamza b. Muzaffer (ö. 836/1432)'den, Usûl ilimlerini ise Cemâluddîn b. Ebi'l-Kâsım (ö. 836/1433)'dan ve Abdullâh b. Hasan ed-Devârî (ö. 800/1397)'den almıştır. İbnü'l-Vezîr, eğitimini San'a şehrinde sürdürerek orada Kâdî Ali b. Ebi'l-Hayr (ö. 836/1432)'dan ve Kâdî b. Yahya'dan (ö. ?) Zeydî ve Mu'tezilî kaynakları okumuştur.<sup>13</sup>

İbnü'l-Vezîr'in yetiştiği coğrafya, Zeydî anlayışın hâkim olduğu topraklardı. Onun da bu meşrepten etkilenmesi kaçınılmazdır. Akli ilimlerde derinleşme, her meseleyi akıl ile sorgulama, istidlâl, cedel ve münazara, Zeydî anlayışın önemsendiği metotlardır. Bunu kendisi şöyle ifade etmiştir: "*Gençlik günlerimi kelâm öğrenmeye, sapık fırkaların görüşlerini düşünmeye verdim. Bu yolu tercih etmemin sebebi nazar ve istidlalin gerekliliği ve itikatta taklidin caiz olmadığına dair düşüncelerimdi.*"<sup>14</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Vezîr, gençlik yıllarında öncelikli olarak hem Mu'tezile hem de Zeydiyye'nin temel referanslarını okumuştur.<sup>15</sup> İlim tahsili için San'a, Sa'd, Tâiz ve Mekke'ye birçok yolculuk yapan İbnü'l-Vezîr, bu sayede birçok âlimle görüşme ve onlardan istifade etme imkânı bulmuştur.<sup>16</sup> Gençliğini kelâm ve nazari ilimlerle geçiren İbnü'l-Vezîr, tahsil ettiği bu ilimler neticesinde kesin bir sonuca ulaşamadığı için pişmanlık duygusuna kapıldığını, bu sebeple Kitap ve sünnete dönerek kendi ifadesiyle manevî açıdan şifa bulup rahatladığını belirtmiştir.<sup>17</sup>

İbnü'l-Vezîr'in özellikle Mekke'ye yaptığı yolculukların zihni dönüşümünde büyük tesiri olmuştur. Bu yolculuk, müellifin Mutezilî-Zeydî çizgisinden vazgeçip Ehl-i Sünnet'e meyletmesi noktasında büyük etkileri olmuştur. Özellikle kendisinden hadis okuduğu "Muhaddîsu'l-Harâm" olarak bilinen Abdullah b. Zuheyra (ö. 837/1433)'nın bunda etkisi çok fazladır.<sup>18</sup> Bunu şu ifadelerinden anlıyoruz: "*Allah'ın kitabına ve Rasulünün sünnetine döndüm. Allah'a ve Rasulüne uyanlara öğüt ve irşat, İslâm'a muhalif olanlara da cevap ve delillerin bu iki esasta olması gerektiğini düşünüyorum.*"<sup>19</sup>

İbnü'l-Vezîr, Ehl-i Sünnet çizgisini benimseyince mutaassıp Zeydî ve Mutezile taraftarlarınca eleştirilmiştir. Ancak o bu fırkaların ithamlarına rağmen var gücüyle insanları Kur'ân ve sünnete sarılmaya davet etmiştir. Bu davetine Zeydilerce

12 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2: 80-92; el-Akva', *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım* (Mukaddime), 1: 14.

13 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2: 80-92; el-Kannucî, *et-Tâcu'l-Mukellel*, 1: 332-333; el-Harbî, "İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye", 45.

14 İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım*, 1: 202.

15 el-Akva', *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım* (Mukaddime), 1: 14; el-Harbî, "İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye", 46-47.

16 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2: 82; el-Kannucî, *et-Tâcu'l-Mukellel*, 1: 332-334.

17 İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım*, 1: 201-203; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2: 92.

18 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2: 90; el-Harbî, "İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye", 46; el-Akva', *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım* (Mukaddime), 1: 15.

19 İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım*, 1: 202.



reddiyeler yazılınca o da onlara yazdığı eserlerle cevap vermiştir. İbnü'l-Vezîr kendisine duyulan husumeti; “*Ne zaman ki ben sağlam ipe yapıştım ve selefin yolunu kendime yol edindim. Sünnet-i seniyye düşmanları beni dillerine doladılar*”<sup>20</sup> şeklinde Hz. Peygamber’in sünnetine olan bağlılığına ve selefin yolunu takip etmesine dayandırmaktadır.

İbnü'l-Vezîr, taklidi terk edip ictihadda tercih yapacak kadar ilimde derinleşmiştir. Onun muasırları bu durumu şu şekilde ifade etmişlerdir: “*İctihat, ricâl ve hadis konusunda geldiği seviyeye kimse gelememiştir.*”<sup>21</sup> Şevkânî, onun ilminden söz ederken şu sözleri sarf etmiştir: “*Eğer İbnü'l-Vezîr'in tüm şeyhlerinin ilimleri, bir kişide toplansaydı o kişinin ilmi yine de İbnü'l-Vezîr'in ilmine ulaşamazdı. Şayet Yemen İbnü'l-Vezîr gibi bir âlim daha yetiştirememiştir dersem, abartmış olmam.*”<sup>22</sup>

Son döneminde kendisini tamamıyla ibadete adayan İbnü'l-Vezîr, bu durumunu eleştirenlere *Tercihu Esâlibi'l-Kur'ân* adlı eserinde uzunca yazdığı şiirlerle cevaplar vermiştir.<sup>23</sup> Şevkânî, İbnü'l-Vezîr'in uzletinden şöyle söz etmiştir: “*Bütün her şeyiyle ibadete yöneldi. Başka şeylerle meşgul olmadı. Muasır muhalifleriyle arasında geçen kelâmî tartışmalar yüzünden, ömrünün geçen günlerine üzüldü... İbadetin tadını, insanlardan ayrı fakat Hak'la beraber olmanın hazzını aldı. Artık bunlar dışında her şey gözünde küçüldü.*”<sup>24</sup> Bu müellifin hayatındaki ikinci kırılma sayılabilir. Birincisi daha önce ifade edildiği üzere Zeydiyyenin görüşlerinden vazgeçip selefin düşüncelerini benimsemesi, ikincisi ise kendini tamamen ibadete verip âdeta uzlete çekilmesidir.

### 1.2.1. Hocaları ve Talebeleri

İbnü'l-Vezîr, yaptığı yolculuklar neticesinde şu kişilerden ilim tahsil etmiştir: Muhammed b. İbrahim et-Taberî (ö. 795/1392),<sup>25</sup> Abdullâh b. el-Hasen ed-Devvâri (ö. 800/1397),<sup>26</sup> es-Seyyid en-Nasır b. Ahmed (ö. 802/1399),<sup>27</sup> Muhammed b. Ahmed el-Yemenî eş-Şafîi (ö. 809/1406),<sup>28</sup> Muhammed Ebu'l-Huseyn el-Kastallânî (ö. 811/1407),<sup>29</sup> Nureddin Ali b. Mesud el-Hurucî (ö. 813/1409),<sup>30</sup> Carullâh b. Salih eş-Şeybânî (ö. 815/1410),<sup>31</sup> Muhammed b. Abdullâh b. Zuheyra (ö. 817/1414),<sup>32</sup>

20 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 13.

21 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 92; el-Akva', *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım* (Mukaddime), 1: 17-20.

22 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 92; el-Kannuci, *et-Tâcu'l-Mukellel*, 1: 333.

23 İbnü'l-Vezîr, *Tercihu Esâlibi'l-Kur'ân*, Kâhire: Matbaatu'l-Kâhire, 1349, 62.

24 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 92.

25 el-Akva', *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım* (Mukaddime), 1: 14-25, 101-102; el-Harbî, “İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye”, 80-85.

26 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 1: 381; ez-Zirikli, *el-Alâm*, 4: 98; el-Harbî, “İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye”, 80.

27 ez-Zirikli, *el-Alâm*, V2: 347; el-Harbî, “İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye”, 81.

28 el-Harbî, “İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye”, 81.

29 el-Harbî, “İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye”, 81.

30 el-Harbî, “İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye”, 81.

31 el-Harbî, “İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye”, 82.

32 Mekke'de Şafîi ekolünün en üst mercii olarak görülmüştür. (Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 81).

Hâdî el-Vezîr (ö. 822/1419),<sup>33</sup> Süleyman b. İbrahim el-‘Ulvî (ö. 825/1421),<sup>34</sup> Ali b. Ahmed b. Muhammed Sellame (ö. 828/1424),<sup>35</sup> Muhammed b. Hamza b. Muzaffer (ö. 836/1432),<sup>36</sup> Ali b. Abdullâh b. Ebi'l-Hayr (ö. 836/1432),<sup>37</sup> Ali b. Ebi'l-Kâsım (ö. 837/1433).<sup>38</sup>

İbnü'l-Vezîr'den ilim tahsil eden talebelerinden bazıları ise şunlardır: Salâh b. Ebi'l-Kâsım (ö. 849/1445),<sup>39</sup> Muhammed b. el-Hâdî el-Vezîr (ö. 897/1491),<sup>40</sup> es-Seyyid Abdullâh b. İbrahim el-Vezîr (ö. 897/1491),<sup>41</sup> Abdullâh en-Nahvî (ö.?),<sup>42</sup> Abdullâh b. Muhammed el-Humzî (ö.?),<sup>43</sup> Hüseyin b. Muhammed el-Şazbî (ö.?).<sup>44</sup>

### 1.2.2. Hadis ile İlgili Eserleri

İbnü'l-Vezîr'e isnat edilen kitapların sayısı hakkında farklı kaynaklarda muhtelif rakamlar verilmektedir.<sup>45</sup> Yaptığımız çalışmaya göre kendisine ait 43 (kırk üç) eserin varlığını tespit ettik. Bu kitapların ekseriyeti yazma nüshalar halinde özellikle Yemen'in Sa'na kütüphanelerinde araştırmacıların ilgilerini beklemektedir. Biz burada sadece hadis ile ilgili eserlerinden söz etmek istiyoruz.

1. *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebbi 'An Sünneti Ebi'l-Kâsım*: İbnü'l-Vezîr'in en meşhur ve en önemli eseridir. *er-Ravzu'l-Bâsım* bu eserin muhtasarıdır. Selef yoluna döndükten sonra Yemen'deki hocası Cemâluddin b. Ebi'l-Kâsım tarafından kendisine gönderilen ve hadis ehlini hedef alan risâlelere reddiye olarak yazılmıştır. Eserde sadece hadis ile ilgili konular işlenmemiştir. Hadisle beraber akait ve fıkıh usulü konuları da çokça işlenmiştir. Özellikle Zeydiler ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışma konularına bolca yer verilmiştir. Eserde farklı konular işlendiği için ondan istifade etmek zordur. Hz. Peygamber'in özellikleri ve ona yalan isnat etmek, Haricilerle ilgili rivayetler, içtihadın gerekli oluşu, cerh ve ta'dil, Mürsel hadisin hükmü, râvinin adaleti, fasıkın rivayeti, mütevâtir haber, ahâd haberle amel etmek, sahabînin tanımı ve adaleti, kebâir meselesi, iman ve İslam kavramı, içtihadın imkânı, Ebu Hanife (ö. 150/767), Malik (ö. 179/795), Şafii (ö. 204/819), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buharî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875)'e yöneltilen

33 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 316.

34 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 1: 265.

35 el-Harbî, "İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye", 83.

36 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 81; el-Harbî, "İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye", 84; el-Akva', *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım* (Mukaddime), 1: 102.

37 Mutaassıp bir Zeydîdir. Zeydiliği yayma noktasındaki şiddetli meyli yüzünden hayatının sonraki dönemlerinde hep İbnü'l-Vezîr ile karşı karşıya gelmiştir. (Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 81).

38 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsım*, 1: 8; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 81-92.

39 el-Akva', *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım* (Mukaddime), 1: 20; el-Harbî, "İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye", 87.

40 el-Akva' *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım* (Mukaddime), 1: 102.

41 İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım*, 1: 102.

42 İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım*, 1: 102.

43 İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım*, 1: 102.

44 Bkz. el-Akva', *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım* (Mukaddime), 1: 102; el-Harbî, "İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye", 87-88.

45 Bkz. Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 80-92; Bağdatlı, *Hediyetu'l-Arifin*, 2: 190-191; ez-Zirikli, *el-Alâm*, 5: 300.

eleştiriler, Şî'ilerin cerh ettikleri sahabîler ve onların rivayetleri, halku'l-kur'ân, kulun fiilleri, rü'yet ile ilgili tartışmalar ve bu konudaki rivayetler, işlenen konulardan bazılarıdır. Eser hakkında Şevkânî: “Değişik ilimlerle ilgili başka kitaplarda mevcut olmayan pek çok bilgiyi içeren bir kitaptır. Yemen diyarı dışında telif edilseydi Yemen ve halkı için onur kaynağı olurdu”<sup>46</sup> ifadelerini kullanmıştır.

2. *er-Ravzu'l-Bâsim fi'z-Zebbi 'An Sünneti Ebi'l-Kâsım*: Eser 817 yılında telif edilmiş olup *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım*'in muhtasarı mahiyetindedir.<sup>47</sup>

3. *Tenkîhu'l-Enzâr fi İlmi'l-Asâr*: Eser, matbu olup hadis çeşitleri, isnad, en sahih hadis kaynakları, hadisleri tashih etmenin imkânı, sahabi kavli, i'tibâr ve mütabeât, râvide bulunması gereken şartlar, cerh ve tadîl, hadis tahammül siğaları, nasih ve mensûh, muhtelifu'l-hadis gibi birçok hadis usulü konularını işlemiştir.<sup>48</sup> Eserin önemli özelliklerinden birisi konuyla alakalı Zeydiyye mezhebinin görüşlerinin de nakledilmesidir. Hadis ıstılahları işlenirken hem hadisçilerin hem de fıkıhçıların görüşlerine müracaat edilmiştir.<sup>49</sup> Emir San'ânî tarafından şerh edilmiştir.<sup>50</sup>

4. *Muhtasaru fi İlmi'l-Hadis*: Bu eser İbn Hacer'in *Nuhbetu'l-Fiker* adlı eserin bir muhtasarıdır. Ancak müellif, eseri ihtisar etmekle yetinmemiştir. Yapmış olduğu ziyade, açıklama, tertip, eleştiri ve tercihlerle adeta müstakil bir eser yazmıştır.<sup>51</sup>

5. *Risâletün Şerifetün*.<sup>52</sup>

6. *Risâletun fi İlmi'l-Eser*.<sup>53</sup>

İbnü'l-Vezîr başta kelim olmak üzere birçok farklı ilim dalında eserler vermiştir.<sup>54</sup>

### 1.2.3. Eserlerinde Takip Ettiği İlmî Metot

İbnü'l-Vezîr'in basılmış eserlerine karşın henüz basılmamış, tashih ve tahkik edilmeyi bekleyen birçok eseri mevcuttur. Zira bu eserler tahkik edilip gün yüzüne çıkartılırsa şüphesiz müellifimizin ilmî kişiliği ile ilgili daha çok bilgiye ulaşılmış olunacaktır. Dolayısıyla eserlerinde kullandığı metot için yapacağımız değerlendirme ulaşabildiğimiz kaynaklarla sınırlıdır.

46 Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 91; Bağdatlı, *Hedyyetu'l-'Arifin*, 2: 191; ez-Zirikli, *el-Alâm*, 5: 300; el-Kettânî, *Fehresu'l-Fehâris*, 2: 1124.

47 İbnü'l-Vezîr, *Ravzu'l-Bâsim*, 1: 18-19; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 91; Bağdatlı, *Hedyyetu'l-'Arifin*, 2: 191; el-Habeşi, *Mesâdiru'l-Fikri'l-İslâmî*, 135.

48 İbnü'l-Vezîr, “*Tankîhu'l-Enzâr fi Marifeti Ulûmi'l-Asâr*”, thk. Muhammed Subhi b. Hasan b. Hallâk (yy. Dâru İbni Hazm, ts.), 1: 25-259.

49 İbnü'l-Vezîr, *Tankîhu'l-Enzâr* (Mukaddime), 1: 6-9

50 Muhammed b. İbrahim es-San'ânî, *Tevdîhu'l-Efkâr li Me'ani Tenkîhi'l-Enzâr*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997); el-Kettânî, *Fehresu'l-Fehâris*, 2: 1124.

51 İbnü'l-Vezîr, *el-Muhtasaru fi Ulûmi'l-Hadis*, thk. Ebu Muhammed Abdullah b. Lamh el-Havlânî (Kahire: Daru'l-İmam Ahmed, 2011), 43-54.

52 el-Harbî, “İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye”, 94.

53 el-Harbî, “İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye”, 94.

54 Geniş bilgi için bkz. Özdemir, *İbnü'l-Vezîr el-Yemânî*, 10-30.

İbnü'l-Vezîr, eserini yazarken kime tevcih etmiş ve hangi amaçla yazmışsa metodunu da ona göre seçmiştir. Örneğin *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım* adlı eseri, tamamen kendi dönemindeki Zeydiyye ve Mu'tezile âlimlerinin itirazlarına cevaplar mahiyetinde olduğundan muhatabın üslup ve metoduna uygun olarak cedel ve münazara metodu ile yazılmıştır.<sup>55</sup>

*İsâru'l- Hakk* adlı eserinde kullandığı usûl ve metot ise tamamen farklıdır. Bu eserde cedel metodu yerine daha rahat ve son derece yumuşak bir üslup kullanılmıştır.<sup>56</sup> Ayrıca bu eserde fırkalar arasındaki kin, nefret, taassup ve tekfir gibi suçlamaları bitirmek istemiştir. Dolayısıyla herkesi fıtrata en uygun olan Kur'ân ve sünnet sancağı altında toplanmaya davet etmiştir. İbnü'l-Vezîr'e göre mezhepler arası taassubun en önemli nedeni, Kur'ân ve sünnetten uzaklaşmadır.<sup>57</sup>

İbnü'l-Vezîr, Zeydiyye-Mu'tezile mezheplerinin görüşlerinden ayrılıp Selefin yolunu tercih ettiği zaman kendisine karşı ciddi bir husumet oluşmuştur.<sup>58</sup> Dolayısıyla söz konusu baskıdan dolayı eserlerinde bazen kendi fikrini açıkça söyleyemediğini, konuları dolaylı olarak ifade ettiğini ve takkiye yapmak zorunda kaldığını belirtmiştir.<sup>59</sup>

İbnü'l-Vezîr, tartıştığı kişilerin usulüne uygun olarak yaptığı münakaşalarla beraber ilim ve fazilet ehlini de tahkir etmeden, saygı içerisinde tembih amaçlı uyarılarda bulunmuştur.<sup>60</sup> Eserlerinde, üslup olarak çok fazla ağır bir dil kullanmamıştır. Yeri geldikçe düşüncelerini yazdığı veya aktardığı şiirlerle de takkiye etmiştir. Eserlerinde tekrarlar çokça yapıldığı için sistematik değildir.

#### 1.2.4. Dinî Fırka, Mezhep İmamaları ve Muhaddislere Karşı Tutumu

Abbasiler döneminde Yemen, Şafiî mezhebi kanalıyla Sünnî anlayışın egemenliğinin yanı sıra Zeydiler ve İsmailîler gibi Şi'i mezheplerin de faaliyet alanı haline gelmiştir. Ancak Abbasilerin Yemen'de hâkimiyetinin sona ermesi ile Zeydilik, İsmailîlik ve Haricîlik gibi farklı akımların etkinliği daha da artmıştır.<sup>61</sup> Yemen, uzun yıllar etnik ve inanç açısından çok farklı ve karmaşık bir toplum görüntüsü vermiştir.<sup>62</sup> İbnü'l-Vezîr'in yaşadığı hicri sekizinci asır, siyasi istikrarsızlıktan fazlasıyla nasibini almıştır.<sup>63</sup>

55 İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım*, 1: 225; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2: 88.

56 İbnü'l-Vezîr, *İsâru'l-Hakk*, 17.

57 İbnü'l-Vezîr, *İsâru'l-Hakk*, 16-18. Ayrıca ümmetin birliğine engel olan taassup içi bkz. (Fevzi Rençber, "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları", *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2017): 77-102. [www.emakalat.com](http://www.emakalat.com)

58 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsım*, 1: 8.

59 İbnü'l-Vezîr, *İsâru'l-Hakk*, 151-152.

60 İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâsım*, 3: 453; el-Akva', *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım* (Mukaddime), 1: 22.

61 Yusuf Gökâl, "*Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 10-15.

62 Gökâl, "*Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*", 13-15; el-Harbi, "İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye", 73-76.

63 İbnü'l-Vezîr, *Tercihu Esâlibi'l-Kur'ân*, 65; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 1: 125, 166, 487, 485, 381.

Zeydîler genel itibariyle Mu'tezile ile birçok konuda aynı görüştedirler.<sup>64</sup> İbnü'l-Vezîr, Allah'ın sıfatları, tasnif döneminde, sıfatlarla bağlantılı olarak ele alınan önemli tartışma konularında birisi olan<sup>65</sup> rüyetullah ve kebâir meselesinde hem Mu'tezile hem de Zeydîlere karşı çıkmıştır.<sup>66</sup> İbnü'l-Vezîr, Mu'tezile kelimalarının Allah'ın sıfatlarını tevîl etmede hataya düşüklerini, Allah kendini nasıl ve hangi vasıflarla nitelendirmişse bizim ona o şekilde inanmak zorunda olduğumuzu belirtmiştir.<sup>67</sup>

İbnü'l-Vezîr söz konusu dönemde insanları, Kitap ve sünnete dönmeye, usul ve fûruda mezhep taassubunu ve taklidi terk etmeye davet etmiştir. Zaruret hallerinde nassların tevîl edilmesini kabul eden müellifimiz, müteşâbih ayetlerin tevîli ve Allah'ın esma ve sıfatlarının ulûhiyetine yakışmayacak şekilde tevîl edilmesine de karşı çıkmıştır.<sup>68</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Vezîr, İsmailiyye'yi, Kur'an'ı çok uzak ihtimallerle tevîl ettikleri için mülhidlik ve yalancılıkla nitelemiştir.<sup>69</sup>

İbnü'l-Vezîr, Allah'ın tüm fiillerinde hikmetin gözetildiğini yani Allah'ın fiillerinin mutlaka bildiğimiz veya bilemediğimiz bir illete mebni olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla bu konuda Eş'arîleri eleştirmiştir.<sup>70</sup>

İbnü'l-Vezîr, Ebû Hanife'nin yeterince Arap diline vakıf olmadığı ve zayıf kişilerden hadis rivâyet ettiği iddialarına reddiye amacıyla cevaplar vermiştir.<sup>71</sup> Rü'yetullâh ile ilgili gelen rivayetlerin bir kısmının İmâm Şafîî tariki ile geldiğini eleştirenlere, bu konudaki rivayetlerin sadece Şafîî kanalıyla gelmediğini, sahâbe ve tabiînden birçok kişinin bu haberleri naklettiğini belirtmiştir.<sup>72</sup> Ahmed b. Hanbelî tecsîm ve teşbih ifade eden rivayetleri naklettiğine dair iddialar karşısında da müdafaa etmiştir.<sup>73</sup> Ayrıca Buhârî ve Müslim'i de ihtilâflı bazı ravilerden hadis aldıkları gerekçesiyle eleştirenlere karşı cevaplar vermiştir.<sup>74</sup>

64 Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, thk. Naim Zerzûr (yy., Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 73-75; Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bagdâdî, *el-Ferku Beyne'l-Firek*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü İbni Sina, ts.), 36; Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Muhammed Fehmi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1992), 1: 153-154; Ethem Ruhi Fiğlal, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri* (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 138 ,(2001; Muhammed Ebû Zehra, *İslâmîda Siyasi ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbgatullâh Kaya (Ankara: Anka Yayıncılık, ts.), 51.

65 Mehmet Sait Uzundağ, "Kastallânî (851-923/1448-1517) ve İrşâdü's-Sârî isimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 275.

66 İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsim*, 5: 11-208; *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 460-464.

67 Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu Usûlu'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1992), 128-131, 233; İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-Hakk*, 103-104.

68 Bkz. İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 13-14; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 2: 90; el-Harbî, "İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye", 46.

69 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-Hakk*, 129-137. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 199-201; Mustafa Öz, "İsmailiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yay., 2000), 128-133.

70 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-Hakk*, 193-194, 195-217.

71 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 307-315; 2: 325.

72 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 306-307.

73 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 295-300.

74 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 164-171.

## 2. İbnü'l-Vezîr'in Hadis İle İlgili Görüşleri

### 2.1. Sünnetin Kaynak Değeri

Hz. Peygamber'e nispeti sabit olan sahih sünnetin, İslâm hukukunun kaynaklarından olduğu ve bununla amel etmenin gereği hususunda müctehidler ittifak halindedir.<sup>75</sup> Bu sonuca, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e mutlaka uyulması gerektiğini ifade eden ayetlerden varılmıştır.<sup>76</sup>

İbnü'l-Vezîr, kendi hayatını âdeta Hz. Peygamber'in sünnetini müdafaa ile geçirmiş ve özellikle *el-'Avâsım ve'l- Kavâsım adlı* eseri, sünnete karşı olan kişilere verdiği reddiyelerle doludur. İbnü'l-Vezîr, Allah'ın kendi elçisini, şu ayet ile onurlandırdığını ve ona mutlaka uyulması, tabi olunması gerektiğini belirtmiştir: *"Hayır; Rabbine ant olsun ki aralarında çektiikleri şeylerde seni hakem tayin edip sonra senin verdiğin hükmü, içlerinde bir sıkıntı duymadan tamamen kabul etmedikçe, inanmış olmazlar."*<sup>77</sup> Yine Allah'ın, *"Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahiydedir"*<sup>78</sup> ayeti ile hadisi tasrih ettiğini belirtmiştir.<sup>79</sup> İbnü'l-Vezîr göre, nakledilen bu ayetler, Hz. Peygamber'e ve onun sünnetine tabi olmanın ne kadar gerekli ve sağlam bir yol olduğunu göstermektedir.<sup>80</sup> İbnü'l-Vezîr, Müslümanların Hz. Peygamber'e tabi olduklarını, onun fiillerini, sözlerini ve yaşam tarzını takip ettiklerini, hatta Hz. Peygamber'i âdeta bir gölge gibi takip ederek ondan dine dair tüm hükümleri öğrendiklerini belirtmiştir.<sup>81</sup>

Hadisin değerini ve kaynak oluşunu şu şekilde ifade etmiştir: *"Kur'an'dan sonra öğrendiğim ilk ilim hadis oldu. Çünkü hadis, İslâmî ilimlerin esasıdır."*<sup>82</sup> Hadis, ayetin şahitliği ile Kur'an'ın müfessiridir.<sup>83</sup> İbnü'l-Vezîr, Hz. Peygamber'in hadis için *"Kur'an'ın misli"*<sup>84</sup> tabiri kullandığını ve bu tabirin hadis ve sünnetin değerinin tespiti noktasında son derece önemli olduğunu belirtmiştir. Yine hadisin Kur'an'a şu noktada müşareketi olan tek ilim olduğunu beyan etmiştir. O da lafzı ve manası malum olup da (mütevâtir) bilerek inkâr edenin, icmâ ile kâfir olduğu hususudur.<sup>85</sup>

Görüldüğü gibi İbnü'l-Vezîr, hadis ve sünneti, Kur'an'ın müfessiri ve tüm İslami ilimlerin ana kaynağı olarak görmüş, sünnete tabi olmanın Kur'an ile sabit olduğunu belirterek hadis âlimleriyle aynı çizgide yer almıştır.

75 Abdülkerim Zeydân, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkıh*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 2006), 161; Zekiyuddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (usûlu'l fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yay., 1996), 79.

76 Bkz. Mâide 5/92; Âl-i İmrân 3/31; Haşr 59/7; Nisâ 4/65; Ahzâb 33/36; en-Nür 24/63.

77 Nisâ 4/65; İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 4.

78 Necm 53/4; İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 6-7.

79 A'râf 7/156-157.

80 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 5.

81 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 5.

82 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 6-7.

83 Bkz. en-Nahl 16/44; İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 6-7.

84 Ebû Dâvud, "Sünnet", 6. Bkz. Tirmizî, "İlim", 10; İbn Mâce, "Mukaddime", 2.

85 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 6-7.



### 2.1.1. Âhâd Haber'in Hücjet Oluşu

Mütevâtir hadis, büyük bir topluluk tarafından rivâyet edildiğinden kesin bilgi ifade eder ve bu rivayetler hadis açısından tetkik dışıdır. Yani onu işiten kimse için tasdik ve kabulü zorunlu olan bir bilgi hâsıl olmaktadır.<sup>86</sup> Âhâd haber ise mütevâtirin aksine kesin bilgi ifade etmez. Ancak nazârî yani araştırmaya dayalı zannî bilgi ifade etmektedir.<sup>87</sup> Ulemanın çoğuna göre, sahâbenin haberi vahidle amel noktasında icmâsı vardır.<sup>88</sup> Yine Hz. Peygamberin, değişik bölgelere valiler ve elçiler gönderip muhatapları dine davet etmesi, ahâd haberle amel edilmesinin gerekli olduğunu göstermektedir.<sup>89</sup>

İbnü'l-Vezîr, sika kişilerin rivâyet ettiği ahâd haberlerin kabulü hususunda tüm Müslümanların icmâ' ettiğini ve bazı mu'tezilî kelamcılarının dışında ahâd haberin kabulüne karşı çıkan kimsenin olmadığını, söylemiştir.<sup>90</sup> İbnü'l-Vezîr, ahâd haberin kabulü hususunda tereddüdü olanların sadece muhaddislerin görüşüne değil, aslında Mu'tezile ve Zeydiyye'nin bu konudaki düşüncelerine bakmasının kâfi olacağını ifade etmiştir.<sup>91</sup>

Müellifimize göre, sika bir raviden nakledilen sahih bir haberin hem akli hem de nakli ilimlere göre kabul edilmesi gerekmektedir.<sup>92</sup> Böyle bir tutumun taklit değil, güvenilir kişilerin haberlerinin kabul edilmesi gerektiği ilkesine dayandığını belirtmiştir.<sup>93</sup> İbnü'l-Vezîr, Hz. Peygamber'in rü'yet-i hilal konusunda bir arabinin şahitliğini kabul etmiş olmasını ve birçok beldeye elçiler yollamış olmasını, ahad haberin kabul oluşuna delil olarak zikretmiştir.<sup>94</sup> Ayrıca İbnü'l-Vezîr, sahâbenin de ahâd haberle amel ettiğine dair birçok örnek nakletmiştir.<sup>95</sup>

### 2.1.2. Tahammül Siğası Vicâdeyle Rivâyet Edilen Hadislerin Değeri

Muhaddisler, hadis tahammül yollarından birisi olan vicâdeyi, bir kitaptan, semâ', icâzet ve münâvele olmaksızın hadis almayı ifade etmek için kullanmışlardır.<sup>96</sup> Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde bu tarzda rivâyet edilmiş hadisler çok rastlanmaktadır. Oğlu Abdullah, *Müsned'*i babasından işitmiş olmakla beraber işitmediği fakat kitapları arasında bulduğu bazı rivayetleri de *Müsned'*e almış ve

86 Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1: 197-200; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-Nezar*, 38-42; es-Suyûtî, *Tedrib*, 2: 632-637.

87 İbn Hacer, *Nüzhetu'n-Nezar*, 50-51; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 22.

88 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 136-139; Zeydân, *el-Veciz*, 172.

89 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 136-139

90 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 63-64.

91 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 64.

92 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 171.

93 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 172.

94 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 173; Ebû Dâvut, "Savm",14; Tirmizî, "Savm", 7; Nesâî, "Siyâm", 8.

95 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 172.

96 Bkz. Osman b. Abdurrahman Ebû 'Amr İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu Enva'i Ulûmi'l-Hadis (Mukaddime)*, thk. Nuret-in 'Itr (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986), 178; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-Nezar*, 152.

bunları naklederken “*Babamın kitabında kendi el yazısı ile buldum*”<sup>97</sup> tabirini kullanmıştır.

Bazı muhaddislerin vicâde ile rivâyet edilen hadislerle amel etmeye cevaz vermemesine rağmen ulemanın ekseriyeti belirli şartlarla nakledilen bu tür rivayetlerle amel etmeyi kabul etmişlerdir. İbnü's-Salâh'ın belirttiğine göre, İmâm Şâfiî ve ashabının bu hadislerle amel ettikleri, hatta bu hadislerle amelin vâcib olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>98</sup> İbnü's-Salâh da “*Eğer bunlarla amel edilmeyecek olursa menkûl ile amel kapısını kapatmak gerekir*” sözü ile bu görüşe katılmıştır.<sup>99</sup>

İbnü'l-Vezîr, vicadenin hadis nakil yollarından birisi olduğunu ve yukarıda belirtildiği gibi Şâfiî ve ashabına göre bu rivayetlerle amel etmenin vacip olduğunu belirtmiştir.<sup>100</sup> Zeydiye ve Mu'tezilenin de vicâde ile nakledilen hadislerle amel etmeye cevaz verdiğini, hatta onlara göre sahâbenin vicâde ile amel etmede icmâ' ettiğini, ifade etmiştir.<sup>101</sup> İbnü'l-Vezîr'e göre, Hz. Peygamber'in 'Amr b. Hazm'ı Necrân'a görevli olarak gönderdiğinde kendisine yazdığı mektup,<sup>102</sup> vicâdeye örnek olarak verilebilir. Sonraki dönemlerde bu mektup, sahabe ve tabiin arasında nakledilip gelmiştir. Sahabe ve tabiin kendi görüşleri ile amel etmekten vazgeçip bu mektupta buldukları hadislerle amel etmişlerdir. İbn Müseyyeb'in belirttiğine göre, Hz. Ömer kendi fikrinden vazgeçip bu hadislerle amel etmiştir.<sup>103</sup>

## 2.2. Cerh ve Tâdil

### 2.2.1. Hadislerin Tashih Problemi

Hz. Peygamber'in sünnetini nesilden nesile aktaran râvîlerin, kendilerinde aranan vasıflar açısından, yaptıkları işin mahiyeti ve ciddiyetine ne derecede layık olduklarını tespit eden ve yine bu râvîlerin durumunun tetkik ve değerlendirmesini yapan bilim dalı cerh ve tâdil'dir.<sup>104</sup> İbnü'l-Vezîr'in eserinde tartıştığı bir kişi şunları söylemiştir: Haberlerin bilinmesi râvîlerin adaletinin bilinmesine bağlıdır. Bu dönemde râvîlerin adâletine veya cerhine karar vermek adeta imkânsız veya çokzordur.<sup>105</sup>

İbnü'l-Vezîr'e göre, hadisi bilmek ve bu ilmi talep etmek, ümmet üzerine farz-ı kifâye olan içtihat için gereklidir. İctihat da dinden olduğuna göre zor veya imkân-

97 Subhi es-Sâlih, *Ulumu'l-Hadis ve Mustalahahu* (Beyrût: Dâru'l-İlm lil Melâyin, 2006), 101-102; Çakan, *Hadis Usûlü*, 55-56.

98 İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu Enva'i Ulûmi'l-Hadis (Mukaddime)*, 180.

99 İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu Enva'i Ulûmi'l-Hadis (Mukaddime)*, 181.

100 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 66-67.

101 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 67.

102 İbn Mâlik, *el-Muvatta*, Kur'an, 1.

103 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 68.

104 Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Zevâbitu'l-Cerhi ve't-Tâdil 'inde Hafız ez-Zehebî* (Medine: Silsiletu İsdârâtî'l-Hikmet, 1421), 1: 20-21; Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 55-60.

105 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 19-20, 87.



sız olmaması gerekmektedir.<sup>106</sup> Eğer muhalif olan kişi, bunun imkânsız olduğunu iddia ediyorsa o takdirde kişiden teklif düşmüş demektir. Çünkü kişi, güç getiremediği şeyden mükellef değildir.<sup>107</sup>

İbnü'l-Vezîr, cerh ve tādîl kaynaklarına ulaşmanın zorluğundan söz edilmesinin çok garip olduğunu, zira bugün bu ilmi okuyan talebe ve ders veren hocaların İslâm coğrafyasının her mıntikasında mevcut olduğunu belirtmiştir.<sup>108</sup> Dolayısıyla kişinin “*Kendi koltuğuna oturup, ben Hz. Peygamber’in hadisine ulaşamıyorum*”<sup>109</sup> dememesi gerekmektedir. Cerh ve tādîl ilmine ulaşmanın zorluğundan söz edilecekse aynı zorluk, nakle dayalı diğer tüm ilimler için de geçerlidir. Ayrıca hadis ilminin korunması için âlimler çok büyük gayretler sarf etmiştir. Sened zinciri âdeta bu ilme mahsus bir hususiyet olmuştur.<sup>110</sup>

İbnü'l-Vezîr, İbnü's-Salâh'ın; mütekaddim hadis âlimleri, bir hadisin sıhhati hakkında görüş bildirmemişlerse biz o hadisin sıhhati hakkında kesin hüküm veremeyiz görüşüne de karşı çıkmıştır.<sup>111</sup> İbnü's-Salâh, sened zincirini sadece hadisler tedvin edilip kitaplara yazılınca kadarki dönem ile sınırlandırmıştır. Müellifimiz, Nevevî (ö. 676/1277) ve el-İrakî'nin (ö. 806/1403) de bu görüşe karşı çıktığını belirtmiştir. Irakî'nin belirttiğine göre, Ebu'l-Hasan b. Kettân (ö. 627/1229), ez-Ziyâu'l-Makdisî (ö. 643/1245) ve ez-Zekkî Abdulazîm (ö. 656/1258) gibi muhaddisler, İbnü's-Salâh'ın muasırları olmalarına rağmen kendilerinden önceki muhaddislerin sıhhati hakkında bilgi vermedikleri bazı hadisleri tashih etmişlerdir.<sup>112</sup> Ancak İbnü's-Salâh'ın, “*Biz kesin olarak hadisin sahih olduğuna, hüküm vermede cesaret edemeyiz*”<sup>113</sup> ifadesinden, hadislerin tashih edilme meselesinin tamamıyla önceki muhaddislere bırakılmasından ziyade bu işin önemine ve sorumluluğunun çok ağır oluşuna dikkat çekmiş olma ihtimali de vardır.

### 2.2.2. Cerh ve Tādîl'in İçtihadî Oluşu

Hakkında cerh ve tādîlin tearuz ettiği râvi hakkında farklı görüşler olması rağmen âlimlerin çoğuna göre cerh takdim edilir ve hüküm ona göre verilir.<sup>114</sup> Ancak bu konuda farklı görüşler de vardır. Mu'addillerin sayısı daha fazla olursa o takdirde tādîl öne alınır diyenler olduğu gibi bu durumda herhangi bir tercihte

106 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 19-20.

107 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 87.

108 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 87.

109 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 88.

110 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 27-28.

111 Bkz: İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu Enva'i Ulûmi'l-Hadis (Mukaddime)*, 16-17; İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 67-68.

112 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 67-68; Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 1: 13-14; Zeynuddin Ebu Fazl el-İrakî, *Şerhu't-Tabsireti ve't-Tezkire*, thk. Abdullatif Hamim ve Mahir Yasin Fahl (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1: 130.

113 İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu Enva'i Ulûmi'l-Hadis (Mukaddime)*, 16-17.

114 Ahmed b. Ali Hatîp el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye* (Medine: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 105; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-Nezar*, 170-171; es-Suyûtî, *Tedrib*, 1: 364.

bulunulmaz, tevakkuf edilir diyenler de vardır.<sup>115</sup> İbn Hacer'in belirttiğine göre müfesser olan cerh, tâdil ile çelişirse cerh öne alınır.<sup>116</sup>

İbnü'l-Vezîr, cerh ve tâdil bir râvide tearuz edince konunun nasıl çözülmesi gerektiğine geçmeden önce cerh ve tâdil probleminin “*Kat'i değil, zannî olduğu, icmâ'i değil hilafî olduğunu, dolayısıyla konunun tafsilatlı bir şekilde tahkik edilmesi*”<sup>117</sup> gerektiğini ifade etmiştir. Yani bizzat cerh ve tâdil konusu içtihadidir. Âlimlerin görüşlerine göre farklılık arz etmesi mümkündür. Ulemanın üzerinde icma ettiği bir mesele değildir. Müellifimize göre, eğer cerh müfesser değil de mutlak olursa o takdirde konu ihtilafıdır. Hadis âlimlerine göre bu tarz olan cerh, makbul değildir. Zira insanların cerh edilme sebepleri çok farklıdır.<sup>118</sup> Şayet müfesser olan cerh, tâdil ile çelişirse örneğin; bir cârih; râvî falan tarihte öğle namazını terk etti. Mu'addil de bu namazı falan tarihte kıldı veya bu tarihte adam uyuyordu derse o takdirde delile göre hareket edilir ve adam asla cerh edilmez.<sup>119</sup> Müellife göre bazen hususi anlamda değil de umumi anlamda tearuz olabilmektedir. Örneğin cârih; râvî namazı ihmal eden ve bazen içki içenlerdendir deyip de mu'addil ise râvînin sika birisi olduğunu söylemesi gibi. İbnü'l-Vezîr' göre, böyle durumlarda eğer râvînin adâleti Mâlik, Şafiî, Buhârî ve Müslim gibi tevâtür derecesinde biliniyorsa bu tür genel olarak yapılan cerhlere itibar edilmemelidir.<sup>120</sup> İbnü'l-Vezîr, eğer bu tür cerhe cevaz verilirse zındıkların tüm sahîh kaynaklara, hadislere, sahabe ve tabiine dil uzatma cüretinde bulunacaklarını belirtmiştir.<sup>121</sup>

### 2.2.3. Râvî'nin Adâleti ve Zaptı

Adâlet ve zapt sahibi olmak, sahih hadis için gerekli iki vasıftır. İbn Hacer'e göre hadis konusunda yalan söylemek, günlük hayatta yalancılıkla itham edilmek, fisk, cehalet ve bid'at, râvînin adaletini zedelemektedir.<sup>122</sup> Bir kişinin rivâyet ettiği hadisler, mana yönünden dahi olsa sika râvîlerin rivâyetlerine çoğunlukla uygunsa o kişinin zapt vasfına sahip olduğuna hükmedilir.<sup>123</sup>

İbnü'l-Vezîr, adâlet kavramını kişinin hiç günah işlememesi tarzında açıklamaya çalışanlara karşı çıkmaktadır.<sup>124</sup> Ona göre eğer adâlet kavramı bu şekilde tanımlanırsa adil kimse bulmak imkânsız hale gelecektir. Kişiden birtakım kusur ve hataların sadır olmasının doğal olduğunu, zira kişinin tamamen günahsız olması-

115 el-Bağdâdi, *el-Kifâye*, 107; Suyûtî, *Tedrib*, 1: 365.

116 İbn Hacer, *Nüzhetu'n-Nezar*, 171; Suyûtî, *Tedrib*, 1: 310.

117 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 185.

118 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 185.

119 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 186.

120 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 186.

121 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 186-187.

122 İbn Hacer, *Nüzhetu'n-Nezar*, 98-99.

123 Suyûtî, *Tedrib*, 1: 357-358.

124 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 51-52.

nın Kur'ân, sünnet ve akli delillere muhalif olduğunu belirtmiştir.<sup>125</sup> İbnü'l-Vezîr, Kur'ân'da bazı peygamberlerin ve velilerin hatalarından söz edilmesini bu konuya delil olarak getirmiştir.<sup>126</sup> Ayrıca, kişiden günahların ve kusurların sadır olabileceğine dair birçok hadisi de zikretmiştir.<sup>127</sup> İbnü'l-Vezîr, Şafii'nin "Eğer âdil olmaktan kasıt günahı olmayan kişi olsaydı, biz adil olan kimseyi bulamazdık. Eğer her günah işleyeni de adil sayarsak bu sefer cerh edecek kimseyi bulamazdık. Ancak adil kimse büyük günahlardan sakınan ve iyilikleri günahlarından çok olandır"<sup>128</sup> dediğini aktarmaktadır. İbnü'l-Vezîr'e göre, adâlet kavramından kasıt, râvînin hiç günah işlememesi değil onun iyiliklerinin günahlarından fazla olması ve cemiyet içerisinde adilolarak bilinmesidir.<sup>129</sup>

İbnü'l-Vezîr'e göre râvînin zaptının cerh edilmesi için râvî hatalarının doğrularından daha fazla olması gerekmektedir.<sup>130</sup> İbnü'l-Vezîr, Zeydîlerden bazılarının hata ve doğruları birbirine eşit olan bu tür râvîlerin rivâyetlerini kabul ettiğini de belirtmiştir.<sup>131</sup> Bununla beraber İbnü'l-Vezîr, muhaddislerin bu konuda son derece müteşeddid davrandıklarını ve birçok râvîyi vehmi az da olsa konunun öneminden dolayı cerh ettiklerini belirtmiştir.<sup>132</sup> İbnü'l-Vezîr, az da olsa insanda hata ve unutkanlığın olabileceğini, zira Hz. Peygamber'in dahi bazı namazlarda vehimde bulunduğunu belirtmiştir.<sup>133</sup> Yine rivâyet edildiğine göre, Hz. Aîşe, İbn Ömer için bir konuda "O yalan söylemiyor, fakat vehmetti (hata etti)"<sup>134</sup> demiştir.<sup>135</sup>

#### 2.2.4. Sahâbe'nin Tanımı ve Adaleti

İbnü'l-Vezîr, sahâbenin tanımı ile ilgili fikrini beyan ederken önce kelimenin lugavî anlamından başlamıştır. Ona göre "suhbet" kavramı, iki şey arasında az-çok veya hakiki-mecaz anlamında herhangi bir ilişkiyi ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>136</sup> Hem Kur'ân hem de hadislerde lugavî anlamda kullanılan bu kavram,<sup>137</sup> sonraki dönemlerde daha geniş anlamda kullanılmıştır.<sup>138</sup> İbnü'l-Vezîr, az çok bir kişiyle sohbeti olanı nispet etmek için kullanılan suhbet kavramının, Hz. Peygamber'i bir

125 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 52.

126 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 52.

127 Müslim, "el-Cennetu ve Sıfâtu Ehlihâ", 18; Buhârî, "İlim", 26; Tirmizî, "Sıfatu'l-Kiyâmeti", 4.

128 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 54.

129 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 52-60.

130 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 47, 161-162.

131 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 161.

132 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 161-162.

133 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 161-162; Buhârî, "Cum'a", 3; "Şehâdât", 11; Müslim, "Mesâcid", 19.

134 Müslim, "Cenâiz", 9; Tirmizî, "Cenâiz", 24.

135 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 162-163.

136 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 115.

137 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 115-116; Kehf 34/37-41; Buhârî, "Salâtu'l-Cemaa", 18; Müslim, "Kitâbu's-Salât", 21.

138 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 118.

an dahi olsa görme şerefine nail olan Müslümanlar için kullanılmasının normal olduğunu belirterek genel olarak muhaddislerin görüşlerine katılmıştır.<sup>139</sup>

Gerek hadis rivâyetinde ve gerekse inanç ve amelle ilgili olarak İslâm dininin sonraki nesillere aktarılmasında ilk kaynak olmaları bakımından sahâbenin önemi büyüktür. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in hadislerinde de mevcuttur.<sup>140</sup> Hadis usulüne göre sahâbenin adil olması, diğer ravilerde aranan adâlet ve tezkiye şartlarının onlarda aranmaması demektir. Tabi ki bu durum, onların hiç günah işlemedikleri anlamına gelmemektedir. İnsan olmaları hasebiyle onlar da hata edebilir. Ancak din adına bilerek yalan söylemez ve tahrif yapmaz olarak görülmüşlerdir.<sup>141</sup>

Ehl-i Sünnet uleması, sahâbenin tamamını fitne dönemindeki savaşlara katılmış olsun olmasın adil olarak kabul etmişlerdir.<sup>142</sup> İbnü'l-Vezîr'e yöneltilen bir soruda hadisçilerin, tüm sahâbeyi adil görmeleri eleştirilmiştir.<sup>143</sup> Söz konusu iddiaya göre, eğer tüm sahabe adil sayılırsa Hz. Peygamber'in yanına gelip giden ve ömründe sadece bir defa Hz. Peygamber'i görmüş olan birçok a'râbînin de adil sayılması gerekmektedir.<sup>144</sup> Hâlbuki Allah Kur'ân'da "Sana odaların ötesinden selenenlerin çoğu akletmeyen kimselerdir"<sup>145</sup> buyurmaktadır. Hz. Peygamber de bir rivayette "Ali'yi ancak mümin olan sever ve ona ancak münafık olan buğzeder"<sup>146</sup> demiştir. İbnü'l-Vezîr'in tartıştığı kişinin iddiasına göre, yukarıdaki delillere istinaden Hz. Ali'ye karşı savaşanlar veya ona yardım etmeyenler mecruh sayılmalıdır.<sup>147</sup>

İbnü'l-Vezîr'e göre muhaddisler, Kur'ân'da sahâbeyi öven ayetler ve Hz. Peygamber'in hadislerine dayanarak onları adil saymışlardır. Ayrıca sahâbenin adil sayılması, sadece muhaddislerin değil, İslâm ulemasının ekseriyetinin ortak görüşüdür.<sup>148</sup> Hz. Peygamber döneminde yaşayıp da cerhi bilinmeyen her Müslüman, adil olarak kabul edilmiştir. Söz konusu dönemde a'rabiler de Müslüman olduğuna göre onlar da adildir.<sup>149</sup> A'rabî'nin camiye bevletmesine gelince bu durum onun adâletine zarar vermemektedir. Çünkü onun, bu fiilin haram olduğunu bilerek

139 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 116; Buhârî, "Fedâilu's-Sahâbe", 11; İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu Enva'i Ulûmi'l-Hadis (Mukaddime)*, 293; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-Nezar*, 131-132; Suyûtî, *Tedrib*, 2: 667.

140 Bakara 2/143; Al-i İmrân 3/110; Fetih 48/18-19; Tevbe 9/100; Haşr 59/8; Buhârî, "Ashâbu'n-Nebî", 1; "Şehâdât", 17; Müslim, "Fedâilus-Sahâbe", 52; İbn Mâce, "Ahkâm", 27.

141 Mahmud et-Tahhân, *Teyisiru'l-Mustalahi'l-Hadis* (Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, 1996), 199; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 170-171.

142 el-Bagdâdî, *el-Kifâye*, 46-49; İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu Enva'i Ulûmi'l-Hadis (Mukaddime)*, 294-295; Suyûtî, *Tedrib*, 2: 674.

143 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 94.

144 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 94-95.

145 Hucurât 49/4.

146 Müslim, "İmân", 33; Tirmizî, "Menâkıb", 17; Nesâî, "İmân", 20.

147 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 94.

148 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 64-115.

149 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 121.

yaptığına dair elimizde delil yoktur.<sup>150</sup> İbnü'l-Vezîr'e göre, arabiler arasında çölde insanların göreceği yerlerde bevletmek yadırganan bir davranış değildir. Onlara göre olağan bir durum sayılmaktadır.<sup>151</sup>

“Sana odaların ötesinden seslenenlerin çoğu akletmeyen kimselerdir”<sup>152</sup> ayetine gelince, bu olay onlar Müslüman olmadan önce de gerçekleşmiş olabilir. Eğer Müslüman olduktan sonra nazil olduysa yine ayet onların akılsız olduğunu göstermez. Onların ayetlerin mefhumunu düşünmedikleri, nazik ve kibar olmaları gerektiği yerde yeterince nazik ve kibar davranmadıkları belirtilmiştir.<sup>153</sup> Zarif ve kibar olmamak ise bir râvînin cerh edilmesine gerekçe değildir.<sup>154</sup> İbnü'l-Vezîr'in belirttiğine göre, Mu'tezile de Hz. Peygamber zamanındaki bir kişinin adil sayılması için onun Müslüman olmasını yeterli görmüştür.<sup>155</sup> Ayrıca, Hz. Peygamber, hilali gören Müslüman bir arabînin görüşüne dayanarak Müslümanların oruca başlamasını istemiştir.<sup>156</sup> Hz. Ali ve Mu'az b. Cebel'i Yemen'e vali, müftü ve kadılık görevlerini yapmak üzere görevlendirmiştir.<sup>157</sup> Bu durum, haberin doğruluğu için karşıdaki şahsın Müslüman oluşunun yeterli olduğunu göstermektedir.<sup>158</sup>

İbnü'l-Vezîr, sahâbenin adil olduğunu ispat etmek için nazari delillere de müracaat etmiştir.<sup>159</sup> Ona göre, mademki adil kimse kendisinde diyanet ve emanet karineleri açıkça görülen kimsedir, o halde kişinin zahiren adâletini gösteren karineler sahâbede fazlasıyla mevcuttur.<sup>160</sup> Eğer sahâbe din ve şeref bakımından diğer Müslümanlardan daha üstün olmasaydı cahiliye dönemindeki hamiyet ve taassuba rağmen canları pahasına atalarının dinlerinden vazgeçip Hz. Peygamber'e kayıtsız ve şartsız tabii olmazlardı.<sup>161</sup>

Kendi eserlerini sahih hadisleri müdafaa etmek amacıyla kaleme alan İbnü'l-Vezîr, Şiilerce ta'n edilen sahâbilerin, sadık olduklarını göstermek için hem Sünnî hem de Şiilerin hemfikir oldukları başka şahid rivâyetlere başvurarak konuyu ispat etmeye çalışmıştır.<sup>162</sup> Böylece hem sahâbilerin dini meseleleri nakletmede adil oldukları ortaya çıkmış hem de rivâyet edilen hadislerin, başka tariklerle gelen şahit ve mutabileri de tespit edilmiş olmaktadır. İbnü'l-Vezîr, Şiiler tarafından eleştirilen Mu'aviye, Muğire b. Şu'be ve 'Amr b. Âs'ın rivâyet ettikleri hadisleri, tek tek ele almış ve bu hadislerin sıhhat durumunu açıklamıştır. Ardından hadislerin

150 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 121-122.

151 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 122

152 Hucûrât 49/4.

153 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 125-126.

154 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 126.

155 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 96.

156 Ebû Davut, “Savm”,14; Tirmizî, “Savm”, 7; Nesâî, “Siyâm”, 8; İbn Mâce, “Siyâm”, 6.

157 Tirmizî, “Ahkâm”, 3.

158 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 106-109.

159 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 109.

160 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 109.

161 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 109-110.

162 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 523.

başka tariklerini de zikrederek sahabenin dini meselelerde ne kadar samimi ve dürüst olduklarını ortaya koymuştur.<sup>163</sup>

İbnü'l-Vezîr'in belirttiğine göre, Kutûb-i Sittede ahkâm konuları ile ilgili Mu'aviyeden rivâyet edilen hadis sayısı otuzdur.<sup>164</sup> İbnü'l-Vezîr, Mu'aviye'nin ahkâm konularında rivâyet ettiği hadislerin tümünün sahih olduğunu, bu hadislerin fukaha ve Şiiilerin görüşlerine muvafık olduğunu beyan etmiştir.<sup>165</sup> İbnü'l-Vezîr, Mu'aviyeden nakledilen hadislerin tamamının sıhhat durumlarını tahlil ettikten sonra bu hadislerin farklı tariklerinin Şiî fırkaları tarafından da kabul edildiğini belirtmiştir.<sup>166</sup> Aynı usulle 'Amr b. el-'As ve Muğire b. Şu'be'nin de rivâyet ettiği hadisleri ele almış ve onlardan nakledilen rivayetler içerisinde zayıf hadisin bulunmadığını belirtmiştir.<sup>167</sup>

İbnü'l-Vezîr, Mu'aviye ile ilgili aslında tüm İslâmî fırkalar için ders niteliğinde olan şu tespitlerde bulunmuştur: Sözü ettiğimiz hadislerin tamamı Kutûb-i Sitte hadis külliyyatının içerisinde mevcuttur. Bu hadislerin tamamı sahihtir ve bu rivayetlerin hiçbirinde İslâm'ın temel esasları veya dinin genel kaideleri ile ilgili hususlara zıt bir şey yoktur.<sup>168</sup> Mesela, Mu'aviye'nin rivâyet ettiği hiçbir rivayette Hz. Ali'yi kötüleyen bir ifade yoktur. Yine kendisi ile savaşılmamasının helâl olduğuna dair herhangi bir rivâyet de mevcut değildir.<sup>169</sup>

### 2.3. Sahih Hadis Kaynakları İle İlgili Tartışmalar

İbnü'l-Vezîr'e eserlerinde sahih eserlerin sahibi olan muhaddislerin sahih hadisin sınırlarını daralttıkları iddiası sorulmuştur.<sup>170</sup> İbnü'l-Vezîr, Buhârî'nin kendi *Sahih*'ini yüz bin hadis içerisinde seçerek yazdığını ve eserine sadece dört bin hadis almış olan Buhârî'nin sahih hadislerin sadece kendi eserinden ibaret olduğunu iddia etmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir.<sup>171</sup> İbnü'l-Vezîr, Müslim'in de böyle bir iddiada bulunmadığını, Hâkim en-Nisaburî'nin (ö. 405/1014) de bu konuda farklı düşünmediğini,<sup>172</sup> hatta İbnü's-Salâh, Irakî ve diğer hadis âlimlerin de bu konuda hemfikir olduklarını belirtmiştir.<sup>173</sup> İbnü'l-Vezîr'e eserlerinde şöyle bir

163 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 524-569.

164 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 524-539. Mu'aviye'nin rivâyet ettiği hadisler için bkz. Buhârî, "İlim", 13; "Sıfatu's-Salâti", 77; "Sehv", 8; "Menâkıb", 2; Müslim, "Cumâ", 18; "Savm", 19; İbn Mâce, "Eşribe", 9; "Menâsik", 40; Ebû Dâvud, "Nikâh", 15; "Salât", 75.

165 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 539.

166 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 539.

167 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 543-556. 'Amr b. el-'As ve Muğire b. Şu'be'nin rivayetleri için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 197; Buhârî, "Cenâiz", 33; "Vudu", 47; "Teyemmüm", 6; "Fedâilu's-Sahâbe", 5; Tirmizî, "Savm", 17; Ebû Dâvud, "Ferâiz", 5; "Libâs", 26; "Savm", 49; "Akdiyye", 2; "Talâk", 49; İbn Mâce, 33.

168 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 541.

169 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 541.

170 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 141-142.

171 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 142-143; Zehebi, *Tezkirat'l-Huffâz*, 2: 556.

172 Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'Ale's-Sahihayn*, thk. Ebu Abdîrrahmân Mukbil b. Hâdi el-Vadi'i (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1997), 1: 39; Nevevî, Şerhu Sahihî Müslim, 1: 21-24

173 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 143-44.

itirazda bulunulmuştur: Kutûb-i Sittede ki hadislerin tamamının sahih olduğu ve İbnü's-Salâh'tan da fakihlerin şu fetvada icmâ ettikleri iddia edilmiştir. O da şudur: Şayet birisi “*Şu iki kapak arasında (Buhârî'nin Sahîhi) Peygamber'in hadislerinden başka bir şey varsa eşim boş olsun şeklinde yemin ederse o kişinin hanımı kendisinden boş olmaz.*”<sup>174</sup> İbnü'l-Vezîr'e muhalefet eden kişi, tüm fakihlerin bir araya gelerek böyle bir konuda icmâ etmelerinin imkânsız olduğunu savunmuştur.<sup>175</sup>

İbnü'l-Vezîr, İbnü's-Salâh'tan Kutûb-i Sittede ki tüm hadislerin sahih olduğuna dair bir rivâyetin nakledilmediğini belirtir. Çünkü İbnü's-Salâh'ın kendisi Sünen-i Erba'âda sadece sahih hadislerin değil zayıf hadislerin de olduğunu ve Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde geçen sıhhati tartışmalı mu'allak hadislerin de var olduğunu belirtmiştir.<sup>176</sup> Ayrıca İbnü'l-Vezîr, yukarıda söz edilen icmâyı bildiren kişinin İbnü's-Salâh olmadığını, haberin el-Hâfız Ebu Nasır es-Siciyy'den nakledildiğini de belirtmiştir.<sup>177</sup>

İbnü'l-Vezîr, ümmetin Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerindeki mütevatir olmayan rivayetler hakkındaki itimat ve teveccühlerinin, kesin değil zan ifade ettiğini belirtmiştir.<sup>178</sup> Çünkü bu eserlerde mütevatir ile beraber ahâd haberler de vardır. Eğer ümmetin teveccühleri kat'i ilim olarak görülürse o zaman ahâd olan tüm haberler tevâtür derecesine çıkmış olacaktır. Hâlbuki tüm muhakkiklere göre ahâd olan rivâyetler zan ifade etmektedir.<sup>179</sup>

İbnü'l-Vezîr, kendi eserlerinde muhalifleri ile yaptığı ilmî münazaralarda Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan iki maktûb rivayeti örnek vererek bu iki rivâyetin ma'mulün bih olmadığını da belirtmiştir.<sup>180</sup> Hadis biraz uzun olduğu için sadece tartışılan kısmını aktarıyoruz. Ebu Hureyre'den rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle demiştir: “*Cennetle cehennem, Rabblerin huzurunda tartıştılar... Hiç şüphesiz Allah, kullarından hiç kimseye zulmetmez. Allah Cehennem için dileyeceği kimseler yaratır da bunlar oraya atılırlar.*”<sup>181</sup>

İbnü'l-Vezîr, hadisinin bu vecihle sadece Buhârî'de geçtiğini, hem Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği, hem de diğer sahih eserlerde geçen hadis bu vecihle olmadığını ifade etmiştir.<sup>182</sup> Hadisin sahih olan veçhi şu şekildedir: “*Allah, kulların-*

174 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 144-145.

175 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 145.

176 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 145; İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu Enva'i Ulûmi'l-Hadîs (Mukaddime)*, 24-25. Buhârî'deki mu'allak hadisler için bkz. Mehmet Bilen, “*İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*” (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 156-185.

177 İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu Enva'i Ulûmi'l-Hadîs (Mukaddime)*, 26-27; İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 146.

178 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 1: 153.

179 Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 1: 19-20.

180 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-Hakk*, 233-234; Buhârî, “*et-Tevhîd*”, 25, no: 7015; Müslim, “*ez-Zekât*”, 31.

181 Buhârî, “*et-Tevhîd*”, 25.

182 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-Hakk*, 237-239; Müslim, “*Cennet*”, 13; Buhârî, “*Tefsîr (Sureti Kâf)*”, 333; M. Fuad Abdulbaki, *el-Lu'lu'u ve'l-Mercân Fimâ İttefeka 'Aleyhiş-Şeyhân* (yy, İhyâu Kutubi'l-Arabiyye, ts.), 3: 291.



dan hiç kimseye zulmetmez. Şüphesiz Allah (c.c), Cenneti doldurmak için insanlar yaratacaktır.”<sup>183</sup>

İbnü'l-Vezîr, Buhârî'nin bu hadisin sahih olan veçhini, ayrıca *Kitâbu't-Tefsîr* bölümünde Müslim'in de hadisi *Kitâbu'l-Cennet* kısmında zikrettiğini de belirtmiştir.<sup>184</sup> Daha sonra İbnü'l-Vezîr, Müslim, Nesâi ve Ahmet b. Hanbel gibi muhaddislerin bu rivâyeti kendi eserlerine almaktan sakındıklarını belirtmiştir.<sup>185</sup>

Maklûb hadis ile ilgili olarak verilen ikinci misal ise şudur: Ebû Hureyre'den nakledilen rivayete göre kıyamet günü hiçbir gölgenin olmadığı günde şu yedi sınıf gölgelenecektir. Onlardan bir tanesi de “*Sol elinin infak ettiğini, sağ el bilmeyecek kadar*”<sup>186</sup> sadakayı gizli verendir. İbnü'l-Vezîr, Müslim'in bu hadiste teferrüt ettiğini, hadisin doğrusu ise Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği “*Sağ elinin verdiği, sol el bilmeyecek*”<sup>187</sup> şeklinde olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İbnü'l-Vezîr, Müslim'in bu maklûb hadisi, diğer hadisleri takviye etmek yani mütâbeât için naklettiğini de belirtmiştir.<sup>188</sup> Ancak, biz hadisin sahih şeklini Müslim'de bulamadık. Hadis Müslim'de sadece bu söz konusu maklûb olan haliyle geçmektedir.<sup>189</sup>

Kıyası İbnü'l-Vezîr'e göre, sahih hadisleri belli bir esere tahsis etmek yanlışır. Buhârî ve Müslim'in *Sahihayn*'ın ümmet tarafından büyük bir teveccühle karşılandığını ancak bu iki eserde de sıhhati ihtilafı bazı rivayetlerin bulunduğunu belirtmiştir. Böylece İbnü'l-Vezîr'in sahih hadislerin kaynakları hususunda muhaddislerle benzer fikirlere sahip olduğunu söylememiz mümkündür.

#### 2.4. Hadislerin Tevili

Allah'ın sıfatları ile ilgili ayet ve hadislerin tevili hususunda ulema arasında iki görüş mevcuttur. Bir görüşe göre, bu tür nasların anlamları üzerinde konuşmak gerekir. Kişiyi düşen, Allah'ın azamet ve ulûhiyetine yakışır bir şekilde bu tür naslara iman etmektir. Selefin çoğu veya tamamının görüşü bu istikamettir.<sup>190</sup>

183 Müslim, “Cennet”, 13; Buhârî, “Tefsîr (Sureti Kâf)”, 333; M. Fuad Abdulkaki, *el-Lu'lu'u ve'l-Mercân*, 3: 291. Farklı vecihler için bkz. Buhârî, “Tevhîd”, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/150, 16/346, 17/164, 18/267.

184 İbnü'l-Vezîr, *İsâru'l-Hakk*, 235. Hadis için bkz. Buhârî, “Tefsîr”, 48, no: 4569; Müslim, “Cennet”, 2846.

185 İbnü'l-Vezîr, *İsâru'l-Hakk*, 237. Hadisle ilgili tartışmalara bkz. Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahihî Buhârî*, thk. Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, ts.), 10: 472; Ebû'l-Fadl Kâdi 'Iyâz, *İkmâlu'l-Mu'allim bi Fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail (yy., Dâru'l-Vefa, 1998), 8: 379; Bedruddin el-'Aynî, *Umdetu'l-Kâri fi Şerhi Sahihî Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2001), 25: 206; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdî'l-Ervâh* (Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.), 1: 278; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13: 445-446.

186 Müslim, “Zekât”, 30.

187 İbnü'l-Vezîr, *İsâru'l-Hakk*, 234. Hadisin diğer tarikleri için bkz. Malik, “eş-Şîr”, 11; Buhârî, “el-Muhâribîn”, 4, no: 6421; “Zekât”, 15, no: 1357.

188 İbnü'l-Vezîr, *İsâru'l-Hakk*, 234.

189 Müslim, “Zekât”, 91; Mâlik, “el-Câmi”, 56; Tirmizî, “Ebvâbu'z-Züh'd”, 53. Hadisle ilgili tartışmalara bkz. Nevevî, *Şerhu Sahihî Müslim*, 7: 122; Suyûtî, *ed-Dibâce 'ala Sahihî Müslim*, thk. Ebû İshak el-Cüveynî el-Esri (Suud: Dâru İbnü Affân, 1996), 3: 109.

190 en-Nevevî, *Şerhu Sahihî Müslim*, 3: 19.



Diğer bir görüşe göre ise bu nassların birtakım usul ve kaideler çerçevesinde uygun bir vecihle tevil edebileceğidir.<sup>191</sup>

İbnü'l-Vezîr'e muhalif olan kimse, muayyen bazı hadislerin tevil edilmesinin mümkün olmadığını ve bu hadislerin bir kısmının teşbih, tecsim ve cebr ifade ettiğini iddia etmiştir.<sup>192</sup> Bu hadislerin mutlaka merdûd sayılması gerektiği ve bu hadisleri rivayet edenlerin de cerh edilip tekzip edilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>193</sup>

İbnü'l-Vezîr, nassları tevil meselesinin çok çetin bir konu olduğunu ve bu sahada çok dikkat edilmesi gerektiğini şu sözlerle belirtmiştir: “*Bu öyle derin bir denizdir ki kat’i delil ve burhanlarla yüklü geminiz olmazsa seyir alamazsınız, öyle karanlık bir gecedir ki parlak delillerin ışığı olmazsa gecenin karanlığında yürüye-  
mezsiniz.*”<sup>194</sup> İbnü'l-Vezîr'e göre, ahâd haberle gelen rivâyet, bilinen aklı ve sem’î delillerle kesin olarak çelişirse amel, kat’i olana göredir. Bir rivâyet hakkında birden fazla tevil varsa ilimde ehil olanınki tercih edilmelidir. Tevil edilirken mecaz ile müteşâbihin birbirine karıştırılmaması gerekmektedir. Bir kelâmın mecaza tevil edilmesi için bazı karineler gerekmektedir. Bu karineler, aklı, örfî veya lâfzî olabilir.<sup>195</sup>

İbnü'l-Vezîr, ayetleri te’vil etmek nasıl mümkün ise hadislerin de aynı şekilde te’vil edilebileceğini belirtmiş, zira bunun örneklerinin Kur’anda Hz. Musâ-Hızır kıssası örneğinde mevcut olduğunu ifade etmiştir.<sup>196</sup> İbnü'l-Vezîr’in zaruret halinde hadisleri nasıl te’vil ettiğini göstermek için birkaç örnek zikretmek istiyoruz.

#### Örnek: 1

Kıyamet günü rü’yettullâhın nasıl gerçekleşeceği konusu ile ilgili uzunca bir hadistir. Hadisin sadece bir kısmını aktarıyoruz: “*...Allah onlara tanımadıkları (bilmedikleri) bir suretle tecelli edecek ve -Ben sizin Rabbinizim, diyecektir. Onlar, (Allah’ı tanıyamadıkları için) -Biz senden Allah’a sığınırız! Rabbiniz bize gelinceye kadar bizim yerimiz burasıdır. Rabbiniz geldiği zaman biz onu tanırız diyeceklerdir. Bunun üzerine Allah, onların tanıdıkları sureti ile tecelli edecek ve - Ben sizin Rabbinizim diyecektir.*”<sup>197</sup>

İbnü'l-Vezîr, hadiste geçen “Ben sizin rabbinizim” ifadesini, “Ben rabbinizin elçisiyim” şeklinde yine “Sen rabbinizsin” yerine de “Sen rabbinizin elçisisin”

191 Eş’ari, *el-İbâne ‘an Usûlîd-Diyâne*, thk. Favkiyye Husyn Mahmud (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 1: 120-141; Muhammed b. Muhamed el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, thk. Fethullâh Halif (İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısıriyye, ts.), 1: 44-49; en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 3: 19; Nurullah Agitoğlu, “Bir Hadisçi Olarak Suyutî’nin Bazı Haberi Sıfatlara Yaklaşımı -et-Tevşîh Adlı Eseri Bağlamında-”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2014): 103-123; Mehmet Sait Uzundağ, “XX. Asır Hindistan Hadis Âlimi Siddik Hasan Han’ın (ö. 1307/1890) Allah’ın Haberi Sıfatları ile İlgili Görüşleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2014): 125-145.

192 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 445-446.

193 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 415.

194 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 415; *el-Avâsim*, V3: 261-323.

195 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 420.

196 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 415-447; *el-Avâsim*, V3: 261.

197 Müslim, İmân, 299.

şeklinde tevil etmiştir.<sup>198</sup> “Allah onlara bildikleri surette gelecektir” ifadesine gelince, buradaki suretten murat sıfattır. Yani Allah onların bildikleri sıfat üzere tecelli edecektir anlamındadır.<sup>199</sup> İbnü'l-Vezîr, kendisinin yaptığı tevilin benzer bir şekilde Nevevî tarafından da yapıldığını görünce çok sevindiğini belirtmiştir.<sup>200</sup>

### Örnek: 2

Hiz. Musa'nın ölüm meleği ile yaptığı bir tartışma ile ilgilidir. Hadis şu şekildedir: Ebû Hureyre şöyle dedi ki: “Ölüm meleği, Hz. Musa'ya gönderildi. Fakat melek Hz. Musa'ya gelince Hz. Musa ona bir tokat vurarak gözünü çıkardı. O da Rabbinde dönerek dedi ki: Ey Rabbin beni, ölmek istemeyen bir kuluna gönderdin...”<sup>201</sup>

İbnü'l-Vezîr, hadisin iki vecihle tevil edilebileceğini belirtmiştir. Birincisi, Melek bir beşer suretinde gelmiş ve Hz. Musa da onu tanıyamamış olabilir. Mesela, Hz. Cebrâil, Hz. Meryem'e insan suretinde gelmiş o da meleği tanımamıştır.<sup>202</sup> İkincisi, ölüm anı insanın aklını muhafaza edemediği bir durumdur. Mesela, Tûr-i Sinâda dağ parçalanıp gidince Hz. Musâ bayılıp düşmüştü.<sup>203</sup> Ölüm anı dağın parçalanmasından çok daha dehşetlidir. Dolayısıyla Hz. Musa'nın bu ruh haleti içerisinde bu tür bir davranışta bulunmuş olması ihtimal dâhilindedir.<sup>204</sup>

Kısacası İbnü'l-Vezîr tevilin imkân dâhilinde olduğunu, ayetleri tevil etmek nasıl mümkün ise hadislerin de aynı şekilde tevil edilebileceğini savunmaktadır. Şayet bu tür hadislerin teviline karşı çıkılırsa birçok ayetin tevilinin de reddedilmesi gerektiğini belirtmiştir. Dolayısıyla Kur'an ayetlerinde birtakım kaide ve kurallar çerçevesinde yapılan tevilin aynısının, hadisler için de geçerli olması gerektiğini savunmuştur.

### Sonuç

Zeydî düşüncenin hâkim olduğu bir muhitte yetişen İbnü'l-Vezîr, aklı ilimlerde derinleşmeyi mezhebi mücibince gerekli görmüş ve bu uğurda büyük bir gayret göstermiştir. Ancak daha sonra özellikle Mekke'de kendilerinden ders aldığı âlimler onun düşünce dünyasının değişimi için dönüm noktası olmuştur. Okuduğu İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerinin de etkisiyle müntesip olduğu Zeydiyye mezhebini bırakıp tamamen selefi anlayışı benimsemiştir. Bu durum, insanın yetiştiği ilmi ve kültürel ortamdan bağımsız olmadığını, aksine

198 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 450.

199 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 451-460.

200 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 452-460; en-Nevevî, Şerhu Sahîhi Müslim, 3: 18-20; Ayrıca bkz. Uzundağ ve Agitoğlu, “Şârihlerin Müteşâbih Rivayetlere Yaklaşımı -İbnü'l-Mulakkın Örneği-”, *The Journal of Academic Sosyal Science studies (JASSS)* 36 (2015): 235-250; Agitoğlu, “Halku'l-Kur'an ve Ru'yetullah Konuları Bağlamından İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 10 (2014): 99-123.

201 Buhârî, “Ehâdisu'l-Enbiyâ”, 30; bkz. Müslim, “Fedâil”, 42; en-Nesâî, “el-Cenâiz”, 121.

202 Bkz. Meryem 19/17-18; İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 479.

203 Arâf 7/143.

204 İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzu'l-Bâsim*, 2: 479.

sosyo-kültürel ortamın kişinin düşüncelerinin oluşumunda belirleyici rol oynadığını göstermektedir.

Zeydiliği bırakıp Selefi düşünceyi tercih ettiğinden Yemen'de Zeydi ve Mu'tezililerin sert tenkitlerine maruz kalan İbnü'l-Vezîr, Hz. Peygamber'in sünnetini, hadisi ve muhaddisleri savunmak amacıyla muhaliflerine reddiyelerle cevaplar vermiştir. İbnü'l-Vezîr, Yemen coğrafyasının yetiştirdiği, akli ve nakli ilimlerin ikisini de kendisinde mezcetmiş, sonraki yıllarda düşünceleriyle Emir es-San'ânî ve Şevkânî gibi âlimlerin yetişmesinde katkı sağlayan önemli selef âlimlerinden birisidir. İbnü'l-Vezîr, her fırsatta tüm Müslümanları mezhep taassubunu bırakıp Kur'an ve sünnet sancağı altında toplanmaya davet etmiş ve ehli kible olanları asla tekfir etmemiştir. Kalamcıları ve filozofları akli istidlâlleri naslardan önce kullanmalarından dolayı eleştiren İbnü'l-Vezîr, Mu'tezile, Zeydiyye ve İsmailiye'nin Allah'ın sıfatlarını tevil etmede hata ettiklerini belirtmiştir.

İbnü'l-Vezîr'in hadis ile ilgili görüşlerini muhalifleri ile tartışırken onlara karşı yazmış olduğu reddiyeler sonucu ortaya çıkan eserlerinden öğreniyoruz. Kendisine muhalefet eden kişinin itirazlarına binaen hadisle alakalı belirli konuları tartışmıştır. Sünnet ve hadis ile ilgili görüşlerinde furu konularında Zeydiliğin izleri görülse de genel olarak kendisinden önceki muhaddislerin görüşlerine tabi olmuştur. Hatta çoğu zaman Zeydilere karşı savunmacı bir tavır takındığını söylememiz mümkündür.

Hadisi İslâmî ilimlerin esası ve Kur'an'ın müfessiri olarak gören İbnü'l-Vezîr, eserlerinde Hz. Peygamber'in sünnetini, sahabeyi, muhaddisleri tüm gayretiyle müdafaa etmiştir. Cerh ve ta'dilin içtihadî bir mesele olduğunu, dolayısıyla bu ilkeler doğrultusunda farklı sonuçlara varmanın mümkün olduğunu belirtmiştir. Ayrıca hadisi tashih etme meselesinin önceki âlimlerin görüşleriyle sınırlı olmadığını, dinde içtihat müessesesi devam ettiği sürece hadisleri tashih etme ameliyesinin de prensip olarak devam edeceğini savunmuştur. Kanaatimizce İbnü'l-Vezîr'in hadisi tashih meselesini içtihat ile ilişkilendirmesi son derece orijinal bir konudur.

İbnü'l-Vezîr, sahâbe tanımını en geniş çerçevede ele almış, Kur'an ve sünnetin sahabenin adaletini tasrih ettiğini, sahabenin dini nakletme hususunda son derece dikkatli davrandığını belirterek dini muhafaza etme ve bizlere nakletme hususunda sahabeyi adil görmeyen fırkaların hata yaptıklarını belirtmiştir. İbnü'l-Vezîr, sahih hadis tabakalarını muhaddislerin yaptığı şekilde tasnife tabi tutarak en güvenilir hadislerin Buhâri ve Müslim'in ittifak ettiği hadisler olduğunu, ancak Buhâri ve Müslim'in *Sahih*'lerindeki tüm rivayetlerin sahih olmadığını ve az da olsa tartışmalı olan mu'allak rivayetlerin bulunduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Vezîr, zaruret hallerinde teşbih ve tecsim ifade eden rivayetlerin tevilinin imkân dâhilinde olduğunu belirterek selef âlimlerinden ayrılmıştır.

İbnü'l-Vezîr, Müslümanlar arası tefrikanın ve çekişmenin son bulmasının an-

cak fitrata uygun olan İslâm'ın temel prensiplerine sarılmakla mümkün olacağına inanmış ve selef çizgisinde kalarak bu uğurda tüm ilmi birikimini sarf etmiş tam bir Kur'ân ve sünnet müdafisidir. Aslında İbnü'l-Vezîr'in yaşadığı onca toplumsal baskıya rağmen inandığı düşüncelerinden vazgeçmeyip tüm Müslümanları her türlü taassuptan uzak, Kur'ân ve sünnet şemsiyesi altında toplanmaya davet etmesi günümüzde bir türlü yakasını tefrika ve taassuptan kurtaramayan İslam âleminin de çokça muhtaç olduğu bir husustur.

### Kaynakça

- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el-Lu'lu'u ve'l-Mercân Fimâ İttefeka 'Aleyhiş-Şeyhân*. yy., İhyâ-yâu Kutubî'l-Arabiyye, ts.
- Ağitoğlu, Nurullah. "Bir Hadisçi Olarak Suyutî'nin Bazı Haberî Sıfatlara Yaklaşımı -et-Tevşîh Adlı Eseri Bağlamında-". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 2 (2014): 103-123.
- Ağitoğlu, Nurullah. "Halku'l-Kur'ân ve Ru'yetullah Konuları Bağlamından İbnu'l-Mülak-kın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 10 (2014): 99-123.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtûba ts.
- Aynî, Bedruddîn. *'Umdetu'l-Kâri fi Şerhi Sahihi Buhârî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2001.
- Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed. *el-Ferku Beyne'l-Firek*. Tahkik: Muhammed Osman. Kahire: Mektebetu İbni Sina, ts.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit. *el-Kifâye fi 'İlmî'r-Rivâye*. Medine: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetu'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Asâru'l-Müellifin*. Beyrût: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabiyye, 1955.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa. *es-Sünenü'l-Kubrâ*. Tahkik: Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003.
- Bilen, Mehmet. "*İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*". Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhi Buhârî*. Tahkik: Muhammed b. Nezir. yy., Dâru Tûku'n-Necât, 1422.
- Büreyhî, Abdülvehhâb b. Abdurrahmân es-Seksekî el-Yemenî. *Tabakâtu Sulehâi'l-Yemen*. Tahkik: Abdullâh Muhammed Habeşî. Sanâ: Mektebetu'l-İrşâd, ts.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahmân et-Temimî. *Sünenu Dârimî*. Tahkik: Hüseyin Selim Ed-Dâranî. Suud: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eşâs b. İshak eş-Şicistanî. *Süneni Ebî Dâvud*. Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrût: el-Mektebetu'l-'asriyye, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyasi ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*. Çeviri: Sıbğatullâh Kaya. Ankara: Anka yayıncılık, ts.
- Eşâri, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak b. Salim b. İsmail b. Abdullâh. *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*. Tahkik: Naim Zerkûr. yy., Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Eşâri, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak b. Salim b. İsmail b. Abdullâh. *el-İbâne 'an Usûli'l-Diyâne*. Tahkik: Favkiyye Husyn Mahmud. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*. İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2001.
- Gazâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mustasfâ*. Çeviri: Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

- Gökalp, Yusuf. “Zeydîlik ve Yemen’de Yayılışı”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006).
- Habeşî, Abdullâh Muhammed. *Mesâdiru'l-Fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*. Ebûdâbi: el-Mecme’u’s-Sekâfi, 2004.
- Harbî, Ali b. Ali Câbir. “İbnü'l-Vezîr ve Arâuhu'l-İtikâdiyye.” Doktora Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, 1985.
- Irakî, Zeynuddin Ebu Fazl Abdurrahman b. Hüsün. *Şerhu't-Tabsireti ve't-Tezkire*. Tahkik: Abdullatif Hamim ve Mahir Yasin Fahl. Beyrut: Daru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Battâl, Ali b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Sahihi Buhârî*. Tahkik: Yasir b. İbrahim. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Barî*. Tahkik: Abdulkadir Şehbe el-Hamd. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1421.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhetu'n-Nezar Şerhu Nuhbetu'l-Fiker*. Tahrir: Ebû Ubeyde b. Muhammed b. Abdülğani. yy., Dâru'l- Fevâid, 2006.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr Eyyub ez-Zer'i. *Hâdi'l-Ervâh*. Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.
- İbni Mâce, Muhammed b. Yezid. *Sünenu İbni Mâce*. Tahkik: Muhammed Fuad Abdulkâki. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzuddîn Muhammed bin İbrahim bin Ali el-Yemânî. *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebbi 'an Sünneti Ebi'l-Kâsım* (Mukaddime). Tahkik: Şuayp Arnavut. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzuddîn Muhammed bin İbrahim bin Ali el-Yemânî. *Tercihu Esâlîbi'l-Kur'ân*. Kâhire: Matbaatu'l-Kâhire, 1349.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzuddîn Muhammed bin İbrahim bin Ali el-Yemânî. *el-Muh-tasar fi Ulûmi'l-Hadis*. Tahkik: Ebu Muhammed Abdullah b. Lamh el-Havlânî. Kahi-re: Daru'l-İmam Ahmed, 2011.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzuddîn Muhammed bin İbrahim bin Ali el-Yemânî. *“Tanki-hu'l-Enzâr fi Marifeti Ulûmi'l-Asâr”*. Tahkik: Muhammed Subhi b. Hasan b. Hallâk. yy., Dâru İbni Hazm, ts.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzuddîn Muhammed bin İbrahim bin Ali el-Yemânî. *er-Rav-zu'l-Bâsım fiz-Zebbi 'an Sünneti Ebi'l-Kasım*. Tahkik: Ali b. Muhammed el-'Umrân. yy., Dâru'l-‘Alemlî'l-Fevâid, ts.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzuddîn Muhammed bin İbrahim bin Ali el-Yemânî. *İsâ-ru'l-Hakk 'ala'l-Halk fi Reddi Hilafati ile'l-Mezhebi'l-Hakk Min Usûli't-Tevhid*. Kahire: Matbaatu'l-Adâb ve'l-Müeyyed, 1318.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman Ebû 'Amr. *Ma'rifetu Enva'i Ulûmi'l-Hadis (Mukaddi-me)*. Tahkik: Nurettin 'İtır. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kâdî 'ÿyâz, Ebû'l-Fadl 'ÿyâz b. Musâ b. 'ÿyâz. *İkmâlu'l-Mu'allim bi Fevâidi Müslim*. Tahkik: Yahya İsmail. yy., Dâru'l-Vefa, 1998.
- Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed. *Şerhu Usûlu'l-Hamse*. Tahkik: Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1992.
- Kannucî, Muhammed Sadık Hasanhan. *et-Tâcu'l-Mukellel min Cevâhiri Meâsiri't-Tirâ-zi'l-Ahiri ve'l-Evveli*. Katar: Vizâretu'l-Evkâf veş-Şuunu'l-İslamiyye, 2007.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musânifi Kutûbu'l-Arabiyye*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1993.
- Kettânî, Abulhay b. Abdilkerim. *Fehresu'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mucemu'l-Meâcim ve'l-Me-şihât ve'l-Muselselât*. Beyrût: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadîs İlimleri ve Hadîs Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları 1983.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1992.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1967.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîşçilerle Kelamcılar Arası Münâkaşalar*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Komisyon, *Ku'rân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, ts.
- Mâturidî, Muhammed b. Muhamed. *et-Tevhîd*. Tahkik: Fethullâh Halif. İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısriyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî. *Sahihi Müslim*. Tahkik: Muhammed Fuad Abdulkaki. Beyrût: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenu Nesâî*. Tahkik: Abdulfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetu'l-Metbuât el-İslâmî, 1986.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim*. Beyrût: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-'Arabî, 1392.
- Nisâbüri, Ebu Abdillâh Hâkim. *el-Müstedrek 'Ale's-Sahîhayn*. Tahkik: Ebu Abdirrahmân Mukbil b. Hâdi el-Vadî'i. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1997.
- Öz, Mustafa. "İsmailiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 128-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özdemir, Ahmet. "İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (ö. 840/1436) Hayatı ve Hadisçiliği". Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2012.
- Özervarlı, Sait. "İbnü'l-Vezîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 240-242. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Rençber, Fevzi. "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları". *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10, sy. 1 (2017): 77-102. [www.emakalat.com](http://www.emakalat.com)
- San'ânî, Muhammed b. İbrahim b. İsmail. "*Tevdihu'l-Efkâr li Me'ani Tenkihi'l-Enzâr*". Tahkik: Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Subhi, Salih. *Ulumu'l-Hadis ve Mustalahahu*. Beyrût: Dâru'l-'İlm lil Melâyin, 2006.
- Şa'bân, Zekiyuddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (usûlu'l-fıkıh)*. Çeviri: İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebi Bekir Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Tahkik: Ahmed Muhammed Fehmi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1992.
- Şevkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Havlânî. *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsin min Badî'l-Karnî's-Sâbi*". Kâhire: Matba'atu's-Se'âdet, 1348.
- Tahhân, Mahmud. *Teysiru'l-Mustalahi'l-Hadis*. Riyâd: Mektebetu'l-Me'ârif, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa. *Sünenu Tirmizî*. Tahkik: Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, 1998.
- Uzundağ, Mehmet Sait ve Nurullah Agitoğlu. "Şârihlerin Müteşâbih Rivayetlere Yaklaşımı -İbnü'l-Mulakkın Örneği-", *The Journal of Academic Sosyal Science studies (JASSS)* 36 (2015): 235-249.
- Uzundağ, Mehmet Sait. "Kastallânî (851-923 / 1448-1517) ve İrşâdü's-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Uzundağ, Mehmet Sait. "XX. Asır Hindistan Hadis Âlimi Sıddîk Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) Allah'ın Haberî Sıfatları ile İlgili Görüşleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (2014): 125-145.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Zevâbitu'l-Cerhi ve't-Tadîl inde Hafız ez-Zehebî*. Medine: Silsiletu İsdârâtî'l-Hikmeti, 1421.
- Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*. Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkıh*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-Alâm*. yy., Dâru'l-'İlim lil Melâyin, 2002.



# İbn Sina'da Üç Temel Kategori: Nicelik, Nitelik ve Görelilik\*

Harun TAKCI\*\*

## Öz

Bu çalışmada İbn Sina'nın *Kategoriler* kitabında incelediği on kategoriden üçünü yani nicelik, nitelik ve görelilik kategorilerini ele almaya çalışacağız. Bu üç kategorinin İbn Sina'nın kategoriler sistemi içerisinde merkezi bir öneminin bulunmasından hareketle 'üç temel kategori' isimlendirmesi uygun görülmüştür. Buna bağlı olarak İbn Sina'nın söz konusu üç kategoriye dair açıklamaları başta Aristoteles olmak üzere Fârâbî ve Tûsî'nin görüşleri etrafında değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu karşılaştırmanın temel amacı meşşai geleneğin önemli temsilcisi olan İbn Sina'nın diğer meşşai filozoflarla olan fikir birliğinin ve yaklaşım tarzının uygunluk derecesinin belirginleştirilmesine katkı sunabilmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, İbn Sina, Kategoriler, nicelik, nitelik, görelilik.

## Three Basic Categories In Ibn Sina: Quantity, Quality And Relation

### Abstract

In this study, we will try to deal with the three categories of quantity, quality and relation, which Ibn Sina examined in the *Categories* book. It is appropriate to label these three categories as 'three basic categories' in view of Ibn Sina's central theme in the categorical system. Accordingly, Ibn Sina's statements about the three categories have been evaluated around the views of Farabi and Tusi, especially Aristotle. The main purpose of this comparison is to be able to contribute to the clarification of Ibn Sina, an important representative of the peripatetic tradition, of the idea of unity with other peripatetic philosophers and the degree of conformity of the approach style.

**Key Words:** Logic, Avicenna, Categories, quantity, quality, relation.

Makale gönderim tarihi: 01.01.2018, kabul tarihi: 25.01.2018.

\* Bu makale "İbn Sina'da Kategoriler ve Kaynakları" adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık A. B. D.  
ORCID: 0000-0002-9313-8206  
takciharun@hotmail.com

**Atf:** Takcı, Harun. "İbn Sina'da Üç Temel Kategori: Nicelik, Nitelik ve Görelilik". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018): 295-310.

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/2 yıl: 9 cilt: IX sayı: 20

## Giriş

Felsefe ve Mantık tarihi açısından kategoriler konusu başta Aristoteles olmak üzere Hellenistik şarihler ve İslam filozofları tarafından üzerinde çokça durulan merkezi bir konuma sahip olagelmıştır. Zira Aristoteles *Kategoriler* kitabını *Organon* külliyyatının başına koyarak onu hem mantığın ilk kitabı hem de felsefe külliyyatının ilk kitabı olarak konumlandırmıştır. Ancak kategoriler konusunun mantığın ilk kitabı olması ve hatta mantıkta ele alınmasına dair çokça tartışmaların yapıldığını ve kategorilerin mantığın değil metafiziğin konusu olduğunu iddia eden görüşlerin ortaya konulduğunu görmekteyiz.<sup>1</sup> Bu durumda kategorilerin Metafizik'te ele alınmasının hangi yönden olduğuna dair filozofların ortaya koydukları yaklaşımlara bakmamız gerekmektedir. Kısaca değinmek gerekirse örneğin Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde mevcut isminin pek çok türde söylendiğini, ilkin cevhere ve ondaki herhangi bir araza mevcut dendiğini ifade etmektedir.<sup>2</sup> Aristoteles'in bu ifadesi hakkındaki İbn Rüşd'ün yorumu ise mevcudun ilkin cevher ve araz olarak taksim edildiği şeklindedir.<sup>3</sup> Fârâbî ise metafizik ilminin de çoğunlukla kategorilerde incelenen şeyleri incelemekte olduğuna vurgu yaparak Aristoteles'in bu ifadesine kendine özgü bir bakış açısı sunmaktadır.<sup>4</sup> İbn Sînâ ise kategorilerin varlıklarının niteliği bakımından bilgisini inceleyen bilimin metafizik olduğunu ifade etmektedir.<sup>5</sup> Buna göre filozofların kesin olarak kategorilerin metafizikte ve mantıkta ele alınma cihetlerini birbirinden ayırdıklarını ifade etmemiz gerekmektedir. Nitekim metafizikte kategorilerin ele alınma yönü mevcut olmaları bakımından olup mantıkta ele alınma yönü ise öncüllerin mevcut ve kaim

1 İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 5-6; ayrıca bkz. İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 105-107.

2 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 306-308.

3 İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi-Tefsiri Mâ-bâ'det't-Tabiâ'*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 2: 82-86.

4 Ferruh Özpıllavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 104.

5 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 4.



birer parçaları olmaları bakımındandır. Bu bakımlardan meseleyi değerlendirdiğimizde, kategorilerin mantıkta ve metafizikte incelenme yönlerinin birbirlerinden tamamen farklı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Bir diğer husus ise kategorilerin diğer kitaplar açısından sıralamasının neresi olması gerektiği meselesidir. Buna göre Fârâbî *Kategoriler* kitabının mantık sanatı açısından *İbare* kitabından önce geldiğini ve hatta mantık sanatının tüm kısımlarından önce geldiğini ifade ederek *İbare* kitabında ele alınan konuları öğrencinin öğrenmesinin *Kategoriler* kitabına göre daha kolay olduğunu dile getirmektedir.<sup>6</sup> İbn Sînâ da kategorilerin mertebesi hakkında ortaya koyduğu tartışma bağlamında, kategoriler eğitiminin öğrenci açısından daha sonraya bırakılmasına vurgu yaparak ilkin bu kitabın okunmasının faydanın ötesinde zarar vereceğini ifade etmektedir.<sup>7</sup> Klasik mantık eğitimine baktığımızda özellikle Hellenistik şarihlerin yetişmiş oldukları İskenderiye okullarının mantık müfredatının Porphyrius'un *İsagoci* adlı eserinden sonra *Kategoriler* kitabına geçilmek suretiyle şekillendiğini ve mantık eğitimine bu şekilde devam edildiğini görmekteyiz.<sup>8</sup> Buna göre Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın özellikle ifade ettikleri gibi *Kategoriler* kitabı mantık sanatı açısından ve gelenek açısından mantık külliyatının ilk kitabıdır, ancak öğrenci ve öğretim açısından ilk olma durumu söz konusu olmamaktadır.

Kategoriler konusu hakkında süre gelen tartışmalara ve mantığın diğer disiplinleriyle olan ilişkisine dair kısa bir bakış açısı sunduktan sonra 'nicelik, nitelik ve görelilik' kategorilerinin temel olma hususiyeti hakkında İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu fikirlere geçebiliriz. Bu çalışmada ele aldığımız ve 'üç temel kategori' olarak belirlemeye çalıştığımız kategorilerin temel olma hususiyetini yine Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşşai geleneğin temsilcisi olan filozofların yaklaşımıyla değerlendirme gayreti içerisinde olmamız gerekmektedir. Buna göre ilkin, cevher ve burada ele aldığımız üç kategoriyi, hemen hemen bütün filozofların kategorilere dair kaleme aldıkları eserlerin tamamında, geriye kalan diğer altı kategoriye nazaran geniş çaplı bir biçimde ele alarak detaylı bir biçimde incelemeye tabi tuttuklarını görmekteyiz. İkinci olarak her bir kategorinin ele alınma sırası ve yoğunluğuna, ayrıca bir diğeriyle olan ilişkisine kategoriler teorisi ve bu teorinin anlaşılması<sup>9</sup> açısından merkezi bir önem atfedildiğini görmekteyiz. Son olarak da Fârâbî, İbn Sînâ ve Tûsî'nin kategorilerin diğer kategorilerle olan ilişkileri bağlamında nicelik, nitelik ve göreliliğin konumuna sıklıkla değindiklerini görmekteyiz. Buna göre halihazırda İbn Sînâ örneğin görelî kategorisinin sair bütün kategorilere arız olduğunu açıklıkla ifade etmektedir.<sup>10</sup> Aynı ifadeleri 'görelîye dahil olan şeylerin

6 Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, 103-104.

7 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 3-7.

8 Abdulkadir Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 45-47.

9 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 107.

10 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 140-141.

diğer kategorilere de dahildir<sup>11</sup> şeklinde Fârâbî'de de bulmak mümkündür. Yine Tûsî'ye baktığımızda onun da özellikle görelilik kategorisi hakkında bu kategorinin 'ekser mevcudat üzerine vaki olan büyük kategorilerden'<sup>12</sup> olduğunu açıkça dile getirmektedir. İşte filozofların bu yaklaşım tarzları ve ifade biçimlerinden yola çıkarak onların burada ele aldığımız mezkûr üç kategoriye temel bir anlam yüklemekte olduklarının açıkça görülebileceğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

Bu makalede ele alıp incelemeye çalıştığımız meselenin doğru anlaşılması özellikle felsefi açıdan ve elbette Aristoteles'in vaz'ettiği ve İslam filozoflarının da titizlikle takip ettikleri kategoriler anlayışı açısından hayati bir önemi haizdir. Nitekim İbn Sîna'nın özellikle mezkûr mesele hakkında üzerinde hassasiyetle durmakta olduğu önemli bir ikazı söz konusudur. Buna göre filozofumuz kategorilerin sayısının dört ya da beş olduğunu görelinin geriye kalanları kuşattığı şeklindeki görüşlerin batıl olduğunu ısrarla vurgulamakta ve görelilik kategorisi başlığı altında da detaylı bir şekilde değindiği gibi görelinin cins gibi diğer kategorileri kuşatmasının muhal olduğunu fakat görelinin diğer kategoriler üzerine arız olmasının imkan dahilinde bulunduğunu açık ve seçik bir biçimde ifade etmektedir.<sup>13</sup> Dolayısıyla ifade etmek isteriz ki 'üç temel kategori'den kastımız bu kategorilerin diğerlerini kuşatması anlamında değil bilakis diğer kategorilerin anlaşılması ve diğer kategorilere arız olma imkanının mevcut bulunması bakımından ortaya koymak ve dikkat çekmek istediğimiz bir husustur.

İbn Sîna'nın burada dile getirdiği ikazın nereden kaynaklandığına ve itirazın kimlere karşı üretildiğine felsefe tarihi açısından baktığımızda, kategorilerin sayısıyla alakalı tartışmaların özellikle Stoalılarca başlatıldığını ve kategorilerin sayısını dörde<sup>14</sup> indirme çabasının söz konusu olduğunu, akabinde şarihler tarafından bu meselenin sıklıkla tartışma konusu edildiğini ve nihayet tam da İbn Sîna'nın ikazına rağmen Kant tarafından kategorilerin sayısı dörtlü gruplar halinde on ikiye<sup>15</sup> çıkarılmak suretiyle önceliklere benzer şeylerin ortaya konulmuş olduğunu görmekteyiz. Ancak bu türden tartışmaların İslam filozoflarınca ise pek değeri yok gibi görünmektedir. Nitekim İbn Sîna'nın *Kategoriler* kitabında ele aldığı ilgili tartışmaların ve bunlar hakkında ürettiği itirazların genel anlamda kategoriler teorisine özel anlamda ise kategorilerin sayısıyla alakalı yanlış değerlendirmelere bir cevap niteliği taşıdığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira kategoriler hakkında birinin diğerine dahil olduğu dolayısıyla da sayılarının azaltılması

11 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", thk. Refik Acem, *el-Mantku inde'l-Fârâbî* içinde (Beyrut: Darü'l-meş-rık, 1986), 103.

12 Tûsî, *Esasü'l-iktibas fi'l-mantık*, Arapça çev. Molla Hüsrev, thk. Hasan eş-Şafi ve Muhammed es-Said Cemaleddin (Kahire: el-Meclisü'l-a'la li's-sekafe, 2004), 71.

13 İbn Sîna, *Kategoriler*, 64; Tûsî, *Esasü'l-iktibas*, 71.

14 İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 187.

15 Immanuel Kant, *Pratik aklın eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi – Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994), 74.

gerektiği veya başkaca kategoriler ihdas edilmek suretiyle sayılarının artırılması gerektiği yönündeki yaklaşımlara İbn Sînâ hemen her bağlamda şiddetle karşı çıkmaktadır. Buna göre İbn Sînâ'nın *Kategoriler* kitabında bu türden itirazları sıklıkla dile getirdiği ve bu tür sözlerin hurafe, batıl, karma karışık görüşler, bozuk düşünceler, çılgınlık ve cüretkarlık, ciddiyetten uzak, çılgınca sözler, yanılı... olduğunu<sup>16</sup> birçok yerde ifade ettiğini görüyoruz. Dolayısıyla bunları 'boş tartışma üretme' faaliyeti olarak görmek ve İbn Sînâ'nın ifade ettiği şekliyle ne felsefeye ne de felsefeciye yarar sağlamayacağını ifade etmek gerekmektedir.<sup>17</sup> Nihayet İbn Sînâ, Mantıkçıların çoğunun tercih ettiği görüşün 'kategorilerin sayısının azaltılması mümkün değilse bu durumda çoğaltılması da mümkün değildir' şeklinde teşekkül ettiğini aktarmaktadır.<sup>18</sup> Bu hususlara kısaca değindikten sonra şimdi İbn Sînâ'nın nicelik, görelilik ve nitelik kategorileri hakkındaki düşüncelerine geçebiliriz.

### 1. Nicelik/Kemmiyet

[Yun. *to poson* (τὸ ποσόν); Sür. *kmoyuto* (حُكْمُ الْوُجُودِ); Ar. *el-kemmü* (الكم); Lat. *quantitas*; İng. *quantity*]

İbn Sînâ'nın, hemen her felsefe eserinde ele aldığı meseleleri ilkin bütünlüklü bir biçimde ortaya koyarak mevzuya başlaması onun felsefe yapma tarzının temel hususiyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim benzer bir tutumu nicelik konusunda da sergilediğini görmekteyiz. Filozofumuz nicelik konusunun hemen başında, niceliğin *Kategoriler* kitabında ele alınmasının adet olduğu üzere cevher kategorisinden sonra ve geriye kalan kategorilerden önce olması noktasında önemli bir perspektif sunarak başlamaktadır. Söz konusu sıralamanın kategorilerin birbirleriyle olan ilişkileri ve birinin anlaşılmadan diğerinin anlaşılmasının mümkün olmadığı hususuna bağlayarak kategoriler arasında doğal bir sıralamanın var olduğuna vurgu yapmaktadır. Kategorilerin sıralanmasıyla ilgili dikkate aldığı diğer bir husus ise karar kılmış olan kategorinin ilkin ele alınması şeklindedir.<sup>19</sup> Bu karar kılmış olma hususiyeti dikkate alındığında cevherden sonra karar kılma sıralamasında nicelik kategorisinin diğer kategorilere nazaran daha önde yer aldığı neticesine ulaşmak mümkün görünmektedir. Nitekim benzer ifadelerle yine ikinci makalenin birinci faslında varlığın bütün kategoriler için cins olup olamayacağı problemini ele alırken yer verdiğine şahit olmaktadır. Buna göre İbn Sînâ bu bağlamda "mevcudun bir kısmı daha sağlam bir kısmı ise daha zayıftır. Zira nicelik ve nitelik gibi karar kılmış mevcudun varlığı zaman ve infial gibi istikrar bulmamış mevcudun varlığından daha sağlamdır."<sup>20</sup> şeklindeki ifadeleri kullanmaktadır.

16 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 59,63,65,66,69,70,73,75.

17 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 7.

18 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 79.

19 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 107.

20 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 57.

Nicelik konusuna bu şekilde giriş yaptıktan sonra İbn Sînâ, nicelik kategorisini Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında zikrettiği şekliyle munfasıl ve muttasıl<sup>21</sup> olmak üzere ikiye ayırır ve bunlardan bazılarının yani bitişik niceliklerin bir diğerine göre konum sahibi olduğunu bazılarının da yani ayrışık niceliklerin bir diğerine göre konum sahibi olmadığını ifade eder. İbn Sînâ'nın 'bir diğerine göre konum sahibi olma ve olmama' şeklinde ifade ettiği hususu Fârâbî'nin *Kategoriler* kitabında 'parçaları arasında ortak bir sınırı bulunan ve bulunmayan' şeklinde ifade ettiğini ve bu bağlamda bitişik ve ayrışık niceliği birbirinden ayırdığını görmekteyiz.<sup>22</sup> Bu bağlamda Tûsî de benzer ifadelerle bitişik ve ayrışık niceliği, parçaları arasından ortak bir sınırın bulunup bulunmamasına göre konumlandırmaktadır.<sup>23</sup> Ardından bitişik niceliği üçe ayıran İbn Sînâ bunların "niceliğin faslı olan, büyüklük olmaları bakımından büyüklüğe eklenen araz ve doğal olması bakımından büyüklüklere eklenen araz" olduklarını ortaya koyar.<sup>24</sup> Yine Aristoteles'te ve Fârâbî'de mevcut olduğu şekliyle ayrışık niceliğin temel vasfını cüzlerinin ortak bir sınırının bulunmaması şeklinde ortaya koyarak ayrışık niceliklerin sayılardan başka şeyler olmasının mümkün olmadığını dile getirir. Daha sonra Fârâbî'nin de dile getirdiği gibi bitişik niceliklerin cisme ilişmesiyle derinlik, uzunluk ve kalınlığın ortaya çıktığını ifade eder.<sup>25</sup> İbn Sînâ bu mesele bağlamında son olarak, Aristoteles'in nicelik konusunu ele alırken herkesçe bilinen bölümleri zikrettiğini belirterek onun bu tutumunun hareket ve görelilik gibi konularda da görüldüğüne değinmektedir.<sup>26</sup>

Daha sonra İbn Sînâ niceliklerin birbirine göre konum sahibi olma ve konum sahibi olmama şeklinde ortaya koyduğu temel ayrımın örneklendirmesini Aristoteles'in de değindiği şekliyle<sup>27</sup> ortaya koyarak konu hakkındaki incelemesini detaylandırmaktadır. Buna göre çizgi, düzlem ve yüzey parçaları birbirine göre konumu olan nicelikler arasında yer alırken; zaman ve sayı birbirlerine göre konumu olmayan nicelikler arasında yer alırlar. Fârâbî ise bu konu hakkındaki düşüncelerini niceliğin fasıllarını ele alırken, nicelik için ikinci bir fasıl daha tespit ederek ortaya koymaktadır. Filozof söz konusu faslı 'parçalarının konulu olması ve olmaması' şeklinde belirlemekte ve sayı, zaman ve lafzın bir bütün dahilinde parçalarının konulu bulunmadığını oysa çizginin bir bütün dahilinde parçaları-

21 Aristoteles, "Katégoriai", ed. E. Bekker, *Aristotelis Opera* içinde (Berlin: Officina Academica, 1831), 4; Aristoteles, "Categoriae", ed. Academia Regia Borussica, *Aristoteles Latine* içinde (Berlin: Officina Academica 1831), 2; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", thk. Abdurrahman Bedevi, *Mantiku Aristu* içinde (Beyrut: Darü'l-kalem, 1980), 1: 43; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekülât", thk. Ferid Cebir, *en-Nassu'l-Kamile* içinde (Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübni, 1999), 1: 49; Aristoteles, *Organon I Katogoryalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: MEB. Yayınları, 1989), 17; Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2016), 26-27.

22 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", 99.

23 Tûsî, *Esasü'l-iktibas*, 66.

24 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 111.

25 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 113-115.

26 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 118.

27 Aristoteles, "Katégoriai", 5; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", 3; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekülât", 50-51; Aristoteles, *Kategoriler*, 28-31.

nın bir arada bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>28</sup> İbn Sînâ da birbirine göre konum sahibi olmayı parçaların karar kılmış olmasına ve aynı yerde bulunacak şekilde bitişik ve belirli bir tertip içerisinde sıralanmış olması koşuluna bağlamaktadır.<sup>29</sup> İbn Sînâ'nın burada kullandığı 'aynı yerde olma' ibaresini *el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık* adlı risalesinde "...konum sahibi olan niceliklerin parçaları birbirlerine bitişiktirler ve nerede oldukları bellidir."<sup>30</sup> şeklinde daha belirgin olarak ifade ettiğini görmekteyiz. Buna bağlı olarak çizgi, yüzey ve mekân konum sahibi nicelikler arasında; zaman, parçaları arasında mücaveret ilişkisi bulunmaması sebebiyle, sayı ise parçaları arasında tertip olmasına rağmen parçalarının bitişik olmayışı hasebiyle konum sahibi olmayan nicelikler arasında yer almaktadır.<sup>31</sup> Tûsî'nin karar kılmış olmak ve karar kılmamış olmak şeklindeki ayrımı biraz farklı olarak niceliğin tamamına değil bitişik niceliği kuşatacak şekilde münhasıran ele aldığını görmekteyiz.<sup>32</sup>

İbn Sînâ hakiki anlamda niceliklerin ya da bizzat niceliklerin yukarıda ele alınanlar yani çizgi, zaman, sayı ve lafızlar olduğunu ifade etmektedir.<sup>33</sup> Fârâbî'ye baktığımızda da benzer ifadelerle karşılaşmaktayız. Zira o da sayılar ve lafızların bizatihi nicelikler olduklarını belirterek niceliği zaman ve mesafe ile ölçülen hareketin, cisimde bulunan ağırlık ve hafifliğin ise bigayrihi nicelikler olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>34</sup> İbn Sînâ ise bilaraz nicelikler konusunu ele alırken Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinde değinmekte olduğu noktaları<sup>35</sup> tafsilatıyla ortaya koymaktadır. Buna göre uzun süreli hareket, geniş yüzeyli ak cisim, çok ya da az sayı gibi bazı nicelikler gerçek anlamda nicelik olmayıp ancak arazî anlamda nicelik olmaktadır.<sup>36</sup> Ayrıca İbn Sînâ uzunluk, genişlik ve derinliği kendilerinde görelilik bulunması bakımından bilaraz nicelikler arasında zikretmektedir.<sup>37</sup> Tûsî de bazı kategorilerin diğer bazı kategorilere arız olmasının mümkün olduğunu belirterek bu minvalde izafetin niceliğe arız olmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir.<sup>38</sup>

İbn Sînâ niceliğin kategoriler sıralamasındaki yerini, fasıllarını, hakiki ve bilaraz anlamda nicelikler gibi konulara dair yorumlarını ortaya koyduktan sonra 'niceliğin özellikleri' konusunu ele almaktadır. Buna göre antik filozofların ve Aristoteles'in de dile getirdiği gibi<sup>39</sup> niceliğin iki özelliğinin bulunduğunu belirterek

28 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", 99.

29 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 120.

30 İbn Sînâ, *el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık*, Harun Takcı (thk.), Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE, 2009, 27.

31 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 122.

32 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 67.

33 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 123.

34 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", 99.

35 Aristoteles, "Kategoriai", 5; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", 3; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekülât", 51-52; Aristoteles, *Kategoriler*, 30-33.

36 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 123-124.

37 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 124-125.

38 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 68.

39 Aristoteles, "Kategoriai", 5-6; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", 3; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kita-

bunlardan ilkinin, niceliğin ölçmeyi mümkün kılması ve ikincisini de zıddının bulunmayışı şeklinde belirlemektedir. Tûsî ise *Esasü'l-İktibas*'ta niceliğin lazımlarını sıralarken 'ölçülebilir olma'nın ardından 'cüzlere sahip olma'yı eklemektedir.<sup>40</sup> İbn Sînâ ise *Muhtasarü'l-Evsat*'ta niceliğin zıdda sahip olmama özelliğini onun cevher ile ortak özelliği<sup>41</sup> olarak ifade etmektedir. Ayrıca filozofumuz, büyüklük ve küçüklük arasında var olan zıtlığın niceliğe değil niceliğin arazlarına ilişkin zıtlık olduğunu özellikle vurgulayarak nicelik için kesinlikle zıtlığın söz konusu olmayacağını ifade etmektedir.<sup>42</sup> Yine aynı şekilde mekân için söz konusu olan aşağıda ve yukarıda olmak şeklinde vaki olan zıtlığın bizatihi zıtlık değil bilaraz zıtlık olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>43</sup>

Ardından İbn Sînâ, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında değindiği niceliğin azlık ya da çokluğu kabul etmeyişi<sup>44</sup> konusunu ele alarak söz konusu meseleyi nicelik şiddetli ya da zayıf olmayı veya artma ve eksilmeyi kabul etmez şeklinde yorumlamaktadır. Buna göre üç, üç olmak bakımından diğer bir üçten veya dört, dört olmak bakımından başka bir dördten daha şiddetli ya da daha zayıf değildir hükmüne ulaşmaktadır.<sup>45</sup> İbn Sînâ *Muhtasarü'l-Evsat*'ta niceliğin azlık ya da çokluğu kabul etmesi durumunda zıt olmayı da kabul etmesi anlamına geleceği için söz konusu durumun nicelik için mümkün olmayacağı yorumunu ortaya koymaktadır.<sup>46</sup> İbn Sînâ Aristoteles'in de değinmekte olduğu<sup>47</sup> sadece niceliğe has olan 'eşitlik ve eşitsizliği kabul etmek' şeklinde son bir özellik daha zikretmektedir. *Muhtasarü'l-Evsat*'ta ise 'bizatihi eşit veya eşitsiz olmak' ibaresine 'sınırlı ve sınırsız olmanın söylenmesi' ifadesini eklemektedir.<sup>48</sup> Buna göre niceliğin, eşit olmayı ve eşit olmamayı bizatihi olarak kabul ettiğini belirterek örneğin zaman için eşit olma ve eşit olmamanın vaki olduğunu, aklık için ise eşitlik veya eşitsizliğin söz konusu olamayacağını ifade etmektedir. Niceliğin eşitlik ve eşitsizliği bizzat kabul etmesi hususuna Tûsî'nin de *Esasü'l-İktibas*'ta<sup>49</sup> detaylı olarak ele aldığını görmekteyiz. Nihayetinde İbn Sînâ, nicelik için 'zatı hasebiyle parça sahibi olmak, zatı nedeniyle ölçmeyi mümkün kılmak ve zatı dolayısıyla eşitlik ve eşitsizliği kabul etmek' şeklinde üç türlü hakiki özellik bulunduğunu ortaya koymaktadır.<sup>50</sup> İbn Sînâ'nın bu ifadeleriyle benzeşen ifadelerini *Muhtasarü'l-Evsat*'ta da serdettiğini görmekte-

bü'l-Mekülât", 52-54; Aristoteles, *Kategoriler*, 32-35.

40 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 66.

41 İbn Sînâ, *Muhtasarü'l-Evsat*, 28.

42 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 128-130.

43 Sînâ, *Kategoriler*, 132-135.

44 Aristoteles, "Katégoriai", 5-6; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", 3; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekülât", 54; Aristoteles, *Kategoriler*, 34-37.

45 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 135.

46 İbn Sînâ, *Muhtasarü'l-Evsat*, 29.

47 Aristoteles, "Katégoriai", 5-6; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", 3; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekülât", 54-55; Aristoteles, *Kategoriler*, 36-37.

48 İbn Sînâ, *Muhtasarü'l-Evsat*, 30.

49 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 66.

50 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 136.



yiz. Nitekim bu eserinde de niceliğin zatı hasebiyle eşit ve eşit olmayan olduğunu belirterek, niceliği muttasıl ve munfasıl olmak üzere ikiye ayırmaktadır.<sup>51</sup> Nicelik hakkında diğer filozofların fikirleri etrafında İbn Sînâ'nın görüşlerini kısaca ele aldıktan sonra, şimdi de İbn Sînâ'nın incelediği bir diğer kategori olan görelilik hakkındaki fikirlerini ele almaya geçebiliriz.

## 2. Görelilik/İzafet

[Yun. *pros ti* (πρός τι); Sür. *Iwoŧ medem* (لِأَيِّ شَيْءٍ); Ar. *el-muzafu* (المضاف); Lat. *ad aliquid*; İng. *relation*]

İbn Sînâ görelilik konusuna başlarken ilkin göreliliğin nicelik kategorisinin hemen arkasından ele alınmasının adet olduğuna değinerek bu durumu bazı felsefecilerin nicelik konusunda görelinin ele alınmasından kaynaklandığı yorumu bağlamında değerlendirip söz konusu görüşü destekler mahiyette ifadeler yer vermektedir. Daha küçük ya da büyük olma, iki misli olma, ilim ve ayakta durma gibi şeylerin göreliliğini ifade eden İbn Sînâ, tıpkı Fârâbî'nin de "görelinin sınıfları altına dahil olan şeyler diğer kategorilerin altına dahil olan şeylerdir"<sup>52</sup> şeklinde ifade etmek suretiyle değindiği gibi göreliliğin bütün kategorilere arız olduğunu belirtmektedir. Bu durumda görelilik, baba-oğul örneğinde cevhere, büyük-küçük örneğinde niceliğe, yetenek-yetenekli örneğinde niteliğe, önce-sonra örneğinde ise zamana ilişmektedir.<sup>53</sup> Tûsî'nin ise göreliliğin özelliklerini sıralarken bu konuyu detaylandırmakta olduğunu ve bütün kategorilere arız olma özelliğine değinmekte olduğunu görüyoruz. Buna göre cevher için baba ve oğul; nicelik için eşitlik ve eşitsizlik ya da kat ve yarı; nitelik için daha doğruluk ve aklık; görelilik için daha çok sadakat ve daha az sadakat; zaman için önce gelme ve sonra gelme; konum için ayakta durma ve yatma; sahiplik için çok giyinmek ve az giyinmek; infial için çok kesilme ve az kesilme gibi örnekler bağlamında görelinin diğer kategorilere arız olma durumu söz konusu olmaktadır.<sup>54</sup>

Fârâbî'nin görelilik kategorisini, 'iki şey arasındaki bir nispet' olarak ele aldığını ve birbirine nispeti bulunan bu 'iki şeyin bir diğerine kıyasla söylenmesi' şeklinde değerlendirdiğini görmekteyiz.<sup>55</sup> Burada Tûsî'nin de mesele hakkındaki son derece detaylı yorumuna değinmekte fayda vardır. Buna göre Tûsî, görelinin özel bir varlığı olması anlamını, 'diğerinin akledilmesine kıyasla mahiyeti akledilen bir şey' olarak ifade etmektedir. Tûsî bu meseleyi baba ve oğul örneği üzerinden detaylandırmak suretiyle ele alıp ortaya koymaktadır. Buna göre baba, mahiyeti oğula göre kıyas edilerek akledilir olan bir şey olması hasebiyle görelidir;

51 İbn Sînâ, *Muhtasarı'l-Evsat*, 26.

52 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", 103.

53 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 140-141.

54 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 72-73.

55 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", 103.

fakat zat olması hasebiyle baba cevher kategorisindedir. Oysa der Tûsî, bir şeyin mahiyeti bakımından iki kategoriden de olması mümkün değildir. Bu durumda Tûsî'ye göre meselenin çözümü şu şekilde mümkündür; baba salt adam olması hasebiyle cevher kategorisinden, babalık ise babanın onunla baba olduğu bir hey'et olması hasebiyle görelilik kategorisindedir. Netice olarak Tûsî babalığın, gayrının akledilmesine kıyasla mahiyeti akledilen bir şey olması hasebiyle kendisi için bu anlamın dışında bir varlığının olmadığı; babanın ise bu anlamın dışında cevheri hasebiyle bir varlık sahibi olduğu sonucuna ulaşmaktadır.<sup>56</sup>

Ayrıca burada İbn Sîna'nın göreliliğin önemli bir şartına değindiğini görmekteyiz ki söz konusu şart göreliliğin iki şeyin birbirlerine döndürülebilecek şekilde denk olmaları hususudur. Buna göre göreliliğin şartları uygun biçimde alındığında örneğin çocuk babanın çocuğu, baba ise çocuğun babası olacaktır ki bu uygunluk bakımından doğrudur; fakat kuşun kanadı şeklinde alındığında kanadın kuşu şeklinde döndürmek doğru olmayacağından kuş ve kanat arasında uygunluk söz konusu olamayacaktır.<sup>57</sup> Aristoteles kuş ve kanat örneğinde doğru olanın kanatlılık kanadı şeklinde olması gerektiğine dikkat çekmektedir.<sup>58</sup> Tûsî de konuyu göreliliğin özellikle bağlamında ele almakta ve göreliliğin bir diğer özelliğinin bazısının bazısına döndürülebilir olması olduğunu belirterek "... baba oğulun babası, oğul ise babanın oğludur." örneğini ortaya koymaktadır.<sup>59</sup>

Görelilik konusuna genel olarak giriş yaptıktan ve göreliliğin şartlarını ortaya koyduktan sonra İbn Sîna, göreliliğin özelliklerini ele almaktadır. Buna göre hemen bütün göreliler için birlikte mevcut olma ya da başka bir ifade ile zamandaş olma durumu söz konusudur. Fakat bazı göreliler zamandaş olmayabilirler, örneğin bilgiden önce bilinenin ya da duyumdan önce duyulabilir olanın mevcut olması imkânsız değildir.<sup>60</sup> İbn Sîna *Muhtasaru'l-Evsat*'ta babanın oğuldan önce, hissedilenin histen önce ve akledilenlerin akletmekten önce olması durumunun 'muzaf iki şeyin birlikte' olduklarına dair sözün itibarını zedelemeyeceğini dile getirmektedir. Buna göre babanın oğula tekaddümü sebebiyle babanın bilfiil değil bilkuvve baba olacağını, aynı şekilde hissedilenin zatının histen önce olduğunda bilfiil değil bilkuvve hissedilen olacağını ifade etmektedir.<sup>61</sup> Tûsî'nin ise yine göreliliğin özelliklerini ele alırken bu meseleye değinmekte olduğunu görüyoruz. Ona göre, mevzusu ve ona kıyasla akledildiği mahiyetin birlikte var olması göreliliğin en belirgin özelliği olmaktadır.<sup>62</sup>

İbn Sîna göreliliğin özelliğini çoğunlukla zamandaş olma yani birlikte mevcut

56 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 71.

57 İbn Sîna, *Kategoriler*, 143.

58 Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, 40-41.

59 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 72.

60 İbn Sîna, *Kategoriler*, 145.

61 İbn Sîna, *Muhtasaru'l-Evsat*, 31-32.

62 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 72.



olma şeklinde tespit ettikten sonra kategori olan görelî ve kategori olmayan görelî arasındaki ayrıma değinmektedir. Buna göre İbn Sînâ da tıpkı Fârâbî ve Aristoteles'in dikkat çektiği nokta olan 'varlık ve mahiyeti görelî' olma hususiyetine vurgu yapmakta ve gerçek görelînin bu şekilde olduğunu ifade etmektedir.<sup>63</sup> Fârâbî'nin bu hususa özel bir önem atfettiğini ve Aristoteles'in buradaki kastının 'varlık ve mahiyeti görelîlik türlerinden birine dahil olanların görelî olacakları bu şekilde olmayanların ise görelî olmayacakları' şeklinde olduğuna özellikle değindiğini görmekteyiz.<sup>64</sup> Dolayısıyla da mahiyeti kıyas yoluyla söylenen ve bu açıdan özelleşmeyle kurulan şey kategori olan görelî olurken; şeyliği görelîliğin eklendiği özel bir varlık ve hakikatle var olan şey ise kategori olmayan görelî olmaktadır.<sup>65</sup> Yine İbn Sînâ'nın *Muhtasaru'l-Evsat*'ta sergilediği yaklaşıma baktığımızda Aristoteles'in görelî ile alakalı olarak sanki 'hakiki görelî varlık sahibi değildir' demektedir olduğuna değinerek; Aristoteles'in bu sözünden hareketle varlığı bulunması halinde ise bu şeyin 'hakiki görelînin arız olduğu bir şey olacağı' şeklindeki yorumu ortaya koymakta olduğunu görüyoruz.<sup>66</sup>

### 3. Nitelik/Keyfiyet

[Yun. *to poion* (τὸ ποιόν); Sür. *aynoyuto* (أَيْنُوْتُو); Ar. *el-keyfü* (الكيْف); Lat. *qualitas*; İng. *quality*]

İbn Sînâ ilkin niteliğin tarifini ele alarak bu kategoriye giriş yapmakta ve hemen ardından da nitelik için iki türlü tarifin ortaya konulduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilkinin "nitelik kendisiyle fertlere nasıl oldukları söylenendir." şeklinde ifade edildiğini ikincisinin ise, "nitelik kendisiyle şeylere 'o benzer ve benzemez' denilendir." ifadesiyle ortaya konulduğunu aktarmaktadır. Ancak İbn Sînâ mezkûr betimlerden nitelik kategorisinin hakikatinin tam olarak anlaşılamayacağı gerekçesini ileri sürerek nitelik hakkındaki betimin "kendisiyle tavsif edilen şeyde karar kılmış ve onun ölçülmesini gerektirmeyen her yapısal özellik niteliktir" şeklinde olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>67</sup> Bu duruma esasında Fârâbî'nin de değinmekte olduğunu görüyoruz. Buna göre Fârâbî niteliğin, şahıslar hakkında 'onlar nasıldır' sorusunun cevabında söylenen yapılar (hey'etler) olduğunu ifade etmektedir.<sup>68</sup> Tûsî de aynı şekilde niteliği, kendisi sebebiyle mevzu hakkında takdirin lazım gelmediği küllî bir hey'et olarak betimlemektedir.<sup>69</sup>

Ardından İbn Sînâ tıpkı Aristoteles'in niteliğin ilk türünü bilgi ve erdem gibi zevali zor olan melekeler ya da huylar olarak ve hastalık ve sağlık gibi zevali kolay

63 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 153.

64 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", 105.

65 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 155.

66 İbn Sînâ, *Muhtasaru'l-Evsat*, 31.

67 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 159-160, 163.

68 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", 99.

69 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 69.

olan haller<sup>70</sup> olarak ifade ettiği gibi meseleyi ele alarak niteliğin dört türe bölümlendiğini belirtmekte ve nefis sahiplerine has olan niteliklerin hal ve meleke olarak isimlendirildiklerini ortaya koymaktadır. Yine İbn Sînâ nitelik için yaygın bölümlenmenin doğal ve edinilmiş şeklinde olduğunu zikrederek bunlardan hal ve melekenin edinilenlere dahil olduklarını, doğal olanların ise bilkuvv ve bilfiil olarak ikiye ayırdıklarını özellikle vurgulamaktadır.<sup>71</sup>

Niteliğin türlerinin belirlenmesi konusuna gelince doğal olarak ilk sözün Aristoteles'e ait olduğunu görmekteyiz. Buna göre filozofumuz *Kategoriler* kitabında niteliğe ait dört tür olduğunu belirtmekte ve bunları hal ve meleke, kuvvet ve kuvvetsizlik, duyu nitelikleri ve duygulanımlar, şekillerdeki nasıllık<sup>72</sup> olarak sıralamaktadır. İbn Sînâ da Aristoteles'in sıralamasına sadık kalarak niteliğin ilk türü olarak hal ve melekeyi ele almakta; zevali zor olanları meleke, zevali kolay olanları ise hal olarak adlandırmaktadır. İbn Sînâ hal ve meleke arasındaki ayrımı ortadan kalkmalarındaki zorluk ve kolaylığa nispete göre dikkate almakta ve Aristoteles'in de zikrettiği gibi melekenin aynı zamanda hal olduğuna ama halin meleke olmayacağına vurgu yapmaktadır.<sup>73</sup> Fârâbî'nin de aynı şekilde niteliği dörde ayırdığını ve bunlardan ilkinin meleke ve hal, ikincisini tabii kuvvetle söylenen ve söylenmeyen, üçüncüsünü infaiali nitelik ve infialler, dördüncüsünü ise nicelikte bulunan nitelik olarak belirlediğini görüyoruz. Meleke ve hal'in nefste bulunan tümel bir yapı (hey'et) olduğunu belirten Fârâbî bu yapılara örnek olarak ilimler, sanatlar, ahlak ve bunlar gibi olanları zikretmektedir. Meleke ve hal arasındaki ayrımı yerleşik olma ve zeval bulmaya göre yaparak zevali zor olanları meleke, zeval bulmaya yüz tutanları ise hal olarak isimlendirmektedir.<sup>74</sup> Tûsî ise niteliğin dört türünün sıralanması noktasında farklı bir tutum sergileyerek ikinci tür niteliğin hal ve meleke olarak adlandırılan nefsanî nitelikler olduğunu belirtmekte ve bunların nefis sahibi cisimlerdeki hadis hey'etler ve nefsanî arazlar olduğunu dile getirmektedir. Bunlardan zevali hızlı olanların hal olarak, zevali yavaş olanların ise meleke olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir.<sup>75</sup>

İbn Sînâ niteliğin ikinci türü olan kuvvet ve kuvvetsizlik konusunu kendi arasında üçe ayırarak incelemektedir. Buna göre bunlardan ilkinin hastalıklılık örneğinde olduğu gibi 'etkilenme konusunda şiddetli istidat' olarak, ikincisini güçlüğü örneğinde olduğu gibi 'fiil yapma konusunda şiddetli istidat' olarak, üçüncüsünü ise sağlıklılık örneğinde olduğu gibi 'etkilenme ve fiil yapma konusunda

70 Aristoteles, "Katégoriai", 8-9; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", 4; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekülât", 65-66; Aristoteles, *Kategoriler*, 50-53.

71 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 164-165.

72 Aristoteles, "Katégoriai", 8-10; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", 4-5; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekülât", 65-71; Aristoteles, *Kategoriler*, 50-61.

73 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 173,175.

74 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", 99-100.

75 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 70.

değil etkilenmeme konusunda şiddetli istidat' olarak belirlemektedir.<sup>76</sup> Fârâbî'ye baktığımızda onun keyfiyetin ikincisinin tabii kuvvetle ve tabii kuvvet olmadan (la-kuvvet) söylendiğini belirterek, bunun örneğinin de sertlik ve yumuşaklık olduğunu dile getirmekte olduğunu görüyoruz. Fârâbî burada tabii olarak kuvvetli olanın kolaylıkla etki etmesi ve zorlukla etkilenmesine, tabii kuvvetsiz olanın ise zorlukla etki etmesi ve kolaylıkla etkilenmesine dikkat çekmekte; sağlıklı olmak ve hasta olmayı da bu örnek olarak ortaya koymaktadır.<sup>77</sup> Tûsî ise üçüncü tür niteliğin kuvvet ve la-kuvvet olarak isimlendirildiğini ortaya koyarak güreşçinin rakibini kolaylıkla alt etmesi istidadını kuvvet, güreşçinin yıkılması veya hastalanma istidadını ise la-kuvvet olarak örneklemiştir.<sup>78</sup>

İbn Sînâ niteliğin üçüncü türü olarak infiali nitelikler ve infialleri incelemeye tabi tutmaktadır. İbn Sînâ burada niteliğin bu türü ile alakalı olarak önemli bir benzerlik ortaya koymaktadır. Buna göre melekeye benzeyenleri infiali nitelikler olarak, hal'e benzeyenleri ise infialler olarak değerlendirmektedir. İbn Sînâ bu ifadesini ileriki pasajlarda da tekrar ederek "... melekelerin bazen infiali nitelikler ve hallerin de infialler diye isimlendirilmesi mümkündür."<sup>79</sup> şeklinde daha açık ve net bir biçimde yeniden ifade etmektedir. Burada İbn Sînâ önemli bir detayı daha zikrettiği örnek üzerinden dikkatlere sunmaktadır. Ona göre örneğin infial kategorisinden olan sararma ciğerdeki safra bakımından ortaya çıktığında söz konusu bu sararma geçici olursa infial, fakat geçici olmayıp kalıcı olursa infiali nitelik olacaktır.<sup>80</sup> Fârâbî de keyfiyetin üçüncü türünden olan infiali niteliklerin iki kısım olduğunu bunlardan ilkinin hissedilir nitelikler ikincisinin ise nefste bulunan nitelikler olduğunu ifade etmektedir. Buna göre renkler, tatlar, kokular gibi şeylerin mahsus nitelikler olduğunu; öfke, sevgi ve korku gibi şeylerin ise nefsin arzaları olan nitelikler olduğunu belirtmektedir. Fârâbî burada önemli bir ayırım yaparak bunlardan zevali hızlı olanların hepsinin 'infialler' olarak isimlendirildiklerini, yerleşik olan ve zevali yavaş ya da gayri zail olanların ise 'infiali nitelikler' olarak isimlendirildiklerini özellikle belirtmektedir.<sup>81</sup> Tûsî ise niteliğin dört türünden ilkinin beş duyu ile duyumsanan mahsus nitelikler olduğunu belirterek bunlara infialiler ve infialler denildiğini ortaya koymakta<sup>82</sup> ve yaptığı bu sıralamayla diğer filozoflardan ayrılmaktadır.

İbn Sînâ, nitelik için söz konusu olan dördüncü türü şekillerde bulunan nassılık olarak ele almakta ve Aristoteles'in de ifade ettiği gibi şeylerdeki seyreklik ve sıklığı ayrıca düzlük ve pürüzlülüğü -parçalarının birbirine göre aşağıda veya

76 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 176.

77 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", 101.

78 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 70.

79 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 192.

80 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 184-185.

81 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", 101.

82 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 69.

yukarıda bulunmaları anlamında alındığında- nitelik kategorisine değil konum kategorisine dahil etmektedir. Fakat söz konusu düzlük ve pürüzlüğün parçalarına arız olan durum dışında bunlar için hissedilecek bir hal bulunması durumunda bu hal'in nitelik olacağını belirtmektedir.<sup>83</sup> Fârâbî'nin de meseleye aynı açıdan yaklaştığını ve niteliğin dördüncüsünü niceliğe arız olan nitelik olarak ele aldığını bunlara örnek olarak da çizgideki doğruluk ve paralelliği, paralel çizgilerdeki içbükeylik ve dışbükeyliği son olarak da sayılardaki tek ve çift olmayı zikrettiğini görüyoruz. Burada Fârâbî engebellik ve düzlüğün niteliğin bu cinsine mi yoksa konum kategorisine mi dahil olduğu konusunda müşekkeklik söz konusu olduğuna dikkat çekerek ortaya koyduğu örnekler bağlamında engebellik ve düzlük anlamlarının niteliğin bu cinsine dahil edildiklerinde müşterek isim oldukları neticesine ulaşmaktadır.<sup>84</sup> Fârâbî benzer bir müşekkek olma durumunun katılma ve seyrelme anlamlarında da ortaya çıktığını dile getirmektedir. Buna göre seyrelme yünün karması gibi, katılma da yünün keçeleşmesi gibi olması durumunda bu anlamın konum kategorisine dahil olduğunu kabul etmektedir. Fakat Fârâbî katılma ile suyun donması anlamı kastedildiğinde bunun nitelik altına dahil edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak ona göre, bunun niteliğin dördüncü cinsi altında değil ikinci türü altına dahil edilmesi gerekmektedir. Zira Fârâbî, katılma zorlukla etkilenme seyrelmede ise kolaylıkla etkilenme durumu söz konusu olması hasebiyle bunların istidatlar gibi olduklarına vurgu yapmaktadır.<sup>85</sup> Tûsî de niteliğin dördüncü türünün niceliğe arız olan nitelik olduğunu ifade ederek çizgideki paralellik ve cisimdeki dışbükeylik gibi örnekleri ortaya koymaktadır.<sup>86</sup>

Nitelik kategorisinin türlerini ele aldıktan sonra İbn Sîna nitelikler için zıtlığın vaki olduğunu ifade ederek bunlardan hal ve meleke olan nitelikler ile infiali nitelikler ve infialer için zıt olmanın söz konusu olduğuna ancak nicelikte bulunan nitelikler için zıt olmanın söz konusu olmayacağına işaret etmektedir.<sup>87</sup> Yine İbn Sîna niteliğin daha çok ve daha az olmayı da kabul ettiğini ancak bunlar arasında şekiller için söz konusu olan niteliklerin daha az ve daha çok olmayı kabul etmediklerini belirtmektedir.<sup>88</sup> Tûsî ise niteliğin türlerini ele aldıktan sonra tıpkı İbn Sîna'nın ifade ettiği gibi niteliğin zıtlık ile daha çok ve daha az olmayı kabul ettiğini, ancak niteliğin dördüncü türünün bu ikisi için vaki olmadığını dile getirmektedir.<sup>89</sup>

İbn Sîna'nın nitelik kategorisi bağlamında son olarak değindiği konu niteliklerden bazılarının göreliler içerisine dahil olması meselesidir. İbn Sîna tıpkı Aris-

83 İbn Sîna, *Kategoriler*, 187-188.

84 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", 102.

85 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", 103.

86 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 71.

87 İbn Sîna, *Kategoriler*, 210-211.

88 İbn Sîna, *Kategoriler*, 212-213.

89 Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, 71.

toteles gibi bu durumun ortaya çıkmasında herhangi bir sakınca görmemekte ve bu probleme bizzat ve bilaraz olmak bakımından yaklaşarak “bu şeyler bizatihi görelilik kategorisinden değildir, aksine bunlar kendisine göreliliğin arız olduğu şeylerdendir.” şeklindeki ifadesiyle netlik kazandırmaktadır. Buna göre örneğin bilgi bir şeyin bilgisi olması hasebiyle görelî olacakken, tek başına alındığında ise nitelik olmaktadır.<sup>90</sup>

### Sonuç

İbn Sîna'nın *Kategoriler* adlı eserinde ortaya koyduğu fikirleri merkeze alarak onun düşüncelerini Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında yer verdiği ifadeleri ile birlikte ortaya koyduktan sonra İbn Sîna'nın selevî olan ve onun felsefî alt yapısında kuvvetli etkileri olduğunu bildiğimiz Fârâbî'nin görüşlerini de aktararak son olarak da İbn Sîna'yı yakından sıkı sıkıya takip etmekte olan Nasîruddin Tûsî'nin fikirlerine yer vermeye gayret gösterdik. Bu sıralamayı da İbn Sîna'nın öncesi ve sonrasında etkili olan en önemli iki filozof üzerinden yapmanın isabetli olacağı düşüncesinden hareketle ortaya koymaya çalıştık. İbn Sîna'nın on kategoriyi sırasıyla ele aldığı *Kategoriler* kitabında yer alan nicelik, görelilik ve nitelik kategorilerinin diğer kategorilerle olan ilişkisini ve diğer kategorilere de arız olmaları hasebiyle temel kategorilerden olma hususiyetlerini İbn Sîna'nın kategoriler yaklaşımı çerçevesinde ele alıp diğer filozoflarla da karşılaştırmalı olarak irdelemeye gayret ettik. Buna göre İbn Sîna'nın öncelikle klasik anlamda değil fakat kendine has üslubuyla sıkı bir Aristoteles yorumcusu olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Zira Aristoteles'in *Kategoriler* kitabının sıra düzenini birebir takip eden İbn Sîna, Aristoteles'in hemen her bir cümlesini tek tek ele almış ve her bir pasajını bir fasıl başlığı altında incelemiştir. Aristoteles'e olan bağlılığının yanı sıra Fârâbî'nin de kategoriler hakkında ortaya koyduğu fikirleri benimsemiş özellikle onun ifade biçimlerini ve dahası kullandığı kavramları titizlikle kullanmıştır. İbn Sîna'nın kendinden sonraki dönemde etkisinin ne derece olduğunu anlaşılması bakımından Tûsî'nin konumu ve yaklaşım tarzı son derece önemlidir. Buna göre özellikle Tûsî'nin İbn Sîna'yı takip ettiğini ve onun ortaya koyduğu yaklaşım tarzını benimseyerek genel olarak on kategorinin tamamında olduğu gibi söz konusu üç kategori hakkında değerlendirmelerde bulunduğunu görüyoruz. Bu çalışma dahilinde ele almaya çalıştığımız kadarıyla özellikle İbn Sîna'nın diğer filozoflarla karşılaştırmalı olarak düşüncelerinin irdelenmesi önemli bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu tarz akademik çalışmaların genel olarak felsefe alanına özelde ise İslam felsefesi ve Mantık adına önemli katkılar sağlayacağı aşikardır.

90 İbn Sîna, *Kategoriler*, 214, 216.

**Kaynakça**

- Aristoteles. "Categoriae". Editör: Academia Regia Borussica, *Aristoteles Latine* içinde, 1-8. Berlin: Officina Academica, 1831.
- Aristoteles. "Katêgoriai". Editör: E. Bekker *Aristotelis Opera* içinde, 1-15. Berlin: Officina Academica, 1831.
- Aristoteles. "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât". Tahkik: Ferid Cebir, *en-Nassu'l-Kamile* içinde, 1: 15-96. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübnani, 1999.
- Aristoteles. "Kitabü'l-Mekulat". Tahkik: Abdurrahman Bedevi, *Mantıku Aristu* içinde, 1: 31-96. Beyrut: Darü'l-kalem, 1980.
- Aristoteles. *Kategoriler*. Çeviri: Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviri: Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles. *Organon I Kategoriyalar*. Çeviri: Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: MEB. Yayınları, 1989.
- Coşkun, Abdulkadir. *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Çapak, İbrahim. *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Fârâbî. "Kitabü Katiguryas ey Mekulat". Tahkik: Refik Acem, *el-Mantıku inde'l-Fârâbî* içinde, 89-131. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1986.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. Çeviri: Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *el-Muhtasarü'l-Evsat fi'l-Mantık*. Tahkik: Harun Takcı, Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE, 2009.
- İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi-Tefsîru Mâ-ba'det't-Tabîa'*. 2 cilt. Çeviri: Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kant, Immanuel. *Pratik aklın eleştirisi*. Çeviri: İonna Kuçuradi – Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994.
- Özpilavcı, Ferruh. *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Tüsü. *Esasü'l-iktibas fi'l-mantık*. Arapça Çeviri: Molla Hüsrev. Tahkik: Hasan eş-Şafi ve Muhammed es-Said Cemaeddin. Kahire: el-Meclisü'l-a'la li's-sekafe, 2004.

## Öz

Din ve beden arasındaki ilişkiye yönelik çalışmalar, yakın geçmişe kadar ihmal edilmiştir. Tarihsel süreçte dinlerin bedene yönelik teolojik argümanları ve kontrol çabaları, bedenin gizemli ve kutsal bir bütünlük olarak dokunulmaz addedilmesini beraberinde getirmiştir. Bu kutsal beden imgesi, anatomik çalışmaların yapılmasını engelleyerek tıbbın gelişimini sekteye uğratmıştır. Ancak 14. yüzyılda Batı'da sistematik olarak yapılmaya başlanan ve Rönesans'la birlikte yaygınlaşan otopsi ve diseksiyonlar sayesinde bu tabu yıkılmıştır. Bu durum, bir yandan bedenin yapısı ile ilgili anlatılagelen dinî söylemlerin bilimsel açıdan yanlışlığını ortaya koyarken diğer yandan seküler bir beden algısının yayılmasına zemin hazırlamıştır. Kutsallığından koparılan beden, tıbbın müdahale alanına intikal ederken zihniyet kalıplarının da sekülerleşmesini hızlandırmıştır. İlk olarak Batı'da yaşanan bu dönüşüm, zamanla tıbbın yakaladığı başarıların göz ardı edilemeyecek boyutlara ulaşmasıyla birlikte, geç de olsa, diğer toplumlara da sirayet etmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Beden, kutsal, din, tıp, sekülerleşme, medikal din sosyolojisi

## The Body Perception that Changed from Sacred to Secular

### Abstract

Studies regarding relations between religion and body have been neglected until recently. In the historical process, theological arguments and control efforts of religions towards the body have accompanied it to be regarded as untouchable in a mysterious and sacred unity. This sacred body image has interrupted the development of medicine by preventing anatomical studies; however this taboo has been destroyed by means of autopsies and the dissections begun to be done systematically in the West in 14th century and spread with the Renaissance. As this situation, on one hand propounded scientifically fallacy of the religious discourses about the structure of the body, on the other hand, it provided spreading of a secular body perception. The body cut off from its sacred ties became an object of the field of medical intervention, thus has accelerated the secularization of patterns of mentality. Even if it is late, this transformation, which first experienced in the West, has spread to other societies with the achievement of medical successes that cannot be ignored over time

**Keywords:** Body, sacred, religion, medicine, secularization, medical sociology of religion

Makale gönderim tarihi: 16.05.2018, kabul tarihi: 25.07.2018.

\* Bu metin, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlamakta olduğumuz "Sağlık Çalışanları ve Sekülerleşme (Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Balçalı Hastanesi Örneği) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi A. B. D.  
ORCID: 0000-0003-0030-948  
talipdemir83@gmail.com

**Atf:** Demir, Talip. "Kutsaldan Sekülere Değişen Beden Algısı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018): 311-325.

## Giriş

Geçmişte farklı şekillerde algılanmış olsa da son birkaç asırdan beri insanın biyolojik, psikolojik ve sosyal yönleri olan karmaşık bir varlık olduğu genel kabul görmektedir. İnsanın biyolojik yönünü temsil eden beden ise, insana sonlu bir varlık olduğunu hatırlatan ve insanın etten kemikten müteşekkil maddi boyutunu ifade eden bir unsurdur. Ancak insan bedeni, her ne kadar maddi bir yapıya sahipse de özellikle modernleşme süreciyle birlikte sosyal ve psikolojik zeminde de tartışılmaya başlanmıştır. Bedenin bu çok boyutlu içeriği, sosyal bilimlere zengin bir araştırma alanı açmış ve sosyoloji biliminin bir alt disiplini olarak beden sosyolojisinin teşekkülüne imkân sağlamıştır.

Beden sosyolojisinin en temel araştırma konusu; bedene yüklenen toplumsal anlamlar, bedenin sosyal ilişkilerde üstlendiği fonksiyonlar ve bireyler arası ilişkilerin şekillenmesinde yarattığı etkilerdir. Zira bireylerin sosyal ilişkilerinde bedenin biçiminin (uzun ya da kısa boylu olmanın, kilolu ya da zayıf olmanın, yüz şeklinin vb.) önemli oranda belirleyiciliğe sahip olduğu söylenebilir. İnsanlık tarihinin en eski iletişim araçlarından biri olan beden, kendi dışındaki sosyal çevreyi etkilediği gibi o çevrenin değişen şartlarından da etkilenmektedir. Duygu ve düşüncelerin dışa vurumunda kilit bir öneme sahip olan beden, insanların birbirleri hakkında kanaat sahibi olmalarında ve tavır takınmalarında, hatta yekdiğeri ve topyekûn hayatın anlamı hakkında tanımlamalar yapmalarında son derece etkili olmaktadır. Dahası bedenin kendine has bir “dilin” olduğunu, yüz ifadelerinin değişiminden bedenin duruşuna kadar bireyler arası iletişimin etkinliğini ve yönünü belirleyen en önemli unsurlardan biri olduğunu söylemek mümkündür.<sup>1</sup>

Öte yandan insan yaşamının en eski ve etkili kurumlarından biri olan din, öteden beri bireylerin sosyal hayatında ve onun içeriğinin anlamlandırılmasında

1 Ejder Okumuş, “Marifetname’de Beden”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8, sy. 1 (2008): 15.



belirleyici olmuştur. Dinin bu baskın konumu, insanın maddi yönünü ifade eden bedeninin de bir anlam çerçevesine yerleştirilmesine neden olmuştur. Öyle ki aslında son derece maddi olan insan vücudu, dinî bir varoluş zincirinin halkası olarak sunulmuş ve bu sayede kutsal bir içeriğe kavuşturulmuştur. Bu kutsallaştırma işlemi, doğası itibarıyla seküler olan bir konunun dinin şemsiye altına çekilerek dinî söylemin toplumsal tahakkümünün perçinlenmesine yönelik bir çabayı gözler önüne sermektedir. Ancak özellikle anatomi sahasındaki atılımlarla birlikte gelişen seküler beden tasavvuru, hem sınırlarını dinin çizdiği kutsal beden algısından bir kopuşu hem de dinî söylemin referans çerçevesinin makuliyetinde bir azalmayı beraberinde getirmiştir. Kuşkusuz böylesi köklü bir dönüşüm, yalnızca tıp sahasındaki gelişmeler sayesinde vuku bulmamıştır. Bu nedenle çalışmamızda bu iki unsur arasında katı bir neden sonuç ilişkisinin değil de Weber'in "seçici yakınlaşma" olarak adlandırdığı bir durum olabileceği savunulmuştur. Bu durum, süreç içerisinde tıbbın beden üzerindeki yetkisinin ve kontrolünün giderek artmasına neden olmuştur. Dolayısıyla gelinen noktada insanoğlu, geçmişte olduğu gibi bugün de kendi bedeni üzerinde söz sahibi olamamıştır. Nitekim yaşanan dönüşüm, bedene yönelik kontrol gücünün dinî otoritelerden seküler tıp otoritesine geçmesinden öteye gidememiştir.

Konuyla ilgili alanyazına bakıldığında özeldin ile beden, genelde ise din ile sağlık arasında ve aynı şekilde din sosyolojisi ve sağlık sosyolojisi arasında önemli, ancak çoğu zaman ihmal edilen ilişkilerin ve karşılıklı bağlantıların söz konusu olduğu<sup>2</sup> ifade edilmiştir. "Medikal din sosyolojisi" olarak adlandırdığımız<sup>3</sup> bu alanla ilgili yeterli çalışmanın yapılmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle bedenle ilgili yapılan sosyolojik çalışmalarda konunun dinî boyutunun yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Buradan hareketle çalışmamızda, bedene yönelik dinî tasavvurların ya da söylemlerin ne tür bir dönüşüm süreci geçirdiği ve bu sürecin tıbbî çalışmalarla olan bağlantısı ele alınacaktır.

### Bedene Yönelik Bakış Açısının Dönüşümü

Din ve beden ilişkisi üzerine yapılan bilimsel çalışmalarda, dinî pratikler de dâhil olmak üzere kültürel uygulamaların bedenler aracılığıyla yerine getirildiği ifade edilmiştir. Bedene dair yorumlar ise dinsel geleneklere, kültürlere ve toplumlara göre değişkenlik göstermektedir. Örneğin Hristiyanlık'ta İsa Mesih'in bedeni merkezi bir öneme sahiptir. Bir varlık olarak insanın, İncil geleneğinin de etkisiyle, Tanrı'nın ete kemiğe bürünmüş bir görüntüsü olduğu kabul edilmiştir. Ancak Hristiyanlık tarihi boyunca insan bedeni, ilahî olmayan özelliklerinden dolayı

2 Bryan Turner, *The Body & Society: Explorations in Social Theory* (London: Sage Publications, 2008), 74.

3 Talip Demir, "Medikal Din Sosyolojisi: Temel Konular ve Çalışma Alanları". *Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu Bildiri Özetleri* içinde, ed. M. A. Kirman, M. Sarmış ve V. Ertit (Aksaray: Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 2018), 52-53.

Hristiyan Kiliseleri için teolojik bir problem oluşturmuştur. İnsan ruhu, ruhaniyet kavramı sayesinde sınırsız bir dinsel potansiyele sahipken bedenın etten-kemikten müteşekkil çürüyen bir madde oluşu<sup>4</sup>, bedene dair teolojik bir söylemin oluşturulmasını zorunlu kılmıştır.

Tarihsel süreçte dinler, inananların bireysel bedenleri üzerinde kendi ideallerini somutlaştırmanın bir yolu olarak denetim kurmaya çalışmış ve bu imtiyazı kaybetmemeye, hatta başkasıyla paylaşmamaya azamî gayret sarf etmişlerdir. Bu tür bir denetim arzusu, belli bir dine inanan insanın kendi bedenini algılama biçiminin manipüle edilerek kutsal bir forma büründürülmesine yol açmıştır. Dinler, kendi varlıklarını etkili bir şekilde hissettirebilmek amacıyla bedenın bütün kodlarına ve eylemlerine nüfuz etmek istemiştir. Dahası bedenın kendi istekleri ile genellikle bir metin aracılığıyla ifade edilen dinsel buyrukların kutsal argümanları arasındaki olası ihtilaflar ise birer “günah” olarak etiketlenerek beden üzerindeki denetim pekiştirilmiştir.<sup>5</sup> Bu nedenle dinlerin beden üzerinde tahakküm kurup ona nüfuz etme gayretleri, dinî söylemin beden hakkındaki yorumlarının kutsal bir çerçeveye oturtulmasını beraberinde getirmiştir.

Bedenın kutsal bir anlam çerçevesine oturtulmasının en bariz örneğini Orta Çağ Hristiyan toplumlarında görmek mümkündür. Bu anlayışa göre, sıkıntılarını paylaşmak amacıyla Mesih'e yaklaşmayı amaçlayan herkes için beden, hem en büyük engel ve ‘düşman’, hem de Kurtarıcı'nın yanında olmanın bir yolu olarak gösterilmiştir. Kurtuluşa ermek için alt edilmesi gereken beden, kendini kurban etmenin ana eksenini oluşturan bir konuma yerleştirilmiştir. Bu anlamda bedene eziyet edip onu cezalandırma şeklinde beliren çileci anlayış, bedenın saygıyı hak etmediği ve bir çeşit ‘sefaletler ummanı’ ya da günahkârlığın simgesi olduğuna yönelik düşünsel bir temelden beslenmektedir. Zira modern öncesi dönemde oldukça yaygın olan her yerinde pis kokulu iltihaplı yaralar açılmış, pislik içinde yüzen “Kul Eyüp” imgesi, Hristiyan mistiklerin bedeni ne denli değersiz bir unsur olarak gördüklerini gözler önüne sermektedir.<sup>6</sup> Bu çileci anlayış, bedenın hem kutsal bir dokunulmazlık zırhıyla çepeçevre sarmalanarak dışarıdan olası bir müdahaleye karşı korunmasına hem de pislik içinde bırakılarak kendi hâline terk edilmesi gereken potansiyel bir günah unsuru olarak görülmesine neden olmuştur. Dolayısıyla dinin bedene yönelik söz konusu bu tutumunun, tıbbın bedene nüfuz ederek

4 Veikko Anttonen, “The Sacredness of the Self, of Society and of the Human Body: The Case of a Finnish Transgender Pastor Marja-Sisko Aalto”, in *Religion and The Body*, ed. T. Ahlbäck (Finland: Donner Institute, 2010), 15-16.

5 Yasin Aktay, “İktidarın Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları”, 3. *Ulusal Sosyoloji Kongresi bildirisi* (Eskişehir: 2000); Bryan S. Turner, *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*, çev. Ümit Tatlıcan (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2011), 106.

6 Jacques Gélis, “Beden, Kilise ve Kutsal”, çev. Saadet Özen, *Bedenin Tarihi 1: Rönesans'tan Aydınlanma'ya* içinde, ed. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine ve Georges Vigarello (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 36-37.

onu anlamasına ve bu sayede hastalıkların tedavisine ilişkin çalışmalar yaparak ilerlemesine engel olduğu söylenebilir.

İnsan bedenine ilişkin dinin kadim ilgisine ve muhtemel müdahaleleri engelleyici tavrına rağmen felsefi düzeyde de konuyla ilgili tartışmalar yapılmıştır. Bu konuya yönelik fikirler üreten en meşhur filozoflardan biri Descartes olup onun bedene yaklaşım tarzı tıbbın gelişim seyri üzerinde derin etkiler bırakmış, ancak Descartes'ın tıp ya da insan sağlığı alanına yaptığı katkının boyutları tam anlamıyla ortaya konulmamıştır. Descartes'a göre insan beden ve ruh olmak üzere birbirine indirgenemeyen iki boyutta ele alınmalıdır. Birinci boyut, insanın fiziksel ihtiyaçlarını ifade eden maddi boyuttur ki vücut denilen yapıya tekabül etmektedir. İkinci boyut ise ruh ya da akıl olarak ifade edilen, insanın bir anlamda düşünme ve yaratıcılık işlevine denk düşen boyuttur. Böyle bir ayrımın yapılmadığı dönemlerde insan bedeni bir bütün olarak algılanmış ve hem fiziksel boyuta hem de ruhsal ya da günümüz tabiriyle psikolojik boyuta yönelik unsurlar aynı türden oluşumlar gibi düşünülmüştür. Zira insanın fiziksel ve ruhsal olarak bir bütünü temsil ettiğine inanıldığından bu bütünlüğün bozulmaması gerektiği düşünülmüştür. Birtakım hastalıklar neticesinde zarar gören insan bedenine fiziksel olarak nüfuz edildiği takdirde bunun insanın kutsal yanına da zarar vereceğine inanılmıştır. Böyle bir durumda uygun olan tavrın insan bedenine dokunmaktan ziyade ayın gibi çeşitli dışsal faktörlerle insanın bozulan sağlığının yerine getirilmesi olduğu kabul edilmiş, insan bedeninin mutlak bütünlüğünün hiçbir şekilde bozulmaması gerektiği varsayılmıştır. Oysa Descartes, insan bedeninin kutsal yorumunu reddederek bedeninin ikili bir düzlemde ele alınması gerektiğine işaret etmiştir. Gerçekten de tarihi süreç içerisinde Kartezyen görüşün yaygınlık kazanması ile birlikte insan bedeni incelenebilir hâle gelmiştir. Buna göre şayet insan ruhu bedenden ayrı olarak bulunuyorsa, insanın fiziki tarafının ruhuna zarar vermeden de incelenebileceği ve böylelikle bedene temas edilebileceği öngörülmüştür. Batıda olduğu gibi birçok doğu toplumunda da beden kutsal sayılmış, "Tanrı'nın yarattığına kulunun müdahale etmesine" izin verilmemiştir. Descartes ile birlikte insan kendi bedenine yönelmeye başlamış ve bu anlamda bedenine olan yabancılaşmasına son vermiştir. Bir zihniyet olarak böyle bir anlayışın benimsenmesi modern tıbbın gelişiminin ilk ve en temel basamağı olarak kabul edilmiştir.<sup>7</sup>

Avrupa'da birçok bilimin olduğu gibi tıbbın da gelişimini sekteye uğratan KİLİSE; 16. yüzyıldan itibaren Kopernik, Kepler, Galilei ve Newton gibi bilim adamlarının öncülüğünü yaptığı yeni bir dünya görüşünün, modern anatominin öncüsü kabul edilen Vesalius'un ortaya koyduğu bedene yeni bir bakış tarzının ve zihniyet değişiminin tehdidiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu yeni zihniyet, insan bedeninin

7 Zafer Cirhinlioğlu, "Post-Modern Çözülüş ve Sağlık", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy. 1 (2003): 136-137.

daha doğru ve ayrıntılı olarak öğrenilmesine, hayatın anlamı ve oluşumu üzerine yeni sorular sorulmasına imkân sağlamıştır. 17. yüzyılın sonundan itibaren, yeni bir beden bilinci teşekkül etmeye başlamış ve böylece insanlar kendilerini 'büyük ortak bedenin' bir parçası olarak görmekten gitgide uzaklaşmıştır. Bu büyük dönüşüm zamanla sağlıklı ve uzun yaşama arzusunun yayılmasına neden olmuş, insanların yeryüzündeki ömürlerini daha sağlıklı ve uzun kılmak için yapabilecekleri bir şeylerin olduğu kanaatini güçlendirmiştir. Böylelikle birçok insan, fâni dünyadaki hayatlarının birtakım dinî söylemlerin telkin ettiği gibi bir 'gözyaşı vadisi' olmayabileceği fikrini benimsemeye başlamıştır.<sup>8</sup> Süreç içerisinde geniş halk kitlelerine yayılan bu anlayış, insan bedeninin Hristiyan teolojinin çizdiği çerçevenin ve günahla ilişkilendirilen düşünsel temellerin dışına çıkarak dinin dışında konumlanan bir uygulama alanı hâline gelmesine neden olmuştur. Kilise, toplumun diğer kurumlarından yapısal olarak farklılaşmaya başlarken hastalık tanımları ve kategorileri de değişmeye başlamıştır. Bu sekülerleşme süreciyle birlikte insan bedeni dokunulur olmaya başlamış ve anatomik incelemeye açık hâle gelmiştir. Dahası ölü bedenler üzerinde yapılan cerrahi işlemlerle birlikte insan bedeni, tüm sınırlarını yavaş yavaş açığa çıkarmaya başlamıştır.<sup>9</sup>

Modern tıbbın gelişimi bedenın sekülerleşmesiyle hız kazanmaya başlamış ve bedene yönelik bu algı tıbbın yakaladığı başarılar sayesinde iyiden iyiye yerleşmiştir. Bundan böyle beden, Hristiyanlıkta olduğu gibi kendisine acı çektirilerek huzura kavuşturulacak bir varlık olmaktan çıkmıştır. Oysa Hristiyanlık, insanların bu tür bir çile süreciyle içsel kontrollerini daha iyi sağlayabileceğini savunan dâhili bir anlayışı benimsemiştir. Modern tıpta ise beden tamamen dışsal boyutuyla ele alınarak 'parçalara' ayrılmıştır. Dolayısıyla bedenın dinî kavramlarla tanımlanmasının terk edilerek yerine tıp kavramlarının konulma sürecinin seküler-modern düşüncenin gelişimiyle eş zamanlı gerçekleştiği<sup>10</sup> söylenebilir. Modern beden anlayışı bedenın kendi içyapısını oluşturan düzeneklerin; gezegenlerin, gizil güçlerin, tılsımların ya da değerli nesnelerin etkisinden bağımsız olarak tasavvur edildiği bir beden fikrini esas almıştır. Bu bedenın işleyiş mekanizmaları fizikteki yeni bakışa uygun olarak neden-sonuç yasalarıyla açıklanmış ve böylece beden 'büyüsünü yitirmiştir'. Bu büyü bozumu sayesinde beden, kendine has özellikleriyle bağımsız bir yapı hâline gelerek sadece kendi 'iç gücüyle' açıklanan işlevleri haiz bir organizma olarak tasavvur edilmeye başlanmıştır.<sup>11</sup> Bedenin bu dönüşümü ise ruhun terbiyesi ve huzuru için yapılan diyetin sağlıklı uzun ömür ve cinsellik için yapılan bir diyet hâline dönüştüğü günümüz toplumlarında değerlerin seküler-

8 Gêlis, "Beden, Kilise ve Kutsal", 73-74.

9 Turner, *Tıbbî Güç ve Toplumsal Bilgi*, 45.

10 Zafer Cirhinlioğlu, *Sağlık Sosyolojisi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 85; Bryan S. Turner, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology* (London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2002).

11 Georges Vigarello, "Giriş", çev. Saadet Özen, *Bedenin Tarihi 1: Rönesans'tan Aydınlanma'ya* içinde, ed. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine ve Georges Vigarello (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 13.

leşmesini temsil etmektedir. Beden yönetimi için diyet usulünün dinî formülü bu sayede seküler bir sağlık ve hijyen ahlakına dönüştürülmüştür.<sup>12</sup>

Seküler bir zeminde ele alınan beden, değişen yaşam kalıplarının da etkisiyle farklı unsurların içine dâhil olmaya başlamıştır. Günümüzde hızla artan tüketim merkezli yaşam tarzlarında olduğu gibi insan bedeni de çağdaş toplumların temel karakteristiği olan tüketim kültürünün vazgeçilmez bir parçası hâline gelmiştir. Örneğin diyet, spor, kozmetik ve plastik cerrahi gibi günümüz Batı toplumlarının, özellikle de Amerika Birleşik Devletleri'nin, hayli önemsedığı tüketim alanlarında bedenin odak noktası olduğu görülmektedir. Söz konusu alanlarda tüketim yapan bir beden üretmek, bugünün toplumunun en önemli hedeflerinden biri olarak karşımızda durmaktadır.<sup>13</sup> Zira sağlıklı bir vücuda sahip olmanın ve yaşamı tehdit eden risklerden uzaklaşmanın ancak tüketim toplumunun bir parçası olmakla mümkün olabileceği düşünülmektedir. Bu tarz bir toplumun devamı, sağlık bilgisini tekelinde bulunduran hekimlerin spor, ilaç ve kozmetik endüstrisiyle eş güdümlü olarak yarattıkları muazzam bir sağlık pazarı sayesinde sağlanmaktadır. Bu tür bir olgu ise bedene dair sağlık ve hastalık durumlarının metalaşmasına yol açmıştır. Sınırları ve hedefleri sağlık kavramının istismar edilmesiyle çizilen tüketim toplumunun devamının sağlanması, bireylerin kendi bedenlerine yönelik algılarının değiştirilmesiyle mümkün olabilmıştır.<sup>14</sup> Dolayısıyla bedenin tarihsel süreç içerisinde algılanış biçiminin kutsaldan seküle, oradan da metalaşmaya doğru bir dönüşüm geçirdiği söylenebilir. Bu dönüşümün yaşanmasına etki eden birçok unsur söz konusu olsa da bu sürecin etkili failinin tıp olduğu, zira özellikle anatomi alanında yapılan otopsi ve diseksiyon (teşrih) işlemlerinin dokunul(a)maz olan insan vücudunu dokunulur kılarak sekülerleşmeye kapı araladığı savunulabilir.

Öte yandan bedene yönelik bakış açısının kutsaldan seküle doğru değişiminin doğal bir uzantısı olarak görebileceğimiz bedene 'müdahale hakkı', tarihsel süreç içerisinde yaşanan din-tıp geriliminin en net şekilde görülebildiği alanlardan biridir. Zira insanlık tarihi boyunca siyasal iktidarlar ve ideolojiler gibi dinler de bireysel bedenler üzerinde denetim kurmaya çalışmış ve bu denetim sayesinde elde ettikleri yönetme erkini başkasına devretmemeye gayret sarf etmişlerdir. Dinlerin müdahaleyi yasaklayan ya da tekellerinde gören anlayışı beden üzerinde yapılmak istenen tıbbî çalışmaların engellenmesine yol açmıştır. Uzun bir süre somut insan bedeni üzerinde çalışmalar yapılamadığından insan anatomisine dair bilgiler hayvan cesetleri üzerinde yapılan incelemelere dayandırılarak oldukça sığ

12 Turner, *Regulating Bodies*, 47.

13 Ejder Okumuş, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 2 (2009): 2; Krş. Okumuş, "Marifetname'de Beden".

14 Cırhinlioğlu, "Post-Modern Çözülüş ve Sağlık", 139; Armağan Öztürk, "İktidar Olarak Tıpcı Gelenek: Tıbbın Erk Tarihi", *Toplum ve Hekim* 21, sy. 1 (2006): 13.

ve yetersiz kalmıştır. Ancak bu durum 14. yüzyılın başlarında bir kırılma yaşamış, sistematik ve bilimsel amaçla yapılmaya başlanan ilk teşrihler sayesinde beden dokunulmazlığına dair kadim tabu yıkılma sürecine girmiştir. Bedenin dokunulmaz kılınması, insan vücuduna dair anlatılagelen dinî ya da mistik bilgilerin bilimsel açıdan yanlışlığını ortaya koymuştur. Dahası bu anatomi devrimi, Batı'da Rönesans hareketlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı gibi öncelikle bireysel bilinç düzeyinde olmak üzere uzun vadede toplumun sekülerleşmesinin de ilk kıvılcıklarını meydana getirmiştir.

Bedene müdahale tartışmalarının içinde cereyan ettiği teorik çerçeve, her ne kadar bir insan olarak bedenimizin sahibi biz olsak da, bedenlerimizin toplumsal etkileşim ortamının dışında kendi kendilerine var olan fiziksel nesnelere olmadığı gerçeğine dayanmaktadır. Bedenlerimiz toplumsal deneyimlerimizden etkilendiği gibi ait olduğumuz toplumun norm ve değerlerinden de etkilenmektedir. Günümüzde insan bedeni; gitgide kendine has doğasından, yani etrafını saran çevreden ve kendi biyolojik bütünlüğünden uzaklaşarak makinelerden diyetlere uzanan geniş bir yelpazede bilimin ve teknolojinin müdahalelerine maruz kalmaktadır.<sup>15</sup> Bunlar arasında en bariz olanının ise tıp alanında yaşandığı söylenebilir. Zira günümüzde artık neredeyse sıradan bir uygulama olarak görülen ameliyatın bir diğer adının da “cerrahi müdahale” olması oldukça manidardır.

Bedene yönelik tıbbî müdahale, tıbbın temel çalışma alanının doğasından kaynaklanan bir meşruiyet zemininde olabildiğince kanıksanmış durumdadır. Tıbbın bedene müdahil olması onun en tabii hakkı olarak görüldüğünden bu alan üzerinden devasa bir tüketim pazarı oluşmuştur. Günümüzde insan bedene sağlık kisvesi altında yapılan müdahalenin, diğerlerine oranla çok daha ileri seviyelerde gerçekleştiği görülmektedir.<sup>16</sup> Zira rahatsızlığı olan birey, tıba başvurduğu andan itibaren tıbbın müdahale çemberine girmiş olmaktadır. Bu aşamadan sonra bireylerin bedeni, bir ‘nesne’ gibi görülüp anonim hâle getirilmektedir. Bedenin nesneleşmesi, hekim ile hasta arasında farkında olunmadan yapılan bir sözleşmenin varlığına işaret etmekte ve bu nesneleşme sayesinde insanlar, normal hayatta oldukça mahrem olarak kabul edilen sorulara cevap verebilmekte, hatta günlük yaşamda kimsenin görmesine izin vermeyeceği yerlerine hekimin bakmasına izin verebilmektedir. Hasta olan kişi, hekimin kendi bedenine bakışının ‘normal’ bakışlardan farklı olduğuna ya da yalnızca hastalığın teşhisi için baktığına inandığından ‘tıpta utanma yoktur’ özdeyişi makul düzeyde meşru görülmektedir. Söz konusu bu nesneleşme; özellikle kan alma, biyopsi ve endoskopi gibi bedene doğrudan fiziksel bir girişimin olduğu durumlarda daha net bir şekilde açığa çıkmakla birlikte günlük dildeki ifade kalıplarında da bunun yansımalarını bulmak

15 Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel ve diğerleri (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 296.

16 Okumuş, “Bedene Müdahalenin Sosyolojisi”, 7.



mümkündür. Örneğin hekimin “bir miktar kanınızı alacağız” demek yerine “bir miktar kan alınacak” ifadesini kullanması, buna mukabil hastanın ise “kanımı vereceğim” demek yerine “kan vereceğim” ifadesini tercih etmesi<sup>17</sup>, insanların kendi kanlarının ve genel anlamda bedenlerinin sahipleri olarak görülmediklerini ima etmektedir.

Öte yandan sekülerliğin etkisini hissettirdiği grup ve toplumlarda bedene müdahalenin biçim ve nitelik açısından farklılaştığı söylenebilir. Dindar bir yaşam tarzını benimseyen insanlar, bedenlerine müdahale ederken inanç merkezli bir yaklaşımla bedenlerini kontrol edip bedenlerinin kendilerine hükmetmesini engellemeye ve bu sayede nefis ya da ruhlarını terbiye etmeye çalışmaktadırlar. Diğer yandan seküler zihniyetle hareket eden insanlar bedenlerinin kutsalla olan bağını kopararak ona seküler araç ve amaçlarla müdahale etmektedirler. Başka bir ifadeyle sekülerleşme süreciyle birlikte beden, kutsal güçlerin hüküm sürdüğü alandan diyet, kozmetik, beden eğitimi ve koruyucu hekimlik gibi somut gerçekliklerin alanına taşınarak bir anlamda seküler bir unsur hâline getirilmiştir. Bedenin seküler hâle gelmesi ise ona yapılan müdahalelerin seküler ve rasyonel bir temel çerçevesinde tecessüm etmesine neden olmuştur. Örneğin diyet, gelecekteki toplumlarda şehvet ve hırs gibi kötü duygulara karşı dinî perhiz yapmanın bir boyutudur. Dinî asketizmin ya da riyazetin amacı da bedene müdahale ederek ruhu nefsanî arzuların kuşatmasından kurtarmaktır. Ancak tüketimin meziyet ve erdem sayıldığı modern toplumlarda ise diyet, bilimin hüküm sürdüğü alana giren gıdaların rasyonel ve seküler bir tarzda kullanılması anlamına gelmiştir.<sup>18</sup>

Bedene yönelik algının kutsaldan sekülelere doğru değişmesi, Batı toplumlarında tıbbın gelişimiyle tarihsel bir koşutluk içinde gerçekleşmiştir. Ancak İslam toplumlarına bakıldığında benzer bir sürecin yaşanmadığı, Batı'dakiyle kimi zaman örtüşen kimi zaman farklılaşan dinamiklerin etkisiyle bedenin sekülerleşmesinin tam anlamıyla vuku bulmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İslam'daki kutsal beden tasavvuru dinî metin kaynaklı bir kutsallıktan ziyade “dokunulmaz olma” anlamında bir kutsallıktır. Dolayısıyla her ne kadar Batı toplumlarının modern öncesi dönemlerde tecrübe ettiği bedenin kutsallığı hususunda benzer temayüllere sahip olsa da İslam toplumlarının, Batı'dan farklı olarak bu kutsallığı sürdürmeye devam ettirdiği, bu durumun ise tıp alanında yapılması muhtemel keşifleri olumsuz yönde etkilediği söylenebilir<sup>19\*\*\*</sup>. Nitekim İbn Sina ve Ebubekir Razi'den sonra

17 Murat Beyazyüz ve Erol Göka, “Psikoloji ve Tıp Açısından Beden”, *Beden Sosyolojisi* içinde, ed. Kadir Canatan (İstanbul: Açılımkitap, 2015), 386-388.

18 Turner, *The Body & Society*, 144-145.

19 \*\*\*İslam toplumlarının 12. yüzyıldan sonra özelde tıp genelde ise pozitif bilimlerde duraklama dönemine girmesinde siyasal, sosyal ve ekonomik birçok etkenin rol oynadığı söylenebilir (bkz. Hasan Aydın, “İslam Dün-yasında Bilim ve Felsefe: Yükseliş ve Duraklama”, *Bilim ve Ütopya*, sy. 94-95, 2002). Bu etkenler bütün bilimler gibi tıbbın da gerilemesinde etkili olmuştur. Burada vurgulamak istediğimiz nokta, tıp alanındaki gerilemenin tek failinin beden algısı olduğu değil, diğer etkenlere kıyasla ayırt edici bir etkiye sahip olduğudur.



İslam coğrafyasında tıp tarihini yönlendirecek düzeyde bir tıpcı bilim adamının yetişmemiş olması bu durumu destekler mahiyettedir. İslam'ın bedene yönelik bakış açısının altında yatan kutsallığın en belirgin tezahürlerden biri ise bedenin resim ve heykel yoluyla tasvir edilmesinde açığa çıkmaktadır.

Bedenin temsili ve tasviri konusunun tarihsel süreç içerisinde İslam'ın en çok tartışılan konularından biri olduğu görülmektedir. İslam'ın ilk yıllarında birey ve toplumları putperest anlayıştan uzaklaştırıp tek tanrılı tevhit anlayışını yerleştirebilmek amacıyla putperestliği çağrıştırdığı düşünülen resim ve heykelle ciddi bir tepki gösterilmiştir. Bu tepki Kuran'da yalnızca tapınma objesi olmuş resim ve heykellere yönelirken peygamberin sözlü beyanlarında ve uygulamalarında tepkinin belirli ölçüde genelleştirilmesiyle put objesi olmayan beden tasvirini ve heykeli de içine alacak şekilde genişletildiği görülmektedir. Bu nedenle bedenin sergilenmesi ve temsili yasaklanmış, sanatsal faaliyetlerde resim ve heykelcilik yerine hat ve minyatürlere yoğunluk verilmiştir.<sup>20</sup>

İslam'daki kutsal beden düşüncesinin bir diğer tezahürü de bedenin dokunulmaz bir bütünlük olduğuna dair kesin bir kabulün olmasıdır. Zira Müslümanlar Allah'ın insanı onurlandırarak hoş ve güzel nimetlerle donattığına ve yarattıklarının birçoğundan üstün kıldığına inanmaktadır. Bu nedenle İslam'a göre dünyadaki her şeyin kendisi için yaratılmasından ötürü canlıların en değerlisi ve şerefli olan insanın maddi ve manevi dokunulmazlıkları vardır. Bunlardan biri de beden dokunulmazlığı olup bu dokunulmazlığın ölümden sonra da devam ettiği kabul edilmiştir. Nitekim İslam'da ölümlere saygı gösterilmesi ve keyfi müdahalelere karşı korunması dinî bir vecibe olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in "Ölünün kemiğini kırmak, diri iken kemiğini kırmak gibidir" şeklindeki beyanı da bu düşüncüyü desteklemektedir. Bazı İslam âlimleri bu ve benzeri delillere dayanarak otopsinin, özellikle de bilimsel ve eğitim amaçlı otopsinin caiz olmadığı yönünde görüş bildirmiştir. İslam'da insanın onurlu bir varlık sayılması ve bir bütün olarak insana saygı üzerinde ısrarla durulmasının yanı sıra kıyamet günü cismanî dirilişin gerçekleşeceğine dair bir inancın varlığı da otopsi ve benzeri tıbbî müdahalelerin Müslümanlar arasında öteden beri tereddütle karşılanmasında etkili olmuştur.<sup>21</sup> Dahası zaman içerisinde birçok farklı unsurun dahliyle kalıplaşan İslam geleneğinde insan bedeninin anatomik tıbbî tahlili yasaklanmış ve katı yaptırımlar aracılığıyla engellenmiştir. İnsan bedeninin bu tür bir incelemeye tabi tutulmasını yasaklayan genel dinî norm, insan bedeninin şerefli olduğu fikrinden hareketle oluşturulmuştur. Anatomik tahlillere ihtiyaç duyulduğunda ise bu işlemin

20 Zülküf Kara, "Günahkâr Bedenlerden Referans Bedenlere: İslam'da Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2, sy. 1 (2012): 35.

21 Mehmet Fatih Turan, "Fıkhi Açıdan Otopsi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 23 (2014): 272; Hacı Mehmet Günay, "Tıbbi Uygulamalar", *Günümüz Fıkıh Problemleri* içinde, ed. Hacı Mehmet Günay (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 108.

maymun ya da koyunlara tatbik edilmesi uygun görülmüştür. Böylesi bir yasağın arka planında ise İslam öncesi Arap toplumlarında uygulanan, savaşlarda kazanan tarafın düşmanının vücutlarını parçalayarak teşhir etmesi anlamına gelen *musle* uygulamasının yer aldığı söylenebilir. Örneğin Uhud Savaşı'ndan sonra Hz. Peygamber'in amcasının ciğeri Habeşli savaşçı Vahşi tarafından çıkartılmış, Ebu Süfyan'ın karısı Hind de onu ağzında çiğnemiştir. Birçok Müslüman hukukçu da buradan yola çıkarak insan bedeninin anatomik tahlilini ya da otopsisini bir tür *musle* olarak yorumlamış ve bunun yasak olduğunu savunmuştur.<sup>22</sup>

İslam toplumlarında bedene müdahale etmenin katı kurallar ile yasaklanmış olması ile yöneticilerin ve toplumun genelinin bedene bakışı arasında bir mütakabiliyetin söz konusu olduğu söylenebilir. Bu nedenle Avrupa'da Rönesans döneminden itibaren yaygınlaşmaya başlayan otopsi ve diseksiyonlar, Türkiye'de ancak 1800'lü yıllarda başlayabilmiştir. Kutsal beden imgesinin sürdürülmesi, doğası gereği seküler olan tıp bilimin gelişmemesine neden olmuştur. Bu bağlamda, 18. yüzyılda yaşamış olan Hekim Abbas Vesim Efendi (ö. 1760) *Düstur* adlı eserinde Batılıların seküler bir zihniyete ve yaşam tarzına sahip olduklarından tıp, anatomi ve astronomide daha iyi gelişme gösterdiklerini iddia etmiştir. Türkiye'de 19. yüzyılın başlarına kadar, eğitim sisteminin merkezinde yer alan medreselerde tıp ve anatomi öğretimi dinî bir karakter taşıdığından sistematik ve bilimsel tıp eğitime yönelik otopsi yapılamamış olması, bu iddiayı destekler niteliktedir. Ancak yönetim kademesinde baskın olan bu dinî zihniyet kalıbı, Batı'da yaşanan muazzam tıbbî ilerlemelere daha fazla *seyirci* kalamamış ve 1839 yılında ilk tıp fakültesi olarak açılan Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'de Dr. Bernard'ın (1808-1844) girişimleriyle ilk defa kadavralar üzerinde incelemeler yapılarak anatomi eğitimi verilmeye başlanmıştır.<sup>23</sup> Böylelikle bedenin kutsallığı en azından esnetilmiş, tıp eğitiminin bilimsel ve seküler bir karaktere bürünmesinin yolu açılmıştır.

Bedenin dokunulmazlığına yönelik düşünsel kalıplar, yöneticilerde olduğu gibi halk arasında da yaygın bir şekilde benimsenmiştir. Örneğin 1840 yılında Amasya'da veba salgını nedeniyle uygulanan karantinada, erkek ve özellikle kadın cesetlerinin ölüm-sonrası muayenelerinde mahrem yerlerine bakılmasını ve salgında ölenlerin kireçlenerek gömülmelelerini kendi yorumlarına göre şeriat hükümleriyle bağdaştıramayan bazı Amasyalı din ulemasının tahrikleri ölümle sonuçlanan olaylara neden olmuştur. Karantina hekimi Dr. Paldin'in, ölümlerin ve hastaların sadece yüzüne bakmakla yetinmeyip mahrem yerlerine de bakmak istemesi halkın tepkisine neden olmuştur. Çünkü onlara göre şeriat, ölü dahi olsa kadınların mahrem yerlerine bakılmasına izin vermediği için onlar, bu tür bir

22 Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*, çev. Ahmet Bülent Baloğlu ve Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 194-195; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Bilim: İslam Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları* (Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2006), 163.

23 Bedi N. Şehsuvaroğlu v.dğr., *Türk Tıp Tarihi* (Bursa: Taş Kitapçılık, 1984), 212-215.

uygulamanın haram olduğunu düşünmüşlerdir. Buna karşılık Dr. Paldi “Fransız usulü böyledir, bütün usulü sizlerin üzerinizde icra edeceğim ve Padişahınız bu âdetlerimizi sizin üzerinizde icra etmeye bana izin verdi” demesi üzerine galeyana gelen halk karantina binasına saldırmıştır. Kaçıp Rum Kilisesi’ne saklanan Dr. Paldi, kilisenin kapısını kırarak içeri girenler tarafından öldürülmüştür. Benzer şekilde 1848 yılında Gaziantep’te kurulan karantina merkezinin müdürünün kole-radan ölen bir kadın cesedini otopsi yapmak üzere karantinaya almak istemesi sonucunda karantina istasyonuna yürüyen halk, kapıları ve camları kırıp karantina müdürünü öldürmek istemiştir.<sup>24</sup> Bu örnekler, tekil ve yerel vakalar gibi görünse de arka planda yatan kalıplaşmış bir zihniyetin dışı vurumu olarak değerlendirilebilir. Bu zihniyet, sebebi her ne olursa olsun insan bedenini Tanrı’nın bir emaneti olarak gören ve bu nedenle gerek diri gerekse ölü hâlde ona dokunulmasını yasaklayan bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla Türkiye’de bugün dahi yansımalarını rahatlıkla fark edebileceğimiz bu beden algısı, yegâne laboratuvarı insan bedeni olan tıbbın önünde aşılmaz bir duvar olarak belirerek Batı’dakine benzer bir seyir içinde gelişmesini engelleyen faktörlerden biri olmuştur.

Bedenin kutsallığı düşüncesi, yüzyıllardır süregelen bir toplumsal hafıza birikimi yoluyla kuşaklar arasında tevarüs ederek bugüne kadar ulaşmıştır. Cumhuriyet döneminden itibaren devletin laiklik politikaları sayesinde bir miktar esneyen bu fikir kalıbının, toplumun tıptaki ilerlemelere bizzat şahit olmasına ve bu imkânlardan fazlasıyla istifade etmesine rağmen, sekülerleşmeye direnç gösterdiği söylenebilir. Bunun en bariz örneklerinden biri de Türkiye’de Batı ülkelerine nazaran kadavra temininde büyük zorluklar yaşanmasıdır. Bu zorlukların büyük oranda dinî saiklerden kaynaklandığının farkına varan hekimler, zaman zaman Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan bu konuda fetva vermesini talep etmişlerdir. 2006 yılında dönemin Diyanet İşleri Başkanı’nın bunun caiz ve hatta büyük bir sevap olduğunu belirtmesine rağmen kadavra bağıışı istenilen düzeye ulaşamamıştır. Bu nedenle 2238 sayılı kanuna 2 Ocak 2014 tarihinde, “Tıp eğitimi için gerekli olan kadavranın yurt içinden yeteri kadar temin edilememesi hâlinde; kadavra veya kadavra parçası, soykırım ve insanlığa karşı işlenmiş suçlar yoluyla ölmüş kimse-lerden temin edilmemiş olması kaydı ile yurt dışından temin edilebilir” biçiminde ek bir madde eklenmiştir. Bunun üzerine birçok tıp fakültesi anatomi derslerinde kullanılmak üzere yurt dışından oldukça yüksek fiyatlarla kadavra ithal etmeye başlamıştır.

Kadavra temininde yaşanan sıkıntılar, benzer saiklerin etkisiyle organ bağıışı ve naklinde de gözlemlenmektedir. Konuyla ilgili kamu spotları, projeler, tanıtımlar ve hatta Cuma hutbeleri yapılmasına rağmen Türkiye’de yeterli düzeyde organ

24 Nuran Yıldırım, “Osmanlı Coğrafyasında Karantina Uygulamalarına İsyandar: Karantina İstemezük”, *Toplum-sal Tarih*, sy. 150 (2006): 21-23.

bağışı sağlanamamaktadır. Bu olgunun nedenleri üzerine nitel bir çalışma yapan Özbolat<sup>25</sup>, durumun çok boyutlu ve karmaşık bir görünüm sergilediğini belirterek genel bir tasnif yapmıştır. Buna göre organ bağışında görülen isteksizliğin nedenleri dokuz boyutta kavramsallaştırılmış, “bilinçli, kasıtlı, kararlı” bir biçimde organ bağışında bulunmamanın “sabitlenmiş” bir kanaate dayandığı ifade edilmiştir. Bu sabit kanaatler içinde en dikkat çekici olanlar ise yeniden diriliş inancının bir uzantısı olarak görebileceğimiz organların şahitliği ve bedenın kutsal bir emanet olduğu fikrinden hareketle onun bir bütün olarak kalmasının gerektiği düşüncesidir.

## Sonuç

Din sosyolojisi alanyazınına bakıldığında din ve beden arasındaki ilişkinin pek fazla irdelenmediği ve konuyla ilgili yeteri kadar çalışma yapılmadığı gözlenmektedir. Bu tür bir eksikliği gidermeye dönük bir adım olarak gördüğümüz bu çalışmada, oldukça çok boyutlu ve uzun bir tarihsel süreci içine alan karşılıklı etkileşimlerin olduğu bir konuya, genelde tıp sahasında özelden ise anatomi alanında yaşanan gelişmeleri temel alan bir perspektiften bakılmıştır. Antik Çağ'dan başlayıp Orta Çağ'ın sonlarına kadar devam eden kutsal beden algısının, Batı'da ortaya çıkan anatomi alanındaki cesur girişimler sayesinde dönüşüm geçirerek sekülerleşmeye başladığı söylenebilir. Dahası dinî söylemlerin desteklediği ‘dokunulmaz’ beden algısı tıbbî çalışmalar eliyle dokunulur kılınmıştır. Böylesi bir atılım hem öteden beri dinî söylemin desteklediği tıbbî doğmaların bilimsel açıdan yanlışlığını ispatlamış, hem de dinî söylemlerin sanıldığı kadar mutlak hakikat olmayabileceği yönündeki bir şüpheyi beslemiştir.

Anatomi alanında yapılmaya başlanan otopsi ve diseksiyon işlemleri, bedenın etten kemikten müteşekkil maddi bir varlık olduğunu ortaya koymuştur. Kutsallıktan arındırılan insan bedenine müdahale ‘hakkı’, zaman içerisinde dinin tekelinden alınarak tıbbın eline geçmiştir. İlerleyen dönemlerde yaşanan tıbbî gelişmelerin de etkisiyle birlikte dinî otoritelerin ve söylemlerin insan bedeni üzerindeki denetimleri giderek azalmıştır. Ancak bilimsel gelişmeler uğruna sekülerleşen bedenler, tıbbın artan otoritesi sonucu önce *nesneleşmiş*, ardında da devasa bir sağlık endüstrisinin *metası* hâline gelmiştir. Tıbbın vadedtiği uzun ve sağlıklı ömrün cazibesine kapılan bireyler de kendi bedenlerine yabancılaşarak tüm yetkiyi tıba devretmiştir. Dolayısıyla insan bedenine yönelik bakış açısının tarihsel süreçte yaşadığı değişim, önce kutsaldan sekülere ardından da nesneleşme ve metalaşmaya doğru bir seyir izlemiştir. Gelineen noktada insanoğlu, geçmişte olduğu gibi bugün de kendi bedeni üzerinde söz sahibi olamamıştır. Nitekim yaşanan dönüşüm, be-

25 Abdullah Özbolat, “Organlarımla Dirilmek İstiyorum. - Organ Bağışının Dinî-Toplumsal Arkaplanı”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17, sy. 1 (2017).

dene yönelik kontrol gücünün dinî otoritelerden seküler tıp otoritesine geçmesinden öteye gidememiştir.

### **Kaynakça**

- Aktay, Yasin. "İktidarın Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları". 3. *Ulusal Sosyoloji Kongresi bildirisi*. Eskişehir: 2000.
- Anttonen, Veikko. "The Sacredness of the Self, of Society and of the Human Body: The Case of a Finnish Transgender Pastor Marja-Sisko Aalto". In *Religion and The Body*, edited by T. Ahlbäck, 13-27. Finland: Donner Institute, 2010.
- Aydın, Hasan. "İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe: Yükseliş ve Duraklama". *Bilim ve Utopya*, sy. 94-95 (2002).
- Beyazyüz, Murat ve Erol Göka. "Psikoloji ve Tıp Açısından Beden". *Beden Sosyolojisi* içinde, editör Kadir Canatan, 371-393. İstanbul: Açılımkitap, 2015.
- Cirhinlioğlu, Zafer. "Post-Modern Çözülüş ve Sağlık". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy. 1 (2003): 131-148.
- Cirhinlioğlu, Zafer. *Sağlık Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Demir, Talip. "Medikal Din Sosyolojisi: Temel Konular ve Çalışma Alanları". *Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu Bildiri Özetleri* içinde, ed. M. A. Kirman, M. Sarımsık ve V. Ertit, 52, 53. Aksaray: Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 2018.
- Gélis, Jacques. "Beden, Kilise ve Kutsal". Çeviren: Saadet Özen. *Bedenin Tarihi 1: Rönesans'tan Aydınlanma'ya* içinde, editör: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine ve Georges Vigarello, 17-82. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. Çeviri: Hüseyin Özel ve diğerleri. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Günay Hacı Mehmet. "Tıbbi Uygulamalar". *Günümüz Fıkıh Problemleri* içinde, editör Hacı Mehmet Günay, 104-130. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Kara, Zülküf. "Günahkâr Bedenlerden Referans Bedenlere: İslam'da Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2, sy.1 (2012): 31-56.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam ve Bilim: İslam Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Tarihi ve Esasları*. Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2006.
- Okumuş, Ejder. "Marifetname'de Beden". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8, sy. 1 (2008): 9-43.
- Okumuş, Ejder. "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 2 (2009): 1-15.
- Özbolet, Abdullah. "Organlarımla Dirilmek İstiyorum. -Organ Bağışının Dinî-Toplumsal Arkaplanı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1 (2017): 61-87.
- Öztürk, Armağan. "İktidar Olarak Tıpçı Gelenek: Tıbbın Erk Tarihi". *Toplum ve Hekim* 21, sy. 1 (2006): 7-16.
- Rahman, Fazlur. *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*. Çeviri: Ahmet Bülent Baloğlu ve Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Şehsuvaroğlu, Bedi N. Ayşegül Demirhan Erdemir ve Gönül Cantay Güreşsever. *Türk Tıp Tarihi*. Bursa: Taş Kitapçılık, 1984.
- Turan, Muhammet Fatih. "Fıkıhî Açından Otopsi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 23 (2014): 271-296.
- Turner, Bryan S. *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2002.

- Turner, Bryan S. *The Body & Society: Explorations in Social Theory*. London: Sage Publications, 2008.
- Turner, Bryan S. *Tıbbî Güç ve Toplumsal Bilgi*. Çeviri: Ümit Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2011.
- Vigarello, Georges. "Giriş". Çeviren: Saadet Özen. *Bedenin Tarihi 1: Rönesans'tan Aydınlanma'ya* içinde, editör: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine ve Georges Vigarello, 13-15. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Nuran. "Osmanlı Coğrafyasında Karantina Uygulamalarına İsyanlar: Karantina İstemezük". *Toplumsal Tarih*, sy. 150 (2006): 18-27.





# Dinî Sembolizm Üzerine

Hayreddin KIZIL\*

## Öz

Sembol kullanma ve sembolleştirme, insanın tabii bir özelliğidir. Dünyayı anlamlandırmada, düşüncelerimizi ifade etmede sembollerini kullanmaktayız. Ayrıca düşüncelerimize güç vermekte de sembollerden yararlanmaktayız. Dinlerin temel unsurlarından olan semboller bütün inanç sistemlerinde karşımıza çıkmaktadır. Günümüz ideolojilerinde de sembollerin kullanıldığı görülmektedir. Oldukça geniş bir kullanım alanına sahip olan sembolün ne olduğu konusunda tarih boyunca farklı tanımlar ortaya çıkmıştır. Aynı durum sembolün kökeni konusunda da görülmektedir. Bu çalışmada da sembol ve sembolizmin kökeni konuları incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Sembol, sembolizm, Cassirer, Eliade, Tillich.

## About Religious Symbolism

### Abstract

Using symbol and symbolization is a natural characteristic of human. In making the meaning of the world, expressing our thoughts, we use symbols. We also take advantage of symbols to give strength to our thoughts. As the basic elements of religion, symbols are emerged in all belief systems. Symbols are also seen to be used in contemporary's ideologies. Throughout history, different definitions have emerged as to what is the symbol, which has a wide range of uses. The same situation is also seen in the origin of the symbol. This study examined the origin of symbol and symbolism.

**Keywords:** Symbol, symbolism, Cassirer, Eliade, Tillich.

---

Makale gönderim tarihi: 06.03.2018, kabul tarihi: 16.04.2018.

\* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi A. B. D.  
ORCID: 0000-0001-9165-3274  
hkhayreddin@gmail.com

**Atf:** Kızıl, Hayreddin. "Dinî Sembolizm Üzerine". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018): 327-351.

Şırnak Üniversitesi  
**İlahiyat Fakültesi**  
Dergisi

2018/2 yıl: 9 cilt: IX sayı: 20

## Giriş

İnsanoğlu, dünyaya geldiği andan itibaren çevresiyle iletişim halindedir. İster dinî, ister beşerî konularda temel iletişim aracı olarak sözcüklerden oluşan dili kullanmaktadır. Fakat anlam ve duyguları aktarmada dilin yetersiz kaldığı durumlar mevcuttur. Böyle durumlarda “sembol” olarak adlandırılan başka iletişim araçlarından istifade etmektedir.

Sembol, bir iletişim ve anlam bildirme aracı olarak her yerde kullanılmaktadır. Hatta insanoğlunun sembollerle örülü bir evrende hayatını sürdürdüğünü ifade edebiliriz. Semboller, sözlü anlatımdan görsel anlatıma, sanattan edebiyata, dinlerden ideolojilere kadar her yerde karşımıza çıkmaktadır. Tarih boyunca ortaya çıkmış bütün dinler, sembolleri aktif bir şekilde kullanmıştır. Hatta dinlerin sembollerle örülü olduğu ifade edilebilir. Günümüzde mensubu olan dinler hatta günümüz ideolojileri de sembolü aktif bir şekilde kullanmaktadırlar.

Bu çalışmada asırlardır aktif bir şekilde kullanılan ve Dinler Tarihi alanında önemli bir kavram olan sembol konusu incelenmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde binlerce yıllık bir geçmişe sahip olan “sembol” sözcüğünün literal ve ıstılahi tanımı yapıldı, sembol olarak nelerin kullanıldığı incelendi, yine bu bölümde sembol türlerine de yer verildi. II. Bölümde sembolik düşüncenin kökeni sembolizmin kaynağı hakkında ileri sürülen fikirlere yer verildi. Bu bölümde Cassirer, Tillich, Jung’un yanı sıra Eliade, Geertz gibi bilim adamlarının görüşlerine de yer verildi. Makale sonuç bölümü ile bitirildi.

## 1. Sembol (Simge)

Dinler, öğretilerinden çok tezahürleri ile geniş halk kesimleri tarafından bilinirler. Bunlar Müslümanlardaki namaz, ezan, Budistlerde kıyafetler, stupalar, viharalar, Yahudilerde davut yıldızı, menora, Hıristiyanlar için Haç, kilise vb. sayıla-

bilir.<sup>1</sup> Sembol olarak ifade edilen bu dış tezahürler, bir dinin mensubu ile mensubu olmayan kişiler tarafından farklı içeriklerle anlaşılmaktadırlar.

Türkçede “simge”<sup>2</sup> şeklinde karşılığı bulunmasına rağmen, bu tür tezahürleri ifade etmek için daha çok “sembol” sözcüğü kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Özellikle Din Bilimleri alanında “sembol” sözcüğü daha yaygın bir kullanıma sahiptir.

“Sembol” sözcüğü binlerce yıllık bir geçmişe sahiptir. Bu sözcüğün Yunanca sözleşme, simge, nişan, ve kimlik anlamına gelen *symbolon*’dan geldiği kabul edilmektedir.<sup>4</sup> *Symbolon*, birçok anlama gelebilen fakat en belirgin anlamı “bir araya getirmek olan” *sum-ballein* filinden türemiş bir isimdir.<sup>5</sup> *Symbolon*, Yunancadan, Latinceye (*symbolus* olarak), Latince’den diğer batı dillerine (İtalyanca: *simbolo*, Almanca: *Symbol*, İngilizce: *symbol*, Fransızca: *symbole* olarak) geçmiştir.<sup>6</sup>

Sözcüğün anlam tarihi incelendiğinde, onun geçmişte bütünü tanımayı sağlayan parçaların herbirini ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Buna göre Antik Yunanda bir çömlek parçası ikiye bölünür ve bu iki parçanın her biri kendi aralarında sözleşme yapan iki kişiye verilir. Sözleşme kapatılacağı zaman her iki tarafın da kendilerini tanıtmak maksadıyla ellerindeki iki kırık parçayı tam olarak bir birine ekleyebilmeleri (*sumballein*) gerekiyordu. *Symbolon* terimi, bu şekilde yeniden birleştirildiklerinde ortak bir kökene sahip olduğunu ispat eden kırılmış bir nesnenin iki parçasını ifade etmek için kullanılıyordu. Dolayısıyla sembol, bir tanıma ve tanınma işareti niteliğinde olan nesneyi ifade ediyordu.<sup>7</sup>

Birbirlerini tanımak için kullanılan parçalar düşünüldüğünde parçalardan her birinin anlamın tamamını vermediği, parçaların bir araya gelmesi ile sembolün tam anlamını kazandığı anlaşılmaktadır. İki parçanın ayrı ayrı sembol olarak ifade edildiği düşünüldüğünde sembollerin tek başlarına tüm anlamın bir parçasını ver-

- 1 Dinler için geçerli olan bu özellik bazı ideolojiler için de (Komünizmde orak-çekiç) geçerlidir.
- 2 Kubbealtı Lugati’ne göre “simge”, dil devrimi sırasında “işaret” anlamına gelen “*sim*”den (*sim+ge*) türetilmiştir. Bkz. İlhan Ayverdi, Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük, c. 3 (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), 2799; Ayrıca bkz. Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi –Kavramlar ve Akımlar-, c.6 (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 93. Eliade’in “*Images et Symboles Essais Sur le Symbolisme Magico-Religieux*” adlı kitabı “İmgeler ve Simgeler” şeklinde Türkçeye çevrilmiştir. Mircea Eliade, İmgeler Simgeler, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara 1992).
- 3 Türk Dil Kurumu –TDK- tarafından hazırlanmış ve internet üzerinden de erişilebilen sözlükte “simge” sözcüğü şu şekilde tanımlanmıştır: “Duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, alem, remiz, rumuz, timsal, sembol.” Bkz. Erişim 25 Ocak 2018, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&sarama=gts&guid=TDK.GTS.5a6a0ac7e42d94.25912778](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&sarama=gts&guid=TDK.GTS.5a6a0ac7e42d94.25912778).
- 4 *Britannica Encyclopedia of World Religions* (Singapore 2006), 1043-1044.
- 5 Peter T. Struck, “Symbol And Symbolism”, *Encyclopedia Of Religion* –second edition-, ed. Lindsay Jones (USA 2005), 8907; *The New Encyclopedia Britannica*, c. 17 (USA 1974), 900; *The American Heritage Dictionary of The English Language* (yy. ve ts.), 7223; Erich Kahler, “The Nature of the Symbol”, *Symbolism in Religion and Literature* içinde, ed. Rollo May (USA 1961), 65-66.
- 6 Struck, “Symbol And Symbolism”, 8907; *The New Encyclopedia Britannica*, 900; *The American Heritage Dictionary of The English Language*, 7223 Symbol ve symbolism maddeleri; Kahler, “The Nature of the Symbol”, 65-66.
- 7 Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din, Mircea Eliade’nin Din Bilimi Çalışmalarının Etimolojik Açıdan Değerlendirilmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 130. Ayrıca bkz. Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005), 682.

diği, onu temsil ettiği anlaşılmaktadır. Yani sembol, bütün anlamın bir parçasını vermekte onu temsil etmekte, bütünü anlamlı bir parçası olarak tüm anlam hakkında fikir vermektedir. Sembol için kullanılan nesne, resim, renk, işaret, kelime, ya da jestin tam olarak ne anlama geldiği parçaları birleştirmekle ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle sembol fikrinin tamamlama düşüncesi üzerine temellendiği ifade edilebilir. İki parçadan biri hemen ulaşılabilecek şekilde el altındayken, öteki parça ise “başka bir yerde”dir. Elde olan parça, sembolün “sembolize edici ögesi olarak düşünülürken, diğer parça/öge ise, anlamın tamamlanabilmesi için gereken diğer yarıyı yani onda sembolize edilen şeyi temsil etmektedir. Yani sembolün anlamını keşfetmek onun aktif bağlantısı ile mümkündür. Şu halde sembolün ilk akla gelen fonksiyonu, onun bir merdiven, bir bağ, bir ilişki kurma aracı olmasıdır.<sup>8</sup>

*Sumbolon* sözcüğü bunun yanında kişinin kim olduğunu ispatlamak için kullanılan objeyi ifade etmek için de kullanılırdı. Bu bağlamda Atinalı yargıçların mahkemeye girerken yanlarına aldıkları rozet gibi bir işaret için de kullanılmaktaydı. Yazılı dokümanlar için de kullanılan sembol iki ülke arasında karşılıklı olarak vatandaşlarının güvenliğini garanti altına almak için yapılan anlaşma metni; iki insan arasındaki sözleşme, iki nüshası olan makbuz; imparator tarafından verilmiş bir ferman için kullanılırdı. Sözcük aynı zamanda bir konuyla ilgili özet, temel ilkeler, kısaltmalar ve reçete anlamında da kullanılmaktaydı. Hangi şekilde olursa olsun burada bir cisim, yazı vb. ile işaret ettiği bir anlam mevcuttur.<sup>9</sup>

Arka planında böyle bir etimolojik yapı bulunan sembol, birbirleriyle tamamen ilişkisi kesik olmamakla birlikte farklı anlam ve alanlarda terim olarak kullanılmıştır. Bu kullanımlar sembolün ne olduğu konusunu da gündeme getirmiş, psikolojiden antropolojiye, edebiyattan sosyolojiye, oradan dinler tarihine kadar birçok bilim dalı içerisinde sembol konusu, ilgili disipline göre incelenmiş ve bir tanım geliştirilmiştir. Tanımları yapanların farklı felsefi düşüncelere bağlı, farklı ekollere mensup olmaları bu tanımları birbiriyle bağdaştırmayı zorlaştırmıştır. Dini sembolizm söz konusu olduğunda bu farklılık daha çok belirmiş ortak bir tanım geliştirmek neredeyse imkânsız olmuştur.<sup>10</sup>

Yine de sembol hakkında yapılan tanımlar incelendiğinde, tanımların daha çok iki özelliğe dikkat çektiği görülmektedir. Bunlar, “sembolün tanıma veya tanınma için bir şeye işaret etmesi” ve “işaret ettiği konu üzerinde genel bir mutabakat olması” şeklindedir. Buna göre “sembol, zihne görülmez bir şeyi, bir düşüncüyü

8 *Britannica Encyclopedia of World Religions, 1043-1044; Aliye Çınar, Varoluşçu Teoloji, Paul Tillich'te Din ve Sembol* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 207-208. Buna göre sembol, sadece görülebilir olanla açığa çıkabilen, görülemez bir realiteyi keşfetmeye yönelen somut bir gerçekliktir. Diğer bir ifadeyle “bütün”, parçaların her birinin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkar ve biri olmadan diğeri anlaşılabilir. Bkz. Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 10-11.

9 Tokat, *Dinde Sembolizm*, 9-11

10 Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 97; Ömer Faruk Yavuz, “Kur'an'daki Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 3, sy. 1-2 (2005-2006): 40-41; Tokat, *Dinde Sembolizm*, 25.

ve dini bir anlamı ifade etmek, onu görünür kılmak için benzerlik veya çağrışım yoluyla kullanılan obje veya temsil”dir. Bu semboller, dil, nesne veya ritüel olabilir. Bu durum genellikle sembol ile ilgili bir fikirden kaynaklanmakta, belirli bir insan topluluğunun uyuşmasını sonucu gerçekleştirmektedir.<sup>11</sup>

Sembol için yapılmış diğer tanımlar incelendiğinde bazı farklılıklarla beraber yukarıda verilen tanımlarla ortak yönlerinin olduğu görülür. Durand’a göre, “Sembol, anlatılamaz ve görünmez bir gösterilene gönderen ve bundan dolayı da anımsayamadığı bu denkliği somut olarak tecessüm etmek zorunda olan ve bunu da yani uygunsuzluğu tükenmez bir biçimde düzelten ve tamamlayan ikonografik, ritüel, mitik yinelemeler oyunudur.”<sup>12</sup> Matematikten metafiziğe kadar bütün kullanımlarıyla sembol kelimesinin en geniş anlamı göz önünde tutularak bir tanım yapmak gerekirse, “anlama sahip olan şey her ne ise o bir semboldür; anlam ise, sembol tarafından ifade edilen şeydir.”<sup>13</sup>

Sembolü, bir şeyi duyularımıza veya hayalimize sunan şey olarak tanımlayan Edwyn Bevan’a göre hayatımızın her anında sembolizm vardır. Her an aklımıza bir şeyler gelmekte, iştirmek, koklamaktayız bunlar aklımıza manalar iletmektedir.<sup>14</sup> Başka bir tanıma göre bir imaj, bir deneyim, bir olgu ya da nesnenin somut temsilindedir.<sup>15</sup>

Sembolü “açıklanamazın ifade biçimi” olarak tanımlayan Sadık Kılıç’a göre “Sembol, müphemiyet içinde, görülmeyen bir realiteyi yansıtan bir simge ya da maddi bir nesnedir. Bu bakımdan, müşahede olunamayan ve esrarlı bir olgu hakkında bize çok net olmayan bir duygu, his ve izlenim vermektedir.”<sup>16</sup>

Sembol kelimesi, ilk anlamıyla bağlantılı olarak dinî literatürde de kullanılmıştır. Atasâğın’un aktardığı bir tanımda buna işaret edilmektedir. Buna göre

- 11 E. T. Merrill, *A Dictionary of Religion And Ethics* (New York 1921), 433-434; *The American Heritage Dictionary of The English Language*, 7223 Symbol ve symbolism maddeleri; *The Encyclopedia A Dictionary of Britannica*, c. 25 (New York, ts.), 284; Ayrıca bkz. Ayverdi, Kubbealtı Lugatı Misallî Büyük Türkçe Sözlük, 2725; Kahler, “The Nature of the Symbol”, 70. Sembol, alegori ve mecaz arasındaki farklılıklar için bkz. aynı kitap 70-73 arası; Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Perşembe Kitapları, 2001), 369-370; Peter T. Struck, “Symbol And Symbolism”, 8906; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 635; Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 734. Sembolün işaret ettiği konuda halkın mutabakatının olduğu konusundaki tanımlar için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 840; Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 201; Koç, *Din Dili*, 97; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 647; Albert Reville, *Prolegomena Of History Of The Religions, Fransızcadan İngilizceye çev. A. S. Squire* (İngiltere, 1884), 118.
- 12 Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 13.
- 13 Tokat, *Dinde Sembolizm, 12-13. Diğer bir tarife göre ise duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, remiz, rumuz, timsal, simgedir. Belli bir insan öbeğinin uzlaşım yoluyla kendisine belli bir anlam verdiği göstergedir. Bu tariflere göre mesela bayrak vatanın; güvercin özgürlüğün ve barışın sembolüdür. Latif Tokat, “Dinin Sembolik Dili”, Milel ve Nihal İnanç, *Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 1 (2009): 85.*
- 14 Edwyn Bevan, *Symbolism And Belief* (London 1938), 11. Bevan aynı yerde “Tüm hayat boyunca ilerleyen sembol, din için önemli bir faktördür.” demektedir.
- 15 Baki Adam, “Din Hakkında Genel Bilgiler”, *Dinler Tarihi El Kitabı* içinde, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 38.
- 16 Sadık Kılıç, *İslam’da Sembolik Dil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 56.

“Hazır olmayan veya idraki imkânsız bulunan herhangi bir şeyi, tabii bir nispetle zihne davet eden her şahsi alamete sembol denildiği gibi, aslı amellere, itikatların düsturlarına ve dini kanunlara da sembol denilmiştir.”<sup>17</sup> Bu bağlamda Hıristiyanlık tarihinde Apostolic semboller, Nicean semboller, Lutheran ve reforme semboller şeklinde Hıristiyan imanını belirtmek için de kullanılmıştır.<sup>18</sup>

Sembolün, dinî fikirlerin ifadesi için kullanılan nesnelere veya davranışları kuşatan iç anlam olduğu düşünüldüğünde Hıristiyanlıkta kilisenin birçok ritüelinde sembolizmin mevcut olduğu, neredeyse tüm sakrament ve seramonilerin sembolik olduğu görülecektir. “Mesela bapizm, ölümü, yeniden dirilmeyi, arınmayı ve ruhun Tanrı’ya yükselmesinin ilk aşamasını; su ve yağ, su ve şarap gibi tören ve ayinler, aydınlanmayı ve yükselmenin ikinci aşamasını temsil eden semboller olarak kabul edilmiştir. Önemli diğer bir sembol olan haç, Hıristiyanlıkta, “imanın sembolü” sayılmıştır. “İmanın sembolü” ifadesi, inananlar arasında, bir araya gelmenin ve kabul görmenin işareti, inancın temel hakikatlerinin bir özeti ve aynı zamanda Hıristiyan olanları Hıristiyan olmayanlardan ayıran bir işaret sayılmıştır.<sup>19</sup>

Dindarın inancını merkeze alarak dinin yorumlanması gerektiğini ve din hakkında ileri sürülecek herhangi bir teori veya görüşün dindarların pratiğini de kucaklaması gerektiğini belirten<sup>20</sup> Kristensen’e göre gözlemcinin/araştırmacının sembol olarak isimlendirdiği şey, inanan tarafından başka bir şey olarak isimlendirilebilir.<sup>21</sup> Kristensen’in belirttiğine göre antik metinlerde “sembol” kelimesinin hiçbir karşılığı yoktur. Dinî sembol anlayışı, antikler tarafından bilinmemekteydi. Hiçbir yerde, mitlerin kutsal ayinlerin ya da kutsal nesnelere, açık görünen anlamlarından daha derin bir anlama, onların sembolik bir anlama sahip olduklarına işaret edilmez. “Sembol” kavramı, onların meçhulü olan bir kavramdı. Antikler ile aramızdaki büyük farklılık şu şekilde ifade edilebilir: Bizim “semboller” diye isimlendirmemiz gereken şey, onlar için geçektir. Antik olanların da içlerinde yer

17 Galip Atasagun, İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da) Dini Semboller, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006), 2; Mustafa Atasagun-Namık Çankı, Büyük Felsefe Lugatı (I-III) (İstanbul 1958), c. 3 sayfa 277’den aktarmış. Benzer bir tanım Annamari Schimmel tarafından da aktarılmıştır. “Eski Hıristiyan kiliselerinde, dinin hakikatlarını ifade eden akidelere “symbolon; sembol” denilir ve bu suretle onun aşılması sınırlarına ima edilirdi.” Bkz. Annamari Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy.3-4 (1954): 68.

18 Struck, “Symbol and Symbolism”, 8906; Reville, *Prolegomena*, 120.

19 Herbert Thurston, “Symbolism”, *Catholic Encyclopedia*, c. 14, 811-813, ilgili madde için bkz. <http://www.newadvent.org/cathen/14373b.htm> erişim 10/05/2017; Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?,” 68; Ayrıca bkz. Reville, *Prolegomena*, 120; Tokat, *Dinde Sembolizm*, 10; Struck, “Symbol And Symbolism”, 8906. Hıristiyanlıktaki sembolik öğelerin yoğun olarak bulunduğu yerler sakramentlerdir. Bkz. Henry Jenner, *Christian Symbolism* (London 1910), 1. Kitapta Hıristiyanlıktaki semboller incelenmiştir. Guénon, her ayının tam anlamıyla bir semboller bütününden oluştuğunu belirtmiştir. Bkz. René Guénon, *İnisyasyona Toplu Bakışlar I-II*, çev. Mahmut Kanık (Ankara: Hece Yayınları, 2010), 176.

20 Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihi’nin Batılı Öncüleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 201-202. Kristensen hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, 201-232.

21 Bkz. W. Brede Kristensen, *Dinin Anlamı –Dini Eylemlerin Fenomenolojik Okunuşu-*, çev. Fuat Aydın (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2017), 362. Kristensen aynı yerde imge-sembol ayrımı yapmakta, Mısır dininde “imge”nin karşılığı olabilecek bir tabir kullanmaktadır. Bkz. aynı eser, 362-363.

aldığı bütün yabancı inançlar, işaretlerin gerisinde gizlenmiş olan başka bir şeyin işaretleri ya da “sembollerini” değil fakat daha ziyade kast edilen gerçekliğin yegane, tam ve bütünüyle yeterli ifadeleridir.”<sup>22</sup>

Sembol için, İslam dini ile ilgili literatürde “şiar, şa’ire, şe’air, ve remz” ifadeleri kullanılmaktadır. Bunlardan “şe’air” kavramı (tekili “şa’ire”) din içerisinde kutsal sayılan, yerine getirilmesi bir başka deyişle ifası istenilen şeyler, dini semboller, remizler, özel belirtiler ve Allah’a ait nişaneler manalarına gelmektedir. Allah’ın iradesini gösteren ibadet şekillerine, dinin emir ve yasaklarına, kulluk ve itaatine nişane olan, haber veren alametlerine de “şe’air” denilmektedir. Allah’a itaatin alametleri kılınan her şey Allah’ın şeairindedir. Buna göre Allah’ın nişanelerine yani şeairine saygı göstermek, Allah’a saygı göstermek anlamına gelmektedir. Bu terim Kur’an-ı Kerim’de dört yerde geçmekte (Bakara, 2/158; Maide, 5/2; Hacc, 22/32, 36) bir yerde de “Meş’ar-i Haram” (Bakara, 2/198) şeklinde geçmektedir.<sup>23</sup>

### 1.1. Sembol Olarak Kullanılan Araçlar, Nesnelere

Dünyada gözümüzün gördüğü her şey, kulağımızın işittiği her ses sembol olma potansiyeline sahiptir. Bu da sembolizmin zengin bir malzemeye sahip olmasında etkili olmuştur. Buna göre, bir cisim, bir sözcük, bir hareket, bir olay, canlı, hayvanlar, yumurtalar, ağaçlar, su, dağlar, mağaralar, lahitler, ay, canlı ve cansız hemen her şey sembol olabilmektedir.<sup>24</sup> Aradaki fark Lévy Bruhl’e göre çevreye, sembol üretmeye yarayan malzemeye, bu sembollere verilen biçim ise iklime, çevreye, mevcut malzemeye, geleneksel inançlara, kurumlara göre değişmektedir. Ancak simgeselliğin içerdiği zihinsel süreçlerin temelinde bir değişiklik yoktur.<sup>25</sup>

Sembolize etme yeteneği olan insan herhangi bir şeyi sembol haline getirmekte sıkıntı çekmemektedir. Sembolik malzemenin zenginliği ilk bakışta iki temel nedene dayandırılabilir: 1- Sembollerin anlamayı kolaylaştırması nedeniyle “din kurucusu”nun sembollerden istifade etmiş olması. Böyle bir durumda sembol kutsal bir kaynağa dayanmaktadır. 2- İnsanın, sembolleştirme yeteneği ile olayları, davranışları, sözcükleri hafızada canlı tutmak için sembol haline getirmesi.

22 Kristensen, *Dinin Anlamı*, 363-365.

23 Selim Özarslan, “Dihlevi’ye Göre İslam’ın Sembolleri”, *Bilimname* 8, sy.18 (2010): 231.

24 Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 56. “Semboller sözler, mimikler, drama, resimler, simgeler ya da bunların diğer bir çok şekilde veya kombinasyonlarında ortaya çıkarlar.” Bkz. James L. Cox, *Kutsalı İfade Etmek Din Fenomenolojisine Giriş (Teori, Metod ve Uygulama)*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 131.

25 Lucien Lévy-Bruhl, *İkel Toplumlarında Mistik Deneyim ve Simgeler*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 175. Guénon, şunları söylemektedir: “Şekilsel ve görsel sembollerin yanında sessel (sesi yansıtan) semboller de vardır; görsel semboller, yerleşik toplumların geleneklerine uygun düşer, ses sembolleri ise göçebe toplumların geleneklerine uygun düşer. Fakat iki tür arasında, kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. Görsel sembol sabit bir şekilde dururken, ses sembolü ancak ayın sırasında ortaya çıkar.” Guénon, *İnisiasyona Toplu Bakışlar I-II*, 173. Guénon, devamında her yazının en azından köken itibarıyla temelde sembolik bir anlatım olduğunu söyler. Bkz. aynı eser, 174. Dilin sembol olması konusu için ayrıca bkz. Alfred North Whitehead, *Sembolizm*, çev. Kadir Yılmaz (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 18-19.



Tarihte yaşanmış olaylar, herhangi bir inanç sisteminin ortaya çıktığı dönemler veya yayılma safhalarında yaşanan hadiseler de “sembol” haline gelebilir. Yaşanan tarihi bir olayın etkisi, gücüne göre dinde merkezi bir konuma gelebilmektedir. Bütün dünya dinlerinin takipçileri için, o dinlerin kuruluş olayı tarihin merkezi sayılır. Bu durum Hıristiyanlık, Yahudilik, İslam, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm vb. hemen her din için geçerlidir. Birer olay olarak Yahudiler için Mısır’dan çıkış, Hıristiyanlar için İsa’nın doğuşu ve çarmıha gerilişi, Müslümanlar içinse Mekke’den Medine’ye hicret artık sıradan tarihi olaylar değil, son derece önemli ve hatta yeni bir takvim başlangıcı sayılan sembolik olaylardır.<sup>26</sup>

Hıristiyanlıkta “haç”ın sembole dönüşmesi incelendiğinde onun tarihi bir olaya dayandığı görülür. Başlangıçta köleler için uygulanan bir işkence aleti olan haç, süreç içerisinde artık Hıristiyanlar için, bir Roma işkence aletine indirgenmekten çıkmış çarmıha gerimenin işareti olarak Hıristiyanlığın sembolü olmuştur.<sup>27</sup>

Hıristiyanlıkta bazı semboller tarihi olayların yeniden canlandırılması, hatırlatılmasını sembolize ederken kimi semboller de başlangıç evresindeki gizlilikten kaynaklanmaktadır. Erken Hıristiyanlık tarihinde, özellikle baskı ve zulüm dönemlerinde semboller düşmanlardan bazı gerçekleri gizlemek için kullanılmıştır. Yunanca “IHCOYC”un kısaltması “IHC”, Jesus/İsa’nın yerine, “XPICOTC”un kısaltması “XPI”, Christ/Mesih yerine kullanılmıştır.<sup>28</sup>

Sembolik düşüncenin bu kadar çok şeyi içermesi hem dini hem de dini olmayan semboller için değişmemektedir. Dini ve din dışı sembolleri birbirinden ayırma konusunda en pratik ve güvenilir yol temsil ettikleri konunun “kutsal”la ilgili olup olmamasıdır. Yani sembollerin dini veya din dışı semboller olarak sınıflandırılmaları onların cisim, nesne, hayvan, ağaç, suret vb şeyleri kullanmalarına göre değil “kutsal”ı temsil edip etmemelerine göre gerçekleşmektedir.<sup>29</sup>

Dinin niteliği düşünülürse dinde sembolün daha kapalı olan bir anlama işaret ettiğini söylemeye gerek duyulmaz. Dini sembol, tabiatı gereği karmaşık gerçekler, ulaşılmaz ve erişilmez olanlarla ilgili gerçeklikler ve davranışlara dikkatleri yönlendirmekte,<sup>30</sup> insanlar ve “kutsal” aynı zamanda insanların sosyal ve maddi dünyaları arasındaki ilişkileri ile ilgili kavramları iletmek için kullanılmaktadır. Dini olmayan semboller ise modern dünyada önemini korumaya devam etmektedir.<sup>31</sup>

26 Tokat, *Dinde Sembolizm*, 138.

27 Kadir Albayrak, “Dinsel Bir Sembol Olarak Haçın Tarihi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 7, sy. 19 (2004): 106; *An Encyclopedia of Religion*, 754. İmparator Konstantin’in annesi II. Helena üçüncü yüzyılda Kudüs’e bir seyahat yapar ve orada İsa’nın üzerinden çarmıha gerildiği haçı bularak parçalarını oğluna gönderir. Konstantin de haçın çivilerini, üzerinde taşıdığı zırhında ve başlığında kullanır. Bu şekilde haç Hıristiyan geleneğine giren bir sembol olmaya başlar. Bkz. Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 152-153.

28 *Galip Atasâğun*, “Hıristiyanlığın Tanıtım, Yorumu ve Kurumsallaşmasında Sembollerin Yeri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.10, (Konya 2000): 194; *An Encyclopedia of Religion*, 754.

29 Çınar, *Varoluşçu Teoloji*, 232; Tokat, *Dinde Sembolizm*, 83; Koç, *Din Dili*, 97.

30 *An Encyclopedia of Religion*, ed. Vergilius Ferm (New York 1945), 753.

31 *Britannica Encyclopedia of World Religions*, 1044.

Dini sembollerin kutsalı temsil ettiği düşünüldüğünde dini bir gaye ile yapılan tüm davranışların sembol olabileceği anlaşılabilir. Mensching'e göre her şey sembol olabilir ama hiçbir şey kendiliğinden sembol değildir. Buna göre dinlerde kullanılan her mefhum kısacası dini çağrıştıran, kutsalı ifade eden her şey esas itibarıyla bir semboldür, çünkü maddi dünyaya ait bir şeyle tamamen ruhani bir hakikat ifade edilmektedir.<sup>32</sup> Bu durum dinin, insanın manevi yönüne hitap etmesine yardım etmektedir. Sadık Kılıç, sembolün bütün dinlerde bulunmasını, dinlerin donuk bir görünümünden kurtulmasını sağladığını ve insanın bütünüyle doyurucu ve arayışlarına cevap verici olabilmesi için gerekli bir şart olduğunu belirtmektedir.<sup>33</sup>

## 1.2. Sembol Türleri

Semboller, türleri açısından farklı şekillerde tasnif edilebilir. Makalenin konusu açısından en önemli tasnif dinî ve din dışı semboller şeklindeki tasniftir. Dinî ve din dışı sembolleri birbirinden ayırma konusunda en pratik ve güvenilir yol, yukarıda da ifade edildiği gibi temsil ettikleri konunun “kutsal”la ilgili olup olmasındır.

Bununla beraber hem dinî hem de din dışı semboller dış özellikleri bakımından yedi kategoride sınıflandırılabilir. Bunlar: Biçimsel semboller (daire, küre, insanın biçimi vs), renklerle ilgili semboller, sayısal semboller, canlı sembolleri (hayvanlar, bitkiler), doğadaki cansız nesnelere sembolleri, kişi ve karakterlerle ilgili semboller, olaylarla ilgili semboller.<sup>34</sup>

Schimmel, makalesinde yukarıdakine benzer bir tasnif yapmıştır. Schimmel'in verdiği tasnif şu şekildedir: 1) Lisan Sembolü. Hemen hemen bütün milletlerde bulunan en basit, aynı zamanda en mukaddes söz ve sesler halinde görülen sembollerdir. Hinduzimde “Om”, Müslüman tarikatlarında kullanılan “Hu” kelimeleri gibi. 2) Faaliyet-Merasim Sembolleri 3) Tabiat Sembolleri. Güneş, ay, yıldız, kuş, yılan, su, dağ, çöl v.s. 4) Sanat Sembolleri. Sanatın her dalında kullanılan sembollerdir.<sup>35</sup>

*Maşallah Turan, doktora tezinde sembolleri üçe ayırmış, bunları şöyle sırala-*

32 Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir”, 68; Reville, *Prolegomena Of History Of The Religions*, 118. Tillich, *dinler tarihinde çok fazla sembolün olmasını her şeyin kutsalın taşıyıcısı olabilmesine bağlar. Ona göre her şey kutsal olma potansiyelini taşır, sadece tarihsel şartlar buna imkan verir veya engeller. Bkz. Çınar, Varoluşçu Teoloji*, 236. Ayrıca bkz. Tokat, *Dinde Sembolizm*, 163.

33 Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil*, 58-59. Dini tezahürlerin sembolleşmesi için Ayrıca bkz. Mircea Eliade, *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)*, çev. Mustafa Ünal (Konya: Serhat Kitabevi, 2005), 527. Sembollerin, dil, ritüel, hareket, tarihi olay, mekan, zaman vb. ile ilgili olması dini araştırmaları semboller araştırması-na dönüştürmüş gibidir. Bkz. Mircea Eliade, “Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler”, *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri* içinde, ed. Mircea Eliade ve Joseph M. Kitagawa, çev. Mehmet Aydın, Mehmet Şahin Mehmet Soyhun (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2003), 113.

34 Bırsel Çağlar, *Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Simgeleri Üzeri Bir İnceleme* (Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2008), 13-14.

35 Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir”, 68.

*mıştır:* a) Varlık Sembolizmi. Varlıkların kendileri dışındaki bir müessire ya da bir anlama göndermede bulunmasıdır. b) Ritüel Sembolizmi. En basit formları da dâhil olmak üzere, bütün dini ibadetler ve uygulamalar kastedilir. c) İfade Sembolizmi. Doğrudan anlatılması zor olan duygu ve düşüncelerin incelik ve derinliklerini ifade etmek için sembolleri, mecazları, kinayeleri, teşbihleri ve bu türden olan dilsel anlatım biçimlerini kullanır.<sup>36</sup>

Montgomery Watt ise sembolleri, dilin sembolik olarak kullanılması, geleneksel semboller ve temel semboller olmak üzere üçe ayırmıştır. Watt'ın sınıflandırması şu şekildedir:

a) Kalıp Semboller. Şiirde kullanılan kalıplar ve benzetmelerdir. b) Geleneksel Semboller. Sembolle sembolize edilen arasında, geleneğe dayanan ilişki dışında hiçbir benzeş ve andırış bulunmayan sembollerdir. Bir bayrak, bir ülkeyi sembolize eder; haç şeklinde bir şey veya Süleyman'ın mührü, bir din ya da dinî bir topluluğu sembolize eder vb. Geleneksel sembol bir bayrak ya da haç gibi maddi bir nesne olduğunda, bu, insanların zihninde sembolize edilen şeyle birleştirilir; böylece bir ülke ya da bir azize karşı duyulan bağlılık sembole yönelmeye başlar. c) Temel Semboller. Evrenin ilk dönemlerinin çeşitli aşama ve görüntülerinin insandaki bir karşılığı, bir yansımasıdır. Evrenin sonsuzluğu insanı kuşatır. Bunun yanında evrenin sonsuzluğunun bazı yönleri insan mahiyetinin bir parçası olarak görülür. Bu durum kâinatı ayakta tutan yaratıcı ilkenin insan kılığına girmiş benzeri olarak kendisinde mevcuttur. Bu, onun tüm kâinata yakınlığını ifade eder.<sup>37</sup>

Dini semboller, kullanımlarına ve delalet ettikleri şeye işaret etmelerine göre de sınıflandırılmıştır. Edwyn Bevan'a göre semboller, "arkasını görebildiğimiz semboller" ve "arkasını göremediğimiz semboller" şeklinde iki çeşittir.<sup>38</sup> "Arkasını görebildiğimiz semboller, onları başka kelimelerle daha açık bir biçimde ifade etmenin mümkün olduğu sembollerdir. "Arkasını göremediğimiz semboller" ise ilgili sembolün yerine başka sembolün bırakılmadığı/kullanılmadığı sembollerdir.<sup>39</sup> Çünkü bazı sembollerle hakiki manaları arasındaki ilişki o kadar sıkıdır ki

36 Maşallah Turan, Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006), 7-11. Dini sembollerin eylemler ve dini tutumu sembolize eden objeler olarak ikiye ayrılabilirliğini ifade eden Vejdi Bilgin, haç ya da hılalın birer obje sembol olduklarını ancak istavroz çıkarma ya da namaz kılmanın bir eylem sembol olduklarını belirtmiştir. Ona göre dini inancımız beden dilimizde kendini gösteren ibadet ve diğer dini davranışlarla objektiflik kazanır. Ritüel, bedenle ve beden üzerinde yapılan sembolik bir eylemdir. Bkz. Vejdi Bilgin, İbadet, *Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 138. Benzer bir tasnif için ayrıca bkz. Yümnü Sezen, İslam'ın Sosyolojik Yorumu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 153.

37 Watt, Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık, 51-54. Erich Fromm da, sembolleri üçe ayırmıştır. Fromm'un bu sınıflandırması sembollerin bireysel ve toplumsal yönleri dikkate alınarak yapılmış bir tasnif görünümündedir. Fromm'un bu tasnifini dini semboller için kullanmak sıkıntılı olabilir. Bu nedenle Fromm'un tasnifi buraya alınmadı. Erich Fromm, *Rüyalar Masallar Mitoşlar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*, çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1990), 29-34. Latif Tokat'ın Fromm'un tasnifi hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Tokat, *Dinde Sembolizm*, 249-259.

38 Annamari Schimmel'in Edwyn Bevan'ın yapmış olduğu tasnifi, şeffaf ve şeffaf olmayan şekilde çevirmiştir. Bkz. Schimmel, "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?", 73.

39 Bevan, *Symbolism And Belief*, 256-257. Bevan'a göre söz konusu iki sınıf bazen, arkasındaki gerçeği net olarak

onun yerine başka bir sembol yerleştirilememektedir. Böyle bir sembole örnek Hıristiyanlıktaki “Baba” mefhumu verilebilir. “Baba” tabirinin yerine başka bir şeyin sembol olarak kullanılmayacağına işaret edilmiştir.<sup>40</sup>

## 2. Sembolizmin Kökeni

Sembollerin hayatın her anında karşımıza çıkması, onların etkisini ve önemini göstermektedir. Sembolizmin kökeni, yani insanın semboller kullanmasının nedeni yine insanın sembol üretme özelliği olarak kabul edilebilir. Yani hayatın her alanında sembolün karşımıza çıkması sembollerin kendisinden değil, insanın sembol üreten, sembolü okuyabilen ve anlayabilen bir canlı olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı durum dinî semboller için de geçerlidir. Dinin muhatabının insan olduğu düşünüldüğünde sade anlatımın kimi manaları aktarmada yavaş veya yetersiz kalması, insanın sembollerle anlatılmak istenenini daha iyi anlaması hemen her alanda sembollerin kullanılmasını getirmiştir.

Sembolün öneminin fark edilmesi dinin öneminin anlaşılmasıyla paralel olduğundan sembolün kökeni konusuna geçmeden önce sembol çalışmalarının başlaması tarihine yer vermenin önemli olduğunu düşünüyoruz.

### 2.1. Sembolle İlgili Araştırmaların Başlaması

Dini sembollerin araştırılması konusu dini çalışmalar ve dine karşı olan tutumdan bağımsız kabul edilemez. Yani sembolün öneminin fark edilmesi dinin öneminin yeniden anlaşılmasıyla paralel bir şekilde gerçekleşmiştir. Jean Borella kitabının başında din-sembol ilişkisi konusunda dikkat çekici ifadeler kullanmaktadır:

“Bazı felsefe düşünceleri, bilimin kendilerine bıraktığını düşündükleri bir misyonu tamamlamanın kaygısı içinde, insanlığın dinsel ruhuna karşı üçyüz seneyi aşkın bir süredir savaş sürdürmektedir. Bu savaşın özgün zemini kutsal simgecilik alanıdır, zira dinin saldırıya açık olan tek yanı, onu ifade eden ve kültürel varoluşunu sağlayan (duyusal olarak algılanabilir ya da entelektüel) biçimlerdir.<sup>41</sup>

Bu nedenle sembol araştırmaları özellikle dini sembolizm araştırmaları dine karşı bir duruşun olduğu dönemlerde azalmıştır. Batı düşünce tarihinde Kartezyen<sup>42</sup> felsefeyle birlikte katı bilimci anlayış hâkim olmaya başlamış sembolizm

göstermesi açısından tamamen ayırt edilmeyebiliyor. Bkz. Bevan, *Symbolism And Belief*, 258-259.

40 Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”, 73.

41 Jean Borella, *Dinsel Simgeciliğin Bunalımı*, çev. Lütfi Fevzi Topaloğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 13.

42 Descartes’ten yola çıkıp, Aydınlanma ve pozitivizm aracılığıyla yüzyılımızda analitik felsefeye kadar uzanan düşünce geleneği. Bu gelenek Descartes’in zihin/beden ya da özne/nesne dikotomisinden hareketle, ontolojik açıdan realist ve doğalcı bir tavrı benimserken, pragmatist ve evrenselci bir yaklaşımla doğa bilimlerinin genel geçer, kesin ve değişmez yöntemini ele alıp yasa ya da kural koyuculuğu benimser. Kartezyen gelenek, öte yandan doğa, insan ve toplum konusunda determinist ve mekanist bir anlayışı savunup, bilimin amacının açıklama ya da daha ziyade nedensel açıklama olduğunu dile getirir. Descartes’in öğretilerini benimseyenler tarafından başlatılan akıma Descartes’in adının Latince versiyonunun Cartesius olması nedeniyle “Kartezyanizm” adı verilmiştir. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 543-544.

gözden düşmüştür. Durand'a göre sembolün en açık bir şekilde gözden düşmesi, kartezyenizmi temel alan bilimselci akımda tezahür etmiştir. Descartes'ın (1596-1650) ortaya koyduğu şey, matematik algoritmanın egemenliğidir. Kartezyenizm, ikonoklazmın zaferini yani "işaretin" sembolün üzerindeki zaferini sağlamıştır. Algı gibi imgelem de bu felsefe tarafından hata unsuru kabul edilmiş ve reddedilmiş, bilimsel keşiflere önem verilmiş iki asır boyunca imgelem şiddetli bir şekilde aforoz edilmiştir.<sup>43</sup>

Oysa Ortaçağ Avrupasında sembolizm oldukça etkiliydi. Bu dönemde mimari, törenler, hanedan armaları vb. sembolik bir görünümdeydi. Reform dönemiyle birlikte sembolizme karşı bir tepki ortaya çıkmış, insanlar, sembollerin "aptalca ve boşu boşuna icat edilmiş şeyler" olduklarını düşünmüş, sembolleri terk etmiş, mutlak gerçeklerin doğrudan kavranışı üzerine odaklanmışlardır.<sup>44</sup> Fakat Romantizm'le beraber (1760-1870 arası) XIX. Yüzyılda sembolizmin/sembollerin önemi tekrar keşfedilmiş, XX. yüzyılda çalışmalar devam etmiş, sembollere verilen önem artmıştır. Bu dönemde psikolojik ve mitolojik çalışmalarda sembol bir dereceye kadar dinin asıl karakteri olarak çalışılmış, karşılaştırmalı din çalışmalarında, doğu dinleri ve ilkel dinlerle ilgili olarak sembolik çalışmalar yapılmıştır. Aynı dönemde, dünyanın farklı yerlerindeki dinlerle ve kültürlerle temasa geçen, zengin sembolik imaj ve düşünce şekillerine sahip bilim adamları, sembolizmin önemini artıracak çalışmalar yapılmasına vesile olmuştur.<sup>45</sup>

Sembollere verilen önemin birinci dünya savaşından sonra ortaya çıktığını belirten Eliade, sembolün öneminin canlanmasını farklı nedenlere dayandırmıştır. Bunlar: XIX. yüzyılın rasyonalizmine, pozitivismine ve bilimselciliğine karşı olan tepki sonucu felsefe alanında bilimselciliğin aşılması, dinsel ilginin Birinci Dünya Savaşından sonra yeniden doğması, edebiyat alanında gizemin, kara edebiyatın, saçmanın vs. yeniden canlanması şeklindedir. Psikanalistlerin çalışmalarını da sayan Eliade, Freud tarafından geliştirilen bilinçaltı teorisinin, sembollerin ve mitolojilerin incelenmesini cesaretlendirdiğini belirtmiştir.<sup>46</sup>

43 Durand, Sembolik İmgelem, 20-21. Galileo ve Kartezyen evren anlayışının oluşturduğu evren algısı, bilimin sembolleştirilmesi, mitsizleştirilmesi vb için bkz. Borella, *Dinsel Simgeciliğin Bunalımı*, 113-116. Galileci-Kartezyen evrende her şey söylenilmiştir, her şey tamamlanmıştır, her şey buradadır, sınırı belirsizce buradadır. "Dışarı", "ötesi" bulunmayan bir dünya, Galileci devrimin getirdiği şey, fakat aynı zamanda hiçbir insanın gerçekten savunamayacağı bir şeydir. Katolik Kilisesi'nin, temelde ve bilincine varmaksızın karşı çıkmış olduğu da bu kozmik lanetlenmedir. Bkz. Borella, *Dinsel Simgeciliğin Bunalımı*, 113-116.

44 Whitehead, *Sembolizm*, 17. Ortaçağ Avrupasında dini sembolizmin bazı örnekleri için bkz. René Guénon, Dante ve Ortaçağ'da Dini Sembolizm, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 7-70.

45 *The New Encyclopedia Britannica*, c. 17, 900, 908-909; Geniş bilgi için bkz. Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 46-50; Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 16-24.

46 Eliade'a göre derinlik psikolojisi ve soyut sanat, bu iki eğilim, aydın çevrelerin gayri müşahhas şeyler dünyasına ve hayallere vakıf olmalarına vesile olmuştur. Bu dünyalar, ancak "sembolik" olan içyapılarının sır perdesinin kaldırılmasına muvaffak olunduğu ölçüde, gerçek anlamlarını meydana çıkarabilmektedirler. Bkz. Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler", 103-104. Ayrıca aynı konu için bkz. Durand, Sembolik İmgelem, 35-37.

Eliade'in, psikanalistenin çalışmaları ile ilgili olarak psikanalizmin "imge-i-maj-, simge-sembol-, simgecilik-sembolizm-" gibi bazı anahtar kelimeleri gündeme getirdiğini belirten<sup>47</sup> ifadesini anlamak önem arz etmektedir. Eliade'in bahsettiği psikanalistenin çalışmalarından önce özellikle XVII. ve XVIII. yüzyıllarda rasyonalistler, deneyciler ve materyalistler, XIX. yüzyılda Aydınlanma filozofları ve XX. yüzyılda bilimselciler tarafından *muhayyile kavramı* "ruh hastalığı" olarak değerlendiriliyordu. Psikanalistenin çalışmaları bu kavramı rehabilite etmede etkili oldu. Derinlikler Psikolojisi, muhayyilenin beynin son derece yaratıcı ve ifade edici bağımsız bir işlevi ve çoğu zaman da algılardan, bilinçli kavram ve düşüncelerden daha anlamlı olduğunu ileri sürdü. Böylece daha önce insanın dışında bulunduğu inanılan şeylerin aslında onun içinde yer aldığı ortaya çıktı.<sup>48</sup>

Eliade, sembol konusunda Jung'un çalışmalarının da etkili olduğunu kaydetmiştir. Ona göre Freudçu psikanalizi, bizzat psikolojiden yola çıkarak aşması ve böylece sembolün manevi rolünü canlandırması Jung'un en büyük başarısı olmuştur.<sup>49</sup> Eliade, sembolizmin ön plana çıkmasının nedenlerini sayarken Asya, Afrika ve Avusturalya hakkında yapılan çalışmaların artmasına dikkat çekmiş, sembolizmin yayılmasının Asya, Afrika ve Avusturalya hakkında yapılan çalışmaların artmasıyla aynı döneme geldiğini ifade etmiştir.<sup>50</sup>

Sembollerle ilgili çalışmaların artmasında etnolog ve dilcilerin çalışmalarını da sayan Eliade, Levy Bruhl'un çalışmalarının etkili olduğunu, özellikle Avrupa'daki filozofların, mit ve semboller hakkındaki ilgilerinde, büyük oranda Levy-Bruhl'un çalışmalarının kaynaklık ettiğini belirtmiştir. Dilcilerin çalışmalarının da önemli bir payının olduğunu belirten Eliade, dilcilerin, dilin sembol karakterleri haricinde, insan zihninin rit ve mitlerden, sanat ve bilime kadar varan bütün diğer hareketlerini de göstermeye çalıştıklarını belirtmiştir.<sup>51</sup>

Son olarak, Eliade'in belli bir dönemden sonra sembollerin tekrar gündeme gelmesini insan tabiatına da bağladığını ifade etmek gerekir. Ona göre manevi ha-

47 Eliade, *İmgeler Simgeler*, Önsöz kısmı, XV-XIX.

48 Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, 153-154. Schwarz, Gilbert Durand, Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Edgar Morin, Fritjof Capra'nın yaptıkları çalışmaların sembol araştırmalarına katkıları olduğunu, kendi manevi ve mitik köklerini neredeyse unutmaya başlayan batıya köklerini hatırlattıklarını belirtmektedir. Adı geçen bilim adamları ve çalışmaları için bkz. Fernand Schwarz, *Kadim Bilgelik Yeniden Kesfi*, çev. Ayşe Meral Aslan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 9-11, 264-274.

49 Bkz. Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, önsöz kısmı, XXXVIII. Sembolizm konusunda psikolojik ve etnolojik çalışmaların etkileri için ayrıca bkz. Durand, *Sembolik İmgelem*, 35, 39-40.

50 Eliade, *İmgeler Simgeler*, Önsöz kısmı, XV-XIX; Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 22. Rollo May, 1961'de basılmış olan eserinde, sembolün önemi konusunda ABD'de son otuz yılda psikoloji ve psikiyatride sembollerin yeri konusunda radikal değişiklikler olduğunu 1920'lerde fen ve matematik gibi alanlardakiler hariç sembolü ekarte etme eğilimi varken son zamanlarda bu eğilimin değiştiğini ifade etmektedir. Bkz. Rollo May, "The Significance of Symbols", *Symbolism in Religion and Literature*, ed. Rollo May (USA 1961), 11-12. Rollo May, bunu psikoloji ve psikiyatride, onların popüler olmasına dayandırmaktadır. Bkz. May, "The Significance of Symbols", 33.

51 Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler", 103-104. Ayrıca bkz. Durand, *Sembolik İmgelem*, 35.



yatın özüne ait olan simgeyi, efsaneyi, imgeyi gizlemek, sakatlamak, geriletmek mümkündür. Ama bunlar asla yok edilemezler. Sembolik düşünme sadece çocuğa, şaire veya dengesize ait değildir. İnsanın özünün bir parçası olan sembol, dile ve yargılara dayalı düşünceden önce gelmektedir.<sup>52</sup>

## 2.2. Sembolizmin Kökeni

Geçmiş medeniyetlere ait eserler incelendiğinde tümünün sembollerle işlenmiş olduğu görülür. Kale kapıları, armalar, flamalar, bayraklar vb. tüm bunlara işlenmiş semboller, tıpkı yazılı eserler gibi günümüz insanına geçmişten anlamlar taşımaktadır. Aynı durum dini inançta, ibadette, dini mimaride, edebiyatta vb. mevcuttur. Her mabedin ait olduğu dinin sembollerıyla süslenmiş olduğu görülmektedir. Bu bakımdan sembolleştirimin en büyük sebebi, insanın düşüncelerini, duygularını, inançlarını anlatmak istemesi, anlatmak isterken de en etkili yol olarak düşüncelerini somutlaştırma ihtiyacı duyması olarak kabul edilebilir.<sup>53</sup> Tarih boyunca görülen bu durum hem sembolizmin yaygınlığını hem de insanın sembolere duyduğu ihtiyacı göstermektedir.

Sembolik düşüncenin kökeni hakkında önemli görüşleri olan Alman Filozofu Ernst Cassirer'e (1874-1945) göre sembol, insanın, kendisini çevreye uyum sağlayabilmesi için ürettiği bir yöntemdir. İnsan, yalnız fiziksel evrende değil, bir sembolik evrende de yaşamaktadır. Dil, söylene (mitos), sanat ve din, bu evrenin parçalarıdır. Onlar, sembolik ağı dokuyan değişik iplikler, insan yaşantısının karmaşık dokularıdır. İnsanın düşünce ve deney alanındaki tüm ilerlemesi, bu ağı arındırır ve güçlendirir. Artık insan, gerçeklikle hemen karşı karşıya gelemez. Onunla eskiden olduğu gibi yüz yüze kalamaz. İnsanın sembolik etkinliği geliştikçe, fiziksel gerçeklik bu gelişmeye oranla art alanda kalır gibi görünür. İnsan, nesnelerin kendileriyle uğraşacak yerde bir anlamda sürekli olarak kendi kendisiyle konuşmaktadır. Kendisini dilsel biçimler, sanatsal imgeler, söylene, bilimsel semboller veya dinsel törenler içine öylesine kapamıştır ki, bu yapay ortam araya girmeden hiçbir şeyi görüp bilemez. Cassirer, insanı düşünen hayvan –animale rationale- şeklinde tanımlamanın eksik olduğunu, aklın, insanın kültürel yaşam biçimlerini tüm zenginlik ve çeşitlilikleri içinde kavrayabilmemize elverişli bir terim olmadığını belirtmiştir. Bu nedenle Cassirer'e göre insanı ussal hayvan olarak tanımlamak yerine sembolleştiren hayvan –animal symbolicum- olarak tanımlamak daha doğrudur. Ancak bu şekilde onun ayırıcı özelliği belirtilebilir ve insana açılan yeni yol, uygarlık yolu, anlaşılabilir.<sup>54</sup>

Görüldüğü gibi insanın temel özelliğinin sembolleştirme olduğunu belirten Cassirer'in insanı tanımlama, insanın özünü ifade etme tarzı: "Sembolik Hayvan"

52 Eliade, İmgeler Simgeler, *Önsöz kısmı*, XVIII-XIX.

53 Reville, *Prolegomena*, 119.

54 Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 35-36.



şeklinde. Ona göre insanı insan yapan şey, onun kendilerine anlam aktardığı yapay gösterge ve semboller üretmesi ve kullanması olup din, sanat, dil, tarih ve bilim semboller üreten, ürettiği sembollerin dünyasında yaşayan insanın kendini aşip özgürleştirdiği alanlar ya da dünyalardır.<sup>55</sup>

Sembolleri, bilinçaltının yansımaları olarak değerlendiren, onların bilinçaltı aracılığıyla açığa çıktığını ifade eden Carl Gustave Jung'a (1875-1961) göre semboller, bilinçaltının bilinç düzeyinde gerçekleşimine hizmet eden en önemli öğeler arasında yer alır.<sup>56</sup> Jung, sembollerin, "kolektif tasarımlar" olduğunu, insanların en eski rüyalarına ve yaratıcı fantezilerine dayandığını,<sup>57</sup> temellerinin de yine arketiplere dayandığını ifade eder. Ona göre arketipler, bilincin belirli içeriklerini aktifleştirecek bir özgünlüğe ve enerjiye sahiptirler.<sup>58</sup>

Eliade, Jung'u anlatırken onun, ruhun derinliklerinde var olan "evrensel ve insan ötesi" güçlerin varlığı ile etkilendiğini ifade eder. Birbirinden oldukça ayrı medeniyetlerin ve halkların figürleriyle; mitolojiler, semboller arasındaki bu dik-kat çekici benzerlikler Jung'u "kolektif bir bilinçaltının varlığı"ni ileri sürmeye sevk etmiştir.<sup>59</sup>

Jung psikolojisinde "kolektif bilinçaltı", bilinçaltının diğer insanlarla paylaşılan bölümüdür ve daha önceki nesillerin birikimlerini ve deneyimlerini kapsar. Jung, insanlığın tümüne ait ortak öğelerin toplandığı psişik kısım olarak tanımlanabilen kolektif bilinçaltına ait içeriklerin beyin aracılığıyla nesilden nesile aktarıldığını iddia eder. Jung, insanların, rüyalarında karşılaştıkları gerçek hayatta daha önce hiç tecrübe etmedikleri ve bilgi sahibi olmadıkları mitolojik imgeleri,

55 Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 840. Latif Tokat çalışmasında "din"/din fenomeni"nin incelenmesinde dolayısıyla da din dilinin analiz edilmesinde iki temel yaklaşımdan bahsedilebileceğini ifade eder. Bunlar başlangıç noktası olarak fenomeni esas alan fenomenolojik yöntem ile başlangıç noktası olarak insanı esas alan antropolojik yöntem. Cassirer, dinin sembolik bir form olduğunu ileri sürerken, antropolojik bir insan tanımlamasından yola çıkmaktadır. "İnsan sembol yapan bir hayvandır" şeklindeki insan tanımlamasıyla Cassirer, metafiziğin imkanı ya da imkansızlığı ile değil, insanın ortaya koyduğu kültürel formlarla ilgilenmektedir. Durkheim, Freud, Feuerbach, Marx ve Nietzsche gibi sosyolog, psikolog ve filozoflar ise dinin sosyolojik, psikolojik ve antropolojik bir yanlısına olduğunu düşünürken onlar da bir insan tanımlamasından yola çıkmaktadırlar. Bkz. Tokat, *Dinde Sembolizm*, 106-107.

56 Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 85.

57 Jung, Carl Gustave Jung, *İnsan ve Sembolleri*, çev. Ali Nihat Babaoğlu (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2007), 55.

58 Bahadır, *Jung ve Din*, 126; Tokat, *Dinde Sembolizm*, 129. Kolektif bilinçteki kalıtsal eğilimleri *arketipler* (*archetypes*) olarak adlandıran Jung'a göre arketipler, bir kişiyi, benzer durumlarla karşılaşan ataları ile benzer şekilde davranmasına hazırlayan zihinsel deneyimlerin daha önceden var olan belirleyicileridir. En genel anlamıyla zihinsel prototipler, biçimler ya da bilinçaltı tabiata ait imgeler olarak tanımlanabilen arketipler, dünyanın hemen her yerinde kültürel yapıyı belirleyen ortak mitlerden, yaşantılardan ve bireyi her zaman etkileyen bilinçaltı kaynaklı ürünlerden oluşurlar. Bunlar, toplumsal anlamda sadece kültür ve gelenekler aracılığıyla değil, aynı zamanda kalıtsal mirasla da aktarılan ortak oluşumlardır. Duane P. Schultz- Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev. Yasemin Aslay (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007), 646-647; Bahadır, *Jung ve Din*, 86; Alternatif Düşünceler Sözlüğü, Edisyon: Seyit N. Erkal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 51. Ayrıca bkz. Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 380; Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, 68. Jung'un, doğrudan etkilenmenin mümkün olmadığı kültürlerde ortak semboller tespit ettiği ifade edilmiştir. Bkz. aynı eserler, aynı yerler.

59 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, 23-24. Jung, arkaik dinleri ve doğu dinlerini çok titiz bir şekilde incelemiş, O'nun katkılarını birçok Dinler Tarihinin araştırmasına hareket noktası teşkil etmiştir. Bkz. aynı yer.

kollektif bilinçdışının mevcudiyetinin bir delili olarak kabul eder. Ona göre kollektif bilinçaltı birikimsel özelliği olan bir depoyu andırır, şimdiki davranışlarımızın hepsini yönlendirir ve kişilikteki en etkili güçtür.<sup>60</sup>

Dini, kutsalı, bilincin tarihinde bir evre olarak değil, bilinç yapısının vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul eden ve insanı “*homo religiosus*” şeklinde nitelendiren, bu özelliğinin ona derinlik boyutunu kazandırdığını ifade eden Paul Tillich (1886-1965),<sup>61</sup> de sembolün kökenini “kollektif bilinçaltı”na dayandırmaktadır.

Tillich'e göre sembol yaratma ve anlama gücü insanoğlunun en karakteristik ve en temel özelliklerinden biridir.<sup>62</sup> Semboller, bireysel ve kollektif bilinçaltından doğar ve işlevlerini ancak varlığımızın bilinçaltı boyutu tarafından kabul edildiklerinde yerine getirebilirler. Grubun kabul etmesinden zuhur eden semboller; isteğe dayalı olarak ortaya çıkmaz. Her hangi bir sembol bu şekilde ortaya çıksa, o, bir grubun bilinçaltının sadece “evet” dediği bir sembolden başka bir şey değildir.<sup>63</sup>

Tillich, sembol teorisinde “kollektif bilinçaltı”ndan bahsederken, sembollerin oluşumu ile ilgili olarak “vahiy”den bahsetmektedir: Ona göre, semboller bir kültürün lideri ya da din adamları tarafından değil peygamberî kişilikler tarafından belirlenirler. Diğer bir ifadeyle “kollektif bilinçaltı” peygamber aracılığıyla işlev görmektedir. Teolojik dilde bu, vahiy olarak adlandırılmaktadır. Yani Tillich'e göre semboller vahiy yoluyla yaratılır.<sup>64</sup>

Tillich'e göre insan, iki farklı sembolleştirme faaliyeti gerçekleştirmektedir: İlki, zihnin doğrudan algıladığı fakat düşünürken, algılanan şeyin yerine kullandığı “sembol”dür. Bu tür sembollere “zihinsel semboller” denilebilir. Matematik ve mantıkta kullanılan “işaret” ve “sembol”ler bunun en açık örneğidir. Diğer ise, zihinsel bir gereklilik nedeniyle değil de, ya bir amaç nedeniyle, ya da bir tecrü-

60 Bahadır, *Jung ve Din*, 83-85. Ayrıca bkz. Schultz&Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 645-646; Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 533; Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, 483.

61 Çınar, *Varoluşçu Teoloji*, 16. Tillich'e göre sembol ve mit insan bilincinin hep hazır ve nazır olan şekilleridir. Bir mit başka bir mitle değiştirilebilir. Fakat mit insanın tinsel yaşamından söküp atılamaz, zira mit nihai ilgilimizle ilgili sembollerin bir bileşimidir. Bkz. Paul Tillich, “İmanın Sembolleri”, çev. Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 9 (2000): 771.

62 Çınar, *Varoluşçu Teoloji*, 206.

63 Tillich, “İmanın Sembolleri”, 767; Paul Tillich, “Din Dilinin Doğası”, çev. Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 2 (2002): 231. Yani, insan grubunun bu içsel durumu bir sembolün varlığına son verdiği anda, sembol ölür ve artık herhangi bir şey “ifade” etmez. Sembollerin zuhur ettiği şartlar değiştiğinde ya da artık yok olduğunda, o zaman semboller de ölür. Bkz. Tillich, “Din Dilinin Doğası”, aynı yer.

64 Tokat, *Dinde Sembolizm*, 130-131. Tillich'in kollektif bilinçaltı, vecdi akıl ve vahiy açıklamalarından onun teolojide vahiy olarak adlandırılan şeyi, sembol teorisinde veya antropolojide kollektif bilinçaltı olarak adlandırdığı anlaşılmaktadır. Dini semboller, peygamber kişiliğine sahip insanların vecdi aklı yoluyla ortaya çıkmaktadır. Peygamberin vecdi aklı, aynı zamanda kollektif bilinçaltının tezahür ettiği bir akıl durumu olmaktadır. Peygamber içinde bulunduğu toplumun kültürel birikiminin yansıtıldığı bir bilinç durumunun aracıdır. Bkz. Tokat, *Dinde Sembolizm*, 133-134. Tillich'in sembol teorisinde teolojideki yorum metodunun birbiriyle uyumlu görünmemesi, vahiy anlayışı ve vahiy anlayışının teistik dinlerdeki vahiy anlayışı ile uyumaması konuları için bkz. Tokat, *Dinde Sembolizm*, 127-132. Tillich'in vahiy anlayışı için ayrıca bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 102-110.

beyi veya yaşantıyı ifade etmek için kullanılan “sembol”dür. Bunlara ise “temsili semboller” denilebilir. Dil, din, sanat ve mitoloji bu tür sembolik yapıların başlıcalarıdır.<sup>65</sup>

Sembol konusunda önemli görüşleri olan Mircea Eliade'nin (1907-1986) sembol konusundaki düşünceleri ile Ernst Cassirer ve Paul Tillich'in sembol konusundaki düşünceleri birbirine çok benzemektedir.<sup>66</sup> Sembölün insanın bilinç yapısıyla ilişkilendiren Eliade, Tillich gibi sembolün insan tabiatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmekte,<sup>67</sup> dini, insanlık tarihinin sadece bir dönemine ait olarak kabul etmemektedir. Eliade, “Kutsalın, şuurun yapısı içinde bir unsur olduğunu, onun şuurun tarihi içinde bir dönem olmadığını söylemem kâfîdir. Anlamlı bir dünya, kutsalın tezahürü olarak adlandırabileceğimiz diyalektik bir sürecin sonucudur”<sup>68</sup> demektedir.

Sembolik ve mitik düşüncenin insanlık tarihinin her döneminde görüldüğünü ifade eden Eliade şunları kaydetmiştir:

“Kollektif düşünme biçimi, gelişmişlik derecesi ne olursa olsun bir toplumda tamamıyla ortadan kaldırılamadığından, modern toplum hâlâ, mitolojik karakterli bazı davranışları muhafaza etmektedir. Mesela, bir toplumun tamamının bazı sembollere iştiraki, “kollektif düşünme biçiminin bir kalıntısı olarak yorumlanabilir. Kapsadığı her türlü duygusal tecrübelerle birlikte milli bir bayrağın yerine getirdiği fonksiyonun, kadim (archaique) toplumlarda herhangi bir sembole “iştirak etmekten” hiç de farklı olmadığını göstermek zor değildir. Öyleyse şunu söylemek uygun düşecektir: İçtimai hayat düzeyinde, kadim dünya ile modern dünya arasındaki süreklilik devam etmektedir. Tek büyük farklılık ise, modern toplumları teşkil eden pek çok kimsede, geleneksel toplumların üyelerinde hemen hemen hiç olmayan bireysel bir düşüncenin varlığıyla karakterize edilmiştir.”<sup>69</sup>

65 Tokat, *Dinde Sembolizm*, 24-25. Dilbilimcilerin yaptıkları çalışmaların “sembol”ün anlamının yanlış kullanımına götürdüğü Tillich tarafından ifade edilmiştir: “Sembol, bir kelime, ifade, işaret, ses veya renk, nesne, fiil, belli bir mekan veya zaman dilimi, özel bir olay ya da kişi olabilmektedir. Din, metafizik, dini tecrübe ve mistisizm gibi alanlarda ise, bir bütünün anlaşılmasını sağlayan, bütünden bir parça olan, o olmaksızın “bütün”den hiçbir şekilde bahsedilemeyen, “bütünün varlığının bilgisinin ona borçlu olduğu” ve bütünü ifşa eden anlamında kullanılan her şey birer semboldür. Tillich'e göre sembol kelimesinin yanlış bir şekilde böylesine geniş anlam kazanması ve gerçek anlamının dışında kullanılması dilbilimdeki gelişmelerden sonra olmuştur. Bu yüzden kelimenin gerçek anlamını ifade etmek için bir sıfat kullanmak gerekmektedir. Dolayısıyla ona göre, gerçekten sembol adını alması gereken ve dil, tarih, sanat ve din alanlarında söz konusu olan sembollere “temsili semboller”; matematik ve mantıktaki sembollere ise “Zihinsel semboller” demek daha doğru olur. Bu ikinciler aslında birer işaretler.” Bkz. Tokat, *Dinde Sembolizm*, 12-13.

66 “Eliade, tüm dinsel olguları simgesel bir karaktere sahip olarak görmekte ve Cassirer ve diğerlerini izleyerek, insan varlığını homo symbolicus olarak tanımlamaktadır.” Bkz. Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*, çev. Tayfun Atay (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 284.

67 Simgeli düşünce yalnızca çocuğa, şaire veya dengeseze ait olan bir alan değildir, insanın özünün bir parçasıdır; dile ve yargılara dayalı düşünceyi önelemektedir. Bkz. Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, önsöz kısmı, XIX- XX.

68 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, *Yazarın önsözü kısmı*, VIII,

69 Mircea Eliade, “Modern Dünyanın Mitleri”, *İslam'da Sembolik Dil içinde*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 280-281. Bununla beraber Eliade'a göre arkaik insan modern insandan farklı olarak bütün sembollerini dini kabul etmiştir. Bkz. Eliade, “Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler”, 116.

Eliade, Tillich gibi sembol ve mitten uzaklaşmanın imkânsız olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Efsanelerin gerilediklerini ve simgelerin dünyevileştiklerini gördük, ama bunlar hiçbir zaman kaybolmamaktadırlar; uygarlıkların en pozitivistisi olan XIX. yüzyıl uygarlığında bile Simgeler ve Efsaneler çok uzaklardan gelmektedirler: insani varlığın parçasıdır ve insanın Kozmos içindeki herhangi bir varoluşsal konumunda bunları bulamamak olanaksızdır.”<sup>70</sup>

Eliade, insanı *homo symbolicus* olarak kabul etmiştir.<sup>71</sup> *Kutsalın tezahürlerinin çoğunluğunun sembol olmada çabuk etkilendiklerini belirten*<sup>72</sup> *Eliade'a göre insan bir homo symbolicus olduğundan tüm hareket tarzı da semboller ihtiva ettiğinden, bütün dini olguların sembolik karakter taşıdıkları neticesi çıkmaktadır. Buna göre bir ağaç, dini bir kült mevzuu olursa, ağaç olarak değil de Hierophanie, yani kutsalın tezahürü olarak dini kült mevzuu olur. Her dini faaliyet, dini bir gerçek olması açısından bir anlamla mücehhezdir. Bu anlam da neticede “semboliktir”. Çünkü bu anlamlar, tabiatüstü değerler veya varlıklara taalluk etmektedir.*<sup>73</sup>

Eliade, sembol araştırmalarının Dinler Tarihi açısından öneminden de bahsetmiştir. Ona göre dini mevzuları konu alan araştırmaların, aynı zamanda da dini sembollerin araştırmasını içerdiği iddia edilebilir. Sembollerin, dil, ritüel, hareket, tarihi olay, mekan, zaman vb. ile ilgili olması dini araştırmaları semboller araştırmasına dönüştürmüş gibidir.<sup>74</sup> Dinler tarihçisinin yapacağı ilk tespit, dünyanın semboller vasıtasıyla “konuştuğu” ve kendini onunla “örtaya koyduğudur”. Yalnız bu, fayda ve sonuca bağlı bir ifade şeklinde meydana çıkmamaktadır. Sembol, objektif gerçekliğin saf bir tezahürü değildir, o, daha derin ve daha köklü bir şeyi ifade etmektedir.<sup>75</sup>

Dinler Tarihi açısından düşünüldüğünde dini metinler, ibadetler, öğretiler vb açıdan hemen her dinin zengin bir sembolik içeriğe sahip olduğu, her dinin sembollerle örülmüş olduğu görülmektedir. Dinlerin semboller içermesi insanın

70 Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, önsöz kısmı, XXXVI. Eliade, kitabının *Simgencilik ve Tarih* başlıklı kısmında benzer sembollerin dünyanın farklı yerlerinde görüldüğünü belirtmektedir. Bkz. aynı kitap, 126-132.

71 Hem toplumsal bilimlerde hem de felsefede, son birkaç yıl içinde gitgide artan düzeylerde popüler hale gelen, insanın simgeler, kavramlar yaratan ve anlam arayan bir hayvan olduğu biçimindeki görüş hem dinin analizi hem de din ile değerler arasındaki ilişkilerin anlaşılması açısından yeni bir yaklaşım başlatmaktadır. Bkz. Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 167. Clifford Geertz'in sembol anlayışı için bkz. Seymour Cain, “Din Çalışmalarının Tarihi”, *Batı'da Din Çalışmaları* içinde, Derleyen ve Çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Metropol Yayınları, 2002), 69 vd.

72 Eliade, *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)*, 525-526. “Fakat Eliade, dinsel deneyimin simgencilik aracılığıyla yapılandığı gerçeğinden daha öte bir şey önerir. Jung gibi bu simgencilik kendini spesifik arketip örüntüleri etrafında dışa vurduğunu ileri sürer. Kendi arketip kavramını Jung'unkinden ayırt ederken Eliade, onu bir “örnek model” ya da “paradigma”nın eşanlamlısı olarak tanımlar.” Bkz. Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*, 288.

73 Eliade, “Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler”, 112-113. Ayrıca bkz. Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*, 285.

74 Eliade, “Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler”, 113.

75 Mircea Eliade, “Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler”, 115.

sembolik bir varlık olmasından sembollerle daha hızlı anlayabilme özelliğinden kaynaklanmaktadır. Dinlerin müntesiplerine anlamlar aktarması, dinin doktrinlerini öğretmesi semboller vasıtasıyla daha hızlı ve pratik olmaktadır. “Anlamak”, insanın en önemli bir yetisi iken “anlama”nın yetersiz kaldığı durumlarda yardımcı öğelerden istifade edilmektedir. İster din adamı ister halktan biri herhangi bir dindar sayfalarla ifade edilecek bir manayı semboller vasıtasıyla kısa bir zaman içerisinde manayı anlamakta ve muhatabına iletmektedir. Yahudilik, Budizm, Hıristiyanlık, Mecusilik vb tüm dinler için düşünüldüğünde dinî öğretilerin sembollerle tüm din mensuplarına daha rahat ifade edilebileceği, yine dinin muhatabının insan olduğu düşünüldüğünde ister din adamı ister okumamış bir din mensubunun dinî sembolleri daha rahat okuyabilecekleri anlaşılır.

Bu da “mana”nın iletiminde tek başına yeterli olmamasından kaynaklanmaktadır. Soyut bir şekilde mana yalnız kaldığında, somut bir vasıtayla örneklendirilmediğinde bireyin ve toplumun düşüncesinde boş ve köksüz olarak yer almaktadır. Çünkü insan zekâsına saf manayı anlayabilecek güç ne kadar verilmiş olursa olsun yine de kavrayabilmek için bu saf/soyut mananın, semboller, işaretler ve çizgiler halinde gösterilmesi bunlarla desteklenmesi gerekmektedir.<sup>76</sup>

Sembol’ü insanın “bilinç yapısı”yla ilişkilendiren Gilbert Durand’a (1921-2012) göre bilinç, dünyayı tasavvur etmek için iki yöntemden faydalanmaktadır. Bu yöntemlerden biri doğrudandır ve bizzat eşya burada algıda veya basit duyuda olduğu gibi zihinde mevcut görünmektedir. Diğer yöntem ise dolaylıdır ve herhangi bir nedenden dolayı örneğin çocukluk hatıralarımızda, Mars gezegeninin manzaralarının hayalinde, atom çekirdeğinin etrafındaki elektronların deveranının zekâsında veya ölümden öte bir dünyanın tasavvurunda, eşyanın duyuya “canlı bir şekilde” görünmemesinde ortaya çıkar. Bütün bu dolaylı bilinç durumlarında varolmayan (absent) nesne, bilince kelimenin en geniş anlamında bir *imge aracılığıyla* yeniden-sunulur. Böyle bir durumda gösterilen hiçbir şekilde tasvir edilemez olduğunda ve işaret algılanır bir nesneye değil de bir anlama gönderme yaptığında nihayet tam anlamıyla sembolik imgelem ortaya çıkmaktadır.<sup>77</sup>

Yukarıdaki açıklamadan varlığın tasavvuru için geçerli olan anlama şeklinin dini anlamada da geçerli olabileceği çıkarılabilir. İster dini ister din dışı olsun her iki durumda da sembollerden yararlanmak insanın özelliğidir. Sembol üretme fonksiyonu yemek, içmek, yürümek vb gibi insanî faaliyetlerden biri olarak kabul edilebilir. Hatta sembollerin diğer faaliyetlere hükmettiği ifade edilmiştir.<sup>78</sup>

76 Necmettin Şahinler, Kur’an’da Sembolik Anlatımlar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 9.

77 Durand, Sembolik İmgelem, 7.

78 Buna göre eğer sembolikleştirme yeteneği, yalnızca sembolleri kullanarak, enfusi tecrübeleri hatırlamak olduğundan birisi ister bir roman isterse bir bitirme tezi okuyor olsun, oradaki semboller vücut kimyasında birtakım değişimlere yol açacaktır. Değişimlere yol açan sembollere verilen karşılıklardır, ki bu karşılıklar kimi zaman *semantik tepkiler şeklinde isimlendirilir*. Bkz. John C. Condon, Kelimelerin Büyülü Dünyası – Anlambilim ve İletişim-, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 17-26.

Dini bir kültürel bir sistem olarak kabul eden<sup>79</sup> ve dinin, başka ne olursa olsun, kısmen her bir bireyin kendi yaşamını yorumlamak ve kendi hareketlerini düzenlemek için kullandığı genel “anlamlar sermayesi”ni koruma çabası olarak değerlendiren Yorumsamacı Antropolog Clifford Geertz’e göre “anlamlar” yalnızca semboller içinde depolanabilir. Bir haç, bir yarım ay ya da kuş tüylü bir yılan olarak görülebilecek semboller bazen ilişkili oldukları kişiler açısından dünya hakkında bilinenleri, bu dünyanın sağladığı duygusal yaşamın niteliğini ve üzerinde bulunduğu müddetçe bu dünyada nasıl yaşanacağını özetlemektedir.<sup>80</sup>

Kültürü tanımlarken kültürü oluşturan unsurların ne olduğundan çok, bu unsurların sembolik bağlamıyla ilgilenen, kültürü bir semboller, dolayısıyla anlamlar ağı olarak gören<sup>81</sup> ve kültürün, insan zihninde bir model olmadığını, kamusal sembol ve eylemlerde cisimleştiğini savunan<sup>82</sup>, Geertz’e göre düzenli bir bütün biçiminde örülmüş kutsal semboller kümesi bir dilsel sistem oluşturmaktadır. Dine bağlı olanlar için bu tür bir dilsel sistem gerçek bilgiye aracılık eder. Bu sembollerin formüleştirdiği ahlakî-estetik sistemleri göz ardı edenler toplum içerisinde aptal, duyarsız, eğitimsiz ya da en uç boşvermişlik durumunda deli olarak görülürler.<sup>83</sup>

Özellikle dini sembolizmde, Kutsal’ı ifade etmede veya onunla iletişim kurmada semboller ortaya çıkmaktadır. Böyle bir durumda dille tecrübe arasında tam bir örtüşme gerçekleşmediğinden; yani dilin sınırları tecrübenin son sınırları olmadığından dille ifadesi imkânsız olan ve dilin erişemediği hakikatlerin, başka türlü anlaşılma ve kavranma şekilleri olan semboller devreye girmektedir. Tanrı’ya karşı yapılan ayin ve ibadetlerin esrarengizliğini doğrudan, kuru ve yalın bir dille ifade etmek imkânsızdır. Bu bakımdan, Tanrı’ya karşı olan teveccüh, tavır ve tapınmalar, O’nun hakkında, insanlara yönelik olarak kullanılan dil, sembolik olmak durumundadır.<sup>84</sup> Bu nedenle din konusunda tarih boyunca insanoğlu

79 Bkz. Geertz, *Kültürlerin Yarumlanması*, 109-151. Geertz’in bu teorisi hakkında Talal Asad’ın yaptığı eleştiriler için bkz. Talal Asad, “Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası”, çev. A. Tekin, *Milel ve Nihal* 4, sy. 2 (2007): 103-137. Geertz’in teorisinin bir incelemesi için bkz. Behram Hasanov, “Clifford Geertz’e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din”, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1, sy. 2 (2014): 79-96

80 Geertz, *Kültürlerin Yarumlanması*, 153. Yorumsamacı Antropoloji ekolü ve Geertz hakkında bilgi için bkz. Gözde Aynur Mirza, “Yorumsamacı Antropoloji ve Clifford Geertz”, *International Journal of Human Sciences* 13, sy. 2 (2016), 3482-3491; Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, 327-330.

81 Mirza, “Yorumsamacı Antropoloji ve Clifford Geertz”, 3484.

82 Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, 327. Geertz’in sembolü anlam aktarıcısı olarak kabul ettiği, onun sembollerin insanların dünya hakkında düşünüş tarzlarını nasıl etkilediği, sembollerin, kültürün araçları olarak nasıl işlediği konuları üzerinde durduğu belirtilmektedir. Bkz. Antropoloji Sözlüğü, 328.

83 Geertz, *Kültürlerin Yarumlanması*, 155. Geertz konu hakkında bir örneği, alan çalışması sırasında tespit ettiğini söylediği Java’dan vermektedir. Buna göre Java’da, küçük çocuklar, ahmaklar, görgüsüzler, akıl hastaları ve rezil denecek derecede ahlak dışı davrananlar için “henüz Javalı değil” denir. Henüz Javalı olmamak da henüz insan olmamaktır. Bkz. aynı yer.

84 Koç, *Din Dili*, 95. Tillich’in de belirttiği gibi insanın nihai ilgisi sembolik olarak ifade edilmelidir, çünkü nihai olanı, yalnız sembolik dil ifade eder. Bkz. Tillich, “İmanın Sembolleri”, 767. Tillich, yapmış olduğu din tanımı içerisinde “nihai ilgi-(ultimateconcern)” ifadesini kullanmaktadır. “din, nihai olarak ilgili olmaktadır.” Bkz. Paul Tillich, “Din, Bilim ve Felsefe”, çev. Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10, sy. 2 (2001): 271-283.



istenen düşünceyi daha iyi ifade eden sembollerden yararlanmıştı. Muhammed Hamidullah, dinlerde görülen bazı ibadet ve öğretilerle ilgili sembolleri şu şekilde ifade etmiştir:

“Birisine teslim olan, onu kendisine efendi olarak kabul ettiğinde önünde, tevazu göstermek için eğilir. Peki, var olan ama görünmeyen Allah için ne yapmalı? Eskiden cehalet zamanlarında insanlar, herhangi bir ilahî sıfatı bir sembolle temsil etme yolunu seçmişlerdir. Nitekim “ateş”, Zerdüştler için, ilahî kudreti sembolize eder, zira hiçbir şey ateşin önünde dayanamaz. Brahman Hintliler’e göre “inek” (sütü, eti, derisi ve hatta yakılan dışkısı bile) ilahi lütfu temsil eder. Dört eli insan da; şayet bu kadar kabiliyeti olan insanın iki eli varsa, tanrının da en azından dört eli olmalıdır, demek ister. Aynı şekilde fil kafalı insan-herşeyi en iyi bileni sembolize etmektedir vs..”<sup>85</sup>

Görüldüğü gibi ibadet ve inançla ilgili semboller kişinin ifade etmek istediği düşüncelerini daha hızlı ve yoğun anlamlar halinde aktarmasına yardım etmektedir. Dini semboller, soyut bir kavramı somutlaştırmak için kullanıldığından insanlara anlamlandırma araçları sağlamaktadırlar. Bu durum sembollerin insanlarda var olan somutlaştırma ve basite indirgeme eğiliminin bir uzantısı olarak, anlaşılması güç olan karmaşık yapıları anlamayı kolaylaştırmaya yarayan birer araç olduklarını göstermektedir.<sup>86</sup>

### Sonuç

Hayatın her yönünü etkileyen sembol, dinlerin temel yapılarından birini oluşturmaktadır. Sembollerin oluşturulduğu belli bir nesne yoktur. Gözün gördüğü kulağın işittiği herşey sembol olabilmektedir. Bazen bir tarih, bir zaman dilimi, bir sözcük, bazen bir şehir, bir mekân sembol olabilmektedir. Sembollerin oluşturulduğu belli bir malzeme yoktur. Sembol türleri incelendiğinde, standart bir şekillerinin de olmadığı görülmektedir. Dini ve din dışı sembolü ayırmada en önemli ölçü dinî sembolün kutsala işaret etmesidir.

Sembol araştırmalarının son asırlarda yoğunluk kazandığı görülmektedir. Bunun en önemli nedeni dinî araştırmaların ve dine ilginin artması olarak kabul edilebilir. Dine önem verilen dönemlerde sembol de önemsenmiş, önyargılı yaklaşıldığı dönemlerde ise sembole aynı tutumla yaklaşmıştır.

Reform döneminden sonra bir dönem önemsenmeyen, basite alınan ve incelenmeyen semboller, XIX. yüzyıldan sonra tekrar fark edilmiş, dinin tezahürü olması nedeniyle incelenmiştir. Semboller, hakkında yapılan araştırmalar günümüzde de devam etmektedir. Dinlerin temel yapılarından biri olduğu için din çalışmalarını aynı zamanda sembol çalışmaları olarak da kabul edilebilir.

85 Muhammed Hamidullah, “İslam’da Sembol”, çev. İsmail Yakıt, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2 (1995): 299.

86 Mehmat Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 278.



Dinin, insana, insan hayatının her anına hitap eden bir olgu olduğu düşünüldüğünde dinlerin sembollerle örülmüş olduğu kabul edilebilir. Tüm inanç sistemleri inananlarına, hitap ederken sembollerden faydalanmaktadır. Bunun temel nedeni “homo symbolicus” ifadesinden anlaşıldığı gibi insanın sembol üreten ve sembolize eden bir varlık olmasıdır. Sembol vasıtasıyla derin manalar daha kolay bir şekilde zihne aktarılmaktadır. İnsan, mekanik bir varlık değildir. Sembollerle daha kolay bir şekilde anlamaktadır. Yine dine muhatap olan sadece eğitimli kesimler değildir. Bütün halk tabakaları dinlerin muhatabıdır. Uzun konuşmalar, yoğun kelimeler, uzun cümlelerle ifade edilecek anlamlar, bir sözcükle, bir hareketle kısa bir zamanda anlaşılabilir.

Sembollerin, farklı insan tabakalarına hitap etmesi farklı kişiler tarafından farklı şekillerde anlaşılması, çok anlamlı olduklarını göstermekte, çok anlamlı oluşları ise onlara kullanım pratiği de kazandırmaktadır. Yine dinin sembollerle örülü olması sembollerin zengin bir içeriğe ve malzemeye sahip olması yukarıda da ifade edildiği gibi din araştırmalarını sembol araştırmalarına dönüştürmektedir.

### Kaynakça

- Adam, Baki. “Din Hakkında Genel Bilgiler”. *Dinler Tarihi El Kitabı* içinde, editör: Baki Adam, 35-56. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Adıbelli, Ramazan. *Mircea Eliade ve Din Mircea Eliade'nin Din Bilimi Çalışmalarının Etimolojik Açından Değerlendirilmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Albayrak, Kadir. “Dinsel Bir Sembol Olarak Haçın Tarihi”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 7 (2004): 105-129.
- Alici, Mustafa. *Dinler Tarihi'nin Batılı Öncüleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Alternatif Düşünceler Sözlüğü. Edisyon: Seyit N. Erkal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- An Encyclopedia of Religion*. Editör: Vergillius Ferm, New York, 1945.
- Asad, Talal. “Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası”. Çeviri: A. Tekin, *Milel ve Nihal* 4, sy. 2 (2007): 103-137.
- Atasagun, Galip. “Hıristiyanlığın Tanıtımı, Yorumu ve Kurumsallaşmasında Sembollerin Yeri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10 (2000): 181-199.
- Atasagun, Galip. “İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da) Dini Semboller”. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1996.
- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.
- Bahadır, Abdülkerim. *Jung ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Bevan, Edwyn. *Symbolism And Belief*. London 1938.
- Bilgin, Vejdî. *İbadet Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Borella, Jean. *Dinsel Simgeçiliğin Bunalımı*. Çeviri: Lütfi Fevzi Topaloğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Britannica Encyclopedia of World Religions*. Singapore 2006.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.

- Cain, Seymour. "Din Çalışmalarının Tarihi". *Batı'da Din Çalışmaları* içinde, Derleyen ve Çeviren: Ömer Mahir Alper, 11-77, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. Çeviri: Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Condon, John C. *Kelimelerin Büyüklüğü Dünyası –Anlambilim ve İletişim-*. Çeviri: Murat Çiftkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Cox, James L. *Kutsalı İfade Etmek Din Fenomenolojisine Giriş (Teori, Metot ve Uygulama)*. Çev: Fuat Aydın, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Çağlar, Birsal. "Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Simgeleri Üzeri Bir İnceleme". Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2008.
- Çınar, Aliye. *Varoluşçu Teoloji Paul Tillich'te Din ve Sembol*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Demir, Ömer ve Mustafa Acar. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Demirci, Kürşat. *Dinler Tarihinin Meseleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Demirci, Kürşat. *Dinlerin Dejenerasyonu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*. Çeviri: Ayşe Meral, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Eliade, Mircea. "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler". *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri* içinde, Editörler: Mircea Eliade ve Joseph M. Kitagawa, Çeviri: Mehmet Aydın, Mehmet Şahin Mehmet Soyhun. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2003.
- Eliade, Mircea. "Modern Dünyanın Mitleri". *İslam'da Sembolik Dil* içinde, Çeviri: Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. Çeviri: Mehmet Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)*. Çeviri: Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi, 2005.
- Eliade, Mircea. *İmgeler ve Simgeler*. Çeviri: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1996.
- Emiroğlu, Kudret- Aydın, Suavi. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Fromm, Erich. *Rüyalar, Masallar, Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*. Çeviri: Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1990.
- Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması*. Çeviri: Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Guénon, René. *Dante ve Ortaçağ'da Dini Sembolizm*. Çeviri: İsmail Taşpınar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Guénon, René. *İnisiyasyona Toplu Bakışlar I-II*. Çeviri: Mahmut Kanık. Ankara: Hece Yayınları, 2010.
- Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Hamidullah, Muhammed. "İslam'da Sembol". Çeviri: İsmail Yakıt. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, (1995).
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi –Kavramlar ve Akımlar-*. c.VI, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Hasanov, Behram. "Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 2 (2014): 79-96.
- Jenner, Henry. *Christian Symbolism*. London 1910.
- Jung, Carl Gustave. *İnsan ve Sembolleri*. Çeviri: Ali Nihat Babaoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2007.

- Kahler, Erich. "The Nature of the Symbol". *Symbolism in Religion and Literature* içinde, Editör: Rollo May. USA 1961.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Perşembe Kitapları, 2001.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Kılıç, Sadık. *İslam'da Sembolik Dil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Kristensen, W. Brede. *Dinin Anlamı –Dini Eylemlerin Fenomenolojik Okunuşu-*. Çeviri: Fuat Aydın, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2017.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *İkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*. Çeviri: Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çeviri: Osman Akınhay-Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- May, Rollo. "The Significance of Symbols". *Symbolism in Religion and Literature* içinde, Editör: Rollo May. USA 1961.
- Merrill, E. T. *A Dictionary of Religion And Ethics*. Editör: Shailer Mathews ve Gerald Birney Smith. New York 1921.
- Mirza, Gözde Aynur. "Yorumsamacı Antropoloji ve Clifford Geertz". *International Journal of Human Sciences* 13, sy. 2 (2016): 3482-3491.
- Morris, Brian. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*. Çeviri: Tayfun Atay. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Özarslan, Selim. "Dihlevî'ye Göre İslam'ın Sembolleri". *Bilimname* 8, sy. 18 (2010): 229-250.
- Reville, Albert. *Prolegomena Of History Of The Religions*. Fransızcadan İngilizceye çeviri: A. S. Squire. İngiltere 1884.
- Schimmel, Annamarie. "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 3-4 (1954): 67-73.
- Schultz, Duane P. ve Sydney Ellen Schultz. *Modern Psikoloji Tarihi*. Çeviri: Yasemin Aslay, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- Schwarz, Fernand. *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*. Çeviri: Ayşe Meral Aslan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Sezen, Yümnü. *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Struck, Peter T. "Symbol And Symbolism". *Encyclopedia Of Religion –second edition-*. Editör: Lindsay Jones. USA 2005.
- Şahinler, Necmettin. *Kur'an'da Sembolik Anlatımlar*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- The American Heritage Dictionary of The English Language*. Third Edition. yy. ve ts.
- The Encyclopedia A Dictionary of Britannica*. c.XXV, New York: ts.
- The New Encyclopedia Britannica*. c. XVII, USA 1974.
- Thurston, Herbert, "Symbolism", *Catholic Encyclopedia*, c. XIV.
- Tillich, Paul. "Din Dilinin Doğası". Çeviri: Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 2 (2002): 227-236.
- Tillich, Paul. "Din, Bilim ve Felsefe". Çeviri: Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy. 2 (2001): 271-283.
- Tillich, Paul. "İmanın Sembolleri". Çeviri: Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 9 (2000): 767-774.

- Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 1 (2009): 75-98.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Turan, Maşallah. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları". Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006.
- Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanmış Sözlük*, Erişim 25 Ocak 2018, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&sarama=gts&guid=TDK.GTS.5a6a0a-c7e42d94.25912778](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&sarama=gts&guid=TDK.GTS.5a6a0a-c7e42d94.25912778).
- Watt, Montgomery. *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*. Çeviri: Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Whitehead, Alfred North. *Sembolizm*. Çeviri: Kadir Yılmaz. İstanbul: Şule Yayınları, 2009.
- Yavuz, Ömer Faruk. "Kur'an'daki Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 3, sy. 1-2 (2005-2006): 39-68.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'an'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# İmâm Müslim'in İlmî Kişiliği ve Yayınlanan Üç Eseri Çerçevesinde Ricâl İlmindeki Yeri

Mustafa TAŞ\*

## Öz

İmâm Müslim *el-Câmi'ü's-Sahîh* adlı eseri ile tanınmış bir âlimdir. Onun sahih hadisleri toplama hususundaki çalışmaları takdirle karşılanmış, kendisinin bu alandaki yetkinliği pek çok uzman tarafından dile getirilmiştir. Bunun yanında İmâm Müslim'in ricâl alanında da eserlerinin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda onun söz konusu edilen eseri dışında *et-Tabakât*, *Kitâbu'l-Künâ ve'l-Esmâ* ve *el-Münferidât ve'l-Vuhdân* adında kitapları vardır. İşte bu çalışmada Müslim'in kısa hayatı ve ilmî şahsiyetinden sonra mezkûr eserleri metod ve muhteva bakımından tanıtılmaya çalışılarak ricâl ilmi alanındaki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Müslim, ricâl ilmi, Tabakât, Esmâ ve Künâ, Vuhdân.

## Muslim's Scientific Personality and His Place in Ilm al-Rijal within The Framework of The Published Three Works

### Abstract

Muslim, The Imam, is a well-known scholar with his work with the name of *al-Jami al-Sahih*. The scholar's studies on the collection of good hadiths were appreciated and his ability in this field was mentioned by many experts. Moreover, it is seen that Muslim The Imam has got many works in Ilm al-Rijal. In this sense, he has not only got the aforementioned work but he has also got the books with the name of *at-Tabakât*, *Kitâb al-Kunâ wa'l-Asmâ* and *el-Munferidât wa'l-Vuhdân*. In this study, Muslim's brief life and his scientific personality were introduced and his place in Ilm al Rijal was tried to shown as his aforementioned works, were introduced in terms of the method and content.

**Keywords:** Müslim, ilm al-rijal, Tabakât, Asmâ and Kuna, Vuhdân.

Makale gönderim tarihi: 21.06.2017, kabul tarihi: 18.05.2018.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis A. B. D.

ORCID: 0000-0001-9730-3291

m\_tas23@hotmail.com

**Atf:** Taş, Mustafa. "İmâm Müslim'in İlmî Kişiliği ve Yayınlanan Üç Eseri Çerçevesinde Ricâl İlmindeki Yeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018): 353-369.

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/2 yıl: 9 cilt: IX sayı: 20

### 1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Künyesi Ebu'l-Hüseyn olan Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî'nin doğum tarihi ile ilgili olarak kaynaklarda 201 (816-17), 202 (817-18) ve 204 (819-20)<sup>1</sup> yılları zikredilmekle birlikte çoğunluğa göre o, 206 yılında Nişâbur'da doğdu.<sup>2</sup> Meşhur bir Arap kabilesi olan Benî Kuşeyr'in mevâlisinden olup doğduğu yere nisbetle Nisâbüri diye de anılır.<sup>3</sup> Müslim'in doğum yeri olan Nişâbur, döneminin önemli ilim ve kültür merkezlerindedir.<sup>4</sup> Kabilesi Hz. Peygamber'in vefatından itibaren İslam tarihinde az çok mühim rol oynamıştır. Geniş İslam fütuhatından sonra çeşitli Kuşeyr aileleri, Arabistan'dan hicret etmiş, bazıları şarkta bazıları da garbda muhtelif bölgelere yerleşmişlerdir.<sup>5</sup>

Çocukluk yılları hakkında çok az bilgi bulunan İmâm Müslim, ilk eğitimini babasından ve çevresindeki âlimlerden aldı. Onun ilmî bir çevrede doğup büyüdüğü anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> On iki yaşında hadis öğrenmeye başlayan Müslim ilk defa 218/833'de Nişâbur'da *Muvattâ'*'ın râvilerinden Yahya b. Yahya'dan hadis dinlemiş-

- 1 Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dumaşki Zehebî, *Kitâbu Tezkireti'l-Huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1954), 2: 588; a.mlf., *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehu Rivâye fi'l-Kütübî's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme-Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb (Cidde: Müessesetu Ulûmi'l-Kur'an, ts.), 2: 258.
- 2 Zehebî, *Siyeru Âlâmîn-Nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1983), 12: 558; Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zaman*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sader, 1978), 5: 195; Muhammed b. Muhammed Nüristânî, *el-Medhal ilâ Sahîhi'l-İmâmi'l-Müslim b. el-Haccâc* (Kuveyt: Mektebuş-Şuunî'l-Fenniyye, 2007), 17.
- 3 Zehebî, *Siyer*, 12: 558; a.mlf., *el-İber fi Haberi men Gaber*, thk. Ebû Hâcîr Muhammed b. es-Sâid Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1: 375.
- 4 Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddin el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sadır, 1977), 5: 331-333; Nüristânî, *el-Medhal*, 13-14; Osman Gazi Özgüdenli, "Nişâbur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 33 (İstanbul: TDV Yay., 2007), 149-151; Muhammed b. Ca'fer Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 2.
- 5 M. Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 168.
- 6 Nüristânî, *el-Medhal*, 17.



tir.<sup>7</sup> Hayatını Buhârî (ö. 256/870) gibi hadis ilmine adanmış ve ilim için Hicaz,<sup>9</sup> Mısır, Suriye, Mezopotamya ve Türkistan'ı dolaştı. Birkaç defa Bağdat'a gitti.<sup>10</sup> İshak b. Râhûye (ö. 238/852), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi meşhur hadisçilerden ilim aldı.<sup>11</sup> Kûfe'de Ahmed b. Yûnus'tan hadis öğrendi; birkaç defa gittiği Rey'de *el-Câmi'ûs-Sahîh*'ini baştan sona kendisine okuyarak tenkitlerini aldığı Ebû Zûr'a er-Râzî (ö. 264/878) ve İbn Vâre (ö. 270/884) ile hadis müzâkere edip onlardan rivayette bulundu.<sup>12</sup> 250/864'den önce Mısır'a geçti ve Harmele b. Yahyâ'dan (ö. 243/857) hadis rivayet etti. Rihleleri sırasında kendilerinden faydalandığı diğer hocaları arasında İbn Nümejr (ö. 234/849), Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Ebû'l-Hasan İbn Ebû Şeybe (ö. 239/853), Ebû Sevr (ö. 240/854), Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (ö. 234/849), Abd b. Humeyd, İbnü'l-Müsennâ (ö. 252/866), Bûndâr lakabıyla tanınan Muhammed b. Beşşâr (ö. 252/866), Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî de (ö. 255/869) vardır. On beş yılda kaleme aldığı *el-Câmi'ûs-Sahîh*'te yüz elli hocasından rivayette bulunmuştur.<sup>13</sup> Ömrünün sonlarında Buhârî ile tanışmış, kendisinden hadis almakla birlikte ondan hadis yazmamıştır. Çünkü Müslim'in Buhârî ile ilk görüşmesi Buhârî'nin Nişâbur'a gelişi tarihi olan hicrî 250 yılına tekabül ettiğinden bu tarihte Müslim eserini tamamlamıştır.<sup>14</sup> Yine Müslim, Ali b. el-Medîni (ö. 234/849) ve Muhammed b. Yahya ez-Zührlî'den de (ö. 258/872) *Sahîh*'inde tahrir etmemiştir.<sup>15</sup>

Müslim'in önde gelen talebeleri arasında Ebû İsâ et-Tirmizî (ö. 279/892), İbn Huzeyme (ö. 311/923), Ebû Avâne el-İsferâyîni (ö. 316/929), İbn Saîd el-Hâşimî (ö. 318/930), Degûlî (ö. 325/937), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), İbn Mahled el-Attâr (ö. 331/943) gibi muhaddisler bulunmaktadır.<sup>16</sup> Tahsilinden sonra Nişâbur'a yerleşmiş, maişetini ticaret vasıtasıyla kazanmıştır.<sup>17</sup> Ticaretle uğraşması kendisini

7 Zehebî, *Tezkire*, 2: 588.

8 Siddîki, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, 169; İsmail Lütfî Çakan, *Anahatlarıyla Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 123.

9 İmam Müslim, ilim için yolculuğa çıkanlardan (rahhâl) birisidir. İlk yolculuğunu on dört yaşında 220/835 yılında hac farızasını eda etmek için Hicaz'a yapmıştır. Bkz. Nüristânî, *el-Medhal*, 22; Müslim, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşgarî (Medine: el-Meclisu'l-İlmî, ts.), 16. (Kaşgarî'nin girişi)

10 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2001), 15: 121.

11 Zehebî, *Tezkire*, 2: 588.

12 Zehebî, *Siyer*, 12: 568.

13 Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, 15: 121-122; Zehebî, *Siyer*, 12: 561. Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Dilek Tekin, "Yazılı-Şifâhî Rivayet Bağlamında Müslim'in Eser Sahibi Hocalarından Rivayetleri" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015).

14 Muhammed Abdurrahman Tavâlîbe, *el-İmâm Müslim ve Menhecuhu fî Sahîhihi* (Ammân: Dâru Ammâr, 1421/2000), 45-46. Dönemin siyasi tartışmaları ve mezhep çatışmaları dolayısıyla Müslim'in Buhârî'den rivayet etmediği ancak tam olarak rivayet etmemeye nedeninin bilinmediği ifade edilmiştir. Bunun yanında Mizzi ve Zehebî, Müslim'in *Sahîh* dışındaki eserlerinde Buhârî'den hadis rivayet ettiğini belirtmiştir. Bkz. Ebû'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf Mizzi, *Tehzibu'l-Kemâl fî Esmâ'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1994), 3: 1170; Zehebî, *Siyer*, 12: 397; Tekin, "Yazılı-Şifâhî Rivayet Bağlamında Müslim'in Eser Sahibi Hocalarından Rivayetleri", 70.

15 Zehebî, *Siyer*, 12: 561.

16 Hocaları ve talebeleri için bkz. Mizzi, *Tehzîb*, 27: 499-505; Zehebî, *Siyer*, 12: 558-562; a.mlf., *Tezkire*, 2: 588.

17 Kumaş ticareti yaptığından kendisine "bezzâz" denilmiştir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 12: 570.

ilimden alıkoymamış, dükkânında öğrencilerine hadis rivayet etmiştir.<sup>18</sup> Muayyen bir hadisi araştırmakla meşgulken hicri 261/875 tarihinde vefat etmiştir.<sup>19</sup>

Müslim yardımseverliğinden dolayı “Nişâbur’un cömerdi” diye anılmış, kaynaklarda kendisi hakkında sabırlı, azimli, çalışkan, cesur, güvenilir, vefalı gibi sıfatlarla övgü ifadeleri kullanılmıştır. Yine onun kimsenin gıybetini yapmadığı, kimseye kötü söz söylemediği de ifade edilmiştir.<sup>20</sup>

Âlimler onun hadiste imâm ve rivayette mütehasıs olduğunda müttefiktir.<sup>21</sup> Müslim, râviler hakkındaki tenkit ve değerlendirmelerine güvenilen cerh ve ta'dil âlimlerinden biridir. Onun sika bir hadis hâfızı olduğunu söyleyen İbn Ebî Hâtim babasının Müslim hakkında “sadûk” dediğini belirtmiş, kendisi de hafızlardan sika biri olduğunu ifade etmiştir.<sup>22</sup> İbnü'l-Ahrem de (ö. 344/955) Nişâbur'dan üç önemli kişi yetiştirdiğini, bunların Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli (ö. 258/872), Müslim b. Haccâc ve İbrâhim b. Ebû Tâlib olduğunu ifade etmiştir.<sup>23</sup> Hocası Büндâr (ö. 252/866) o devirde dört büyük hadis hâfızı bulunduğunu söylemiş, bunların Rey'de Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 281/894), Nişâbur'da Müslim, Semerkant'ta Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî (ö. 255/869) ve Buhâra'da Buhârî (ö. 256/870) olduğunu belirtmiştir.<sup>24</sup>

Müslim, hocalarına karşı son derece saygılı idi. Buhârî, Nişâbur'a gelince Müslim onun derin bilgisine hayran kalmış ve kendisinden hiç ayrılmamıştır. Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen Buhârî'ye karşı bazı devlet adamları ve âlimler cephe alınca Müslim onu savunmuştur. Hocası Zühli'nin bir derste, “Kim Kur'an mahlûk değildir diyorsa meclisimizde bulunmasın” sözleriyle Buhârî'ye cephe aldığı görülen Müslim oradan ayrılmış, Zühli'den yazdığı bütün hadisleri onun evine göndermiş ve bir daha kendisiyle görüşmemiştir.<sup>25</sup> Hem Zühli'den hem Buhârî'den çok faydalanan Müslim, hocaları arasındaki anlaşmazlıkta Buhârî'nin tarafını tutmakla beraber *el-Câmi'ûs-Sahîh*'inde her iki hocasından da rivayette bulunmamıştır. Müslim'in Zühli ile anlaşmazlığa düşmesinin ilim çevrelerinde pek uygun karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim hadis hâfızı Ebû Kureyş Muhammed b. Cum'a b. Halef el-Esam el-Kuhistânî (ö. 313/925), Ebû Zür'a'ya Müslim'i kastede-

18 Zehebi, *Siyer*, 12: 570-571.

19 Mizzi, *Tehzib*, 27: 705; Zehebi, *Siyer*, 12: 580; a.mlf., *el-İber*, 1: 375; Siddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, 169; M. Yaşar Kandemir, “Müslim b. Haccâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 93-94.

20 Bkz. Abdulaziz b. Şah Veliyyullah Dihlevî, *Büstanu'l-Muhaddisin*, çev. Ali Osman Koçkuzu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986), 191; Hasan Mahmûd Selmân, *el-İmâm Müslim b. el-Haccâc* (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1994/1414), 26-27;

21 Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2009), 323; Dihlevî, *Büstanu'l-Muhaddisin*, 190; Nüristânî, *el-Medhal*, 19.

22 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1953), 8: 182; Zehebi, *Siyer*, 12: 564; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, thk. Âdil Mürşid, İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 10: 115.

23 Hakkında zikredilen övgü ifadeleri için bkz. Zehebi, *Siyer*, 12: 579; İbn Hacer, *Tehzib*, 10: 113.

24 Zehebi, *Siyer*, 12: 564; Nüristânî, *el-Medhal*, 29-30.

25 Zehebi, *Tezkire*, 2: 589-590; Siddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, 169; Nüristânî, *el-Medhal*, 19.

rek, “Bu zat dört bin sahîh hadisi bir araya getirdi” dediğinde Ebû Zür’a, “Geri kalan sahîhleri niye toplamamış?” diyerek tepki göstermiş, Müslim’i hocası Zühli’ye ters düştüğü için eleştirmiştir.<sup>26</sup>

Müslim’in diğer Ehl-i hadîs gibi selevin akîdesini benimsediği, İmâm Mâlik (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) görüşlerine meyli bulunmakla beraber fıkıh mezheplerinden hiçbirine mensup olmadığı belirtilmiştir.<sup>27</sup> Onun daha çok Şâfiî olarak tanınması, muhtemelen bâb başlıklarını tertip ederken Nevevî’nin (ö. 676/1277) kendi mezhebinin bazı görüşlerini yansıtmış olması sebebiyledir.<sup>28</sup>

İmâm Müslim’in hayatı ve ilmî kişiliği ile ilgili pek çok değerlendirme bulunmaktadır. Onun *el-Akrân*, *Efrâdü’ş-Şâmiyyîn*, *el-İhve ve’l-Ahavât*, *Evlâdü’s-Sahâbe*, *Ma’rifetu Ruvâti’l-Ahbâr*, *el-Muhadramûn*, *et-Târih*, *Tafdîlü’s-Sünen*, **el-İlel**<sup>29</sup> adlı eserleri olmakla birlikte bu makalede günümüze ulaşan üç eseri üzerinden ricâl ilmindeki yeri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Görüldüğü gibi Müslim’in özellikle ricâl ve cerh-ta’dille ilgili kitapları ön plana çıkmaktadır. Ancak bu eserlerin günümüze ulaşip ulaşmadığı hakkında bir bilgi yoktur. Kaybolan bu eserlerin ortaya çıkmasıyla yapılacak çalışmalarla onun ricâl ve cerh-ta’dil alanındaki metodu hakkında kapsamlı sonuçlara ulaşılabilecektir.

## 2. Ricâl İlmindeki Yeri

Hadis ilimleri (ulûmu’l-hadis), rivâyetü’l-hadis ve dirâyetü’l-hadis ilmi olarak iki kısımda incelenmektedir.<sup>30</sup> Ricâl ilmi ise dirâyetü’l-hadis ilminin bir alt dalıdır. Ricâl, hadis usulünde hadisleri rivayet eden râviler hakkında kullanılan genel bir tabirdir.<sup>31</sup> Râvilerin kimliklerini, şahsiyetlerini ve ilmî yeterliliklerini inceleyen hadis ilmine ricâl ilmi, bu konuya dair yazılmış eserlerin tümüne de ricâl edebiyatı veya ricâl literatürü denilmektedir. Ricâl ilmi, hadis râvilerini hadis rivayeti bakımından tetkik eden hadis dalıdır. Onların terceme-i hallerini, hangi bölgelere gittiklerini, kimlerle görüşüp kimlerden hadis naklettiklerini ne zaman doğup ne zaman vefat ettikleri vb. hususları inceler.<sup>32</sup> Zaman içinde bu ilim dalı çeşitli kolla-

26 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 194.

27 Müslim, *et-Tabakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Mahmûd b. Selmân (Riyad: Dâru’l-hicre, 1991), 1: 104 (Muhakkikin girişi); Nürîstânî, *el-Medhal*, 27-28; Çakan, *Anahatlarıyla Hadis*, 132.

28 Kandemir, “Müslim b. Haccâc”, 94.

29 Eserleri için bkz. Zehebi, *Siyer*, 12: 579; Müslim, *et-Tabakât*, 1: 110-133 (Muhakkikin girişi); Kandemir, “Müslim b. Haccâc”, 94.

30 Bkz. Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, 81; Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 146; İsmail L. Çakan, “Dirâyetü’l-Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 366; Zekeriya Güler, “Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet-Dirayet Bütünlüğü”, *İLAM Araştırma Dergisi* 1, sy. 2 (1996): 114.

31 Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yay., 1992), 322; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: MÜİFAV Yay., 2009), 253; İbrahim Hatiboğlu, “Ricâlü’l-Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yay., 2008), 83.

32 Emin Aşıkıktulu, *Fesevî ve Ricâl İlmindeki Yeri* (İstanbul: MÜİFAV Yay., 2007), 80; Mehmet Eren, *Hadis İlminde*

ra ayrılarak, her aşırda dönemin ihtiyaç ve şartlarına göre muhtelif çalışmalara zemin teşkil etmiştir.<sup>33</sup> Tabakât, târihu'r-ruvât, esmâu'r-ricâl, terâcimu ahvâl, tezkire, el-esmâ ve'l-künâ gibi isimlerle de anılan ricâl ile ilgili eserler çeşitli kategorilere ayrılmıştır.<sup>34</sup>

İslam ilim tarihinde en eski telif yöntemlerinden biri olarak tabaka kavramının erken dönemde geliştirilip kullanılmasının arka planında bu yöntemin sağladığı bazı kolaylıkların ve pratik faydaların bulunduğu belirtilmiştir. Genel olarak İslam ilim ve kültür tarihi, özelde hadis ilmi ve tarihi açısından tabaka esaslı biyografik taksimin sağladığı faydalardan birkaçı şöyledir: 1) Sahabe ve tabiîn tabakasının birbirinden ayrılması ile hadiste irsâl, inkita ve tedlisin bilinmesine yardımcı olur. 2) Râvilerin tabakalarını bilmek, aynı isimli râvileri ayırdetmek için önemlidir. 3) Râvilerin vatanlarını bilmek yine aynı isimli râvileri birbirinden ayırmada mühim bir yere sahiptir.<sup>35</sup>

### 3. et-Tabakât

Hadis ilminde “Hadis ricâlinin ilk tabakasını oluşturan sahâbeden başlayarak daha sonraki dönemlerde birbirine yakın yaşlardaki râvilerin teşkil ettiği gruplar” anlamında kullanılan tabakât terimi hadis âlimlerinin geliştirdiği ve diğer ilim dallarının da benimsediği bir telif türüdür.<sup>36</sup> Hadislerin senedlerinde ricâl ile ilgili bazı meseleleri çözmek amacıyla sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn sıralamasına göre telif edilen tabakât türü eserlerin III. (IX.) yüzyıldan itibaren farklı metot ve muhtevalarla kaleme alınmaya başlandığı görülmektedir. Bu eserlerden bir kısmı, genel Tabakât kitaplarıdır. Kendi dönemlerine kadar bütün râvileri veya ricâli tanıtmak amacıyla yazılan bu eserlerin sonrakilere kaynaklık eden ve günümüze de ulaşan en önemlileri İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Halife b. Hayyât'ın *Kitâbu't-Tabakât (Tabakâtu'r-Ruvât)*, Buhârî'nin *et-Târihu'l-Kebîr* ve Müslim b. Haccâc'ın *et-Tabakât* adlı eserleridir.<sup>37</sup> Özel Tabakât kitapları ise belli râvi tabakalarına ait eserler, belli kitaplara ait ricâl ile ilgili edebiyat, *Kütüb-i Sitte* ricâli ile ilgili eserler, belli

*Ricâl Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: İSAM Yay., 2012), 29; Özafşar, *Hadis İlmine Giriş* (İstanbul: DEM Yayınları, 2009), 37; İbrahim Hatiboğlu, “Ricâlü'l-Hadis”, 83.

33 M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 55; Abdullah Karahan, “Türkiyede Cerh ve Ta'dil İle Alakalı Yapılmış Çalışmalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13, sy. 2 (2004): 184.

34 Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 55; Siddiki, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, 250-251; Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2001), 107.

35 Müslim, *et-Tabakât*, 1: 59 vd. (Muhakkikin girişi); Emin Aşıkutlu, “Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı”, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2007/1): 10-11.

36 Bkz. İzmirli İsmâil Hakkı, *Hadis Tarihi*, Tenkitli Neşir: İbrahim Hatiboğlu (İstanbul: Erkam Matbaası, 2002), 255; Aşıkutlu, “Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı”, 5-18.

37 İzmirli, *Hadis Tarihi*, 256; Aşıkutlu, “Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı”, 10; Mehmet Efendioğlu, “Tabakat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 291-292; Müslim, *et-Tabakât*, 1: 35 (Muhakkikin girişi).

vasıflara sahip ricâl ile ilgili edebiyat ve belli bölge ricâli ile ilgili eserler şeklinde tasnifedilebilir.<sup>38</sup>

Ricâlü'l-hadis tabakâtı olarak sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn başta olmak üzere yaş veya öğrenim itibarıyla birbirine yakın olan hadis ricâlini belirli bir düzene göre tertip ederek haklarında bilgi veren ve genellikle tabakât kitapları diye anılan çok sayıda eser vardır. Hz. Peygamber'in övgüsünü kazanan ilk üç nesil ayrı tabakalar halinde ele alınmıştır. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren telif edilmeye başlanan ve farklı şekillerde tasnif edilen tabakât kitapları sonraki dönemlerde alfabetik olarak düzenlenmiştir.<sup>39</sup>

Müslim'in söz konusu eseri kaynaklarda *Tabakâtü't-Tâbiîn*, *Tabakâtu'r-Ruvât*, *Esmâu'r-Ricâl* isimleriyle de zikredilmektedir.<sup>40</sup> Erken dönem eserlerinden biri olan Müslim'in *et-Tabakât*'ında, sahâbe ve tâbiînden<sup>41</sup> iki bin iki yüz kırk altı râvinin isimleri Medineliler, Mekkeliler, Kûfeliler, Basralılar, Şamlılar (Suriyeliler) ve Mısırlılar sıralamasına göre dizilmiştir. Eser, Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan tarafından neşredilmiştir. Müslim önce sahabeyi tek tabaka, sonra da tabiîni iki-üç tabaka halinde, ilim merkezi olan beldelere göre tasnif etmiş, her iki kısmın sonunda kadınların isimlerini de bu şekilde sıralamıştır.<sup>42</sup>

Müslim, ricâl ve cerh-tâ'dil ilimlerinde eser sahibi olup otorite kabul edilen Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve İmâm Buhârî gibi hocalarından ve onların eserlerinden istifade etmekle birlikte yeni bir tasnif sistemiyle kendi kitabını oluşturmuştur.<sup>43</sup> Onun da bu alanlarda eser telif edip önemli bir âlim olarak zikredilmesinde hocalarının ve onların eserlerinin bariz etkisinin olduğu söylenebilir.

Müslim daha önceki tabakât yazarlarından İbn Sa'd (ö. 230/845) ve Halife b. Hayyât'ın (ö. 240/854) nesep esaslı taksiminin aksine sahâbileri sırasıyla Medîne (191 kişi), Mekke (30 kişi), Tâif (18 kişi), Kûfe (89 kişi), Basra (61 kişi), Şam (57 kişi), Mısır (30 kişi), Yemen (5 kişi), Rakka (1 kişi), ve Yemâme (2 kişi) gibi sadece yaşadıkları şehirlere göre tanzim etmektedir. Erkek sahâbilerden sonra yine aynı taksimle Medîne (71 kişi), Mekke (8 kişi), Kûfe (11 kişi), Basra (4 kişi) ve Şam (3 kişi) şehirlerine yerleşen kadın sahâbileri zikretmektedir. Bu yönüyle de İbn Sa'd ve İbn Hayyât'tan ayrılmaktadır. Müslim'in eserinde 516'sı erkek, 97'si kadın olmak üzere 613 sahâbî ismi yer almaktadır.<sup>44</sup> *et-Tabakât*'ta

38 İ. Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yay., 2008), 280-294.

39 Hatiboğlu, "Ricâlü'l-Hadis", 85. Halife b. Hayyât ve İbn Sa'd'ın *Tabakât*'larının Müslim'in eserinden farklı yönleri için bkz. Müslim, *et-Tabakât*, 1: 39-41 (Muhakkikin girişi).

40 Kitabın ismi hakkındaki farklı rivayetler için bkz. Müslim, *et-Tabakât*, 1: 23-26 (Muhakkikin girişi); Kandemir, "Müslim b. Haccâc", 94.

41 Kettâni, *Hadis Literatürü*, 290.

42 Bkz. Müslim, *et-Tabakât*, 1: 211 vd.

43 Müslim, *et-Tabakât*, 1: 30 (Muhakkikin girişi); a.mlf., *el-Künâ*, 15 (Kaşgarî'nin girişi).

44 Mahmut Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti* (İstanbul: İFAV Yay., 2015), 217-218. Sahâbe'nin sayısı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Sahâbe'nin terceme-i haline tahsis edilen eserlerin en muhtevalısı olan İbn Hacer'in *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe* adlı eserinde 11.027 sahâbi yer almaktadır. Ancak bu rakama dâhil olan

sahâbî'yi tespit hakkında “مولى النبي”<sup>48</sup>، “كاتب النبي”<sup>47</sup>، “حب رسول الله”<sup>46</sup>، “صاحب النبي”<sup>45</sup>، “مثنى رسول الله”<sup>49</sup>، “راعى رسول الله”<sup>50</sup> gibi kişinin sahâbî olduğuna delil olacak niteliklere deyer verilmiştir.<sup>51</sup>

Müslim, kendi beldesi olan Horasan'ın muhaddislerini, Basra ve Küfelilere dâhil etmiştir. Metrûk ve yalancı olanları esere almamış, ancak hadisleri terk edilmeyen ama kendileri zayıf kabul edilen bazı meşhur râvileri zikretmiştir. Kitabının sonunda tabîinden tam olarak beldeleri bilinmeyen yirmi sekiz muhaddisi sıralamıştır. Bunların bazıları meçhul sayılmışsa da rivayet ettikleri hadisler maruf olup hadisçiler tarafından yaygın olarak kullanıldığı için onları da kitabına almıştır.<sup>52</sup>

Müslim'in *et-Tabakât*'ı ilk bakışta sadece isim listesi olarak görülse de ricâlî tanıtımadaki öneminden dolayı mühim bir eserdir. Eser muhaddislerin isimlerini doğru bir şekilde tespit etmesi ve sahabeyi beldelere ayırarak tasnif etmesi bakımından önemlidir. Ancak Ahnef b. Kays (ö. 67/686) ve Velîd b. Müslim (ö. 195/810) gibi meşhur olan ve künyeleriyle tanınan tabîilerden bir kısmı eserde yer almamıştır.<sup>53</sup>

Müslim kitabına ilk önce Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) ismi ile başlamış, onun başka isimlerini zikretmiş bununla ilgili bir rivayete de yer vermiştir. O daha sonra Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 5/656) ve diğer öne çıkmış meşhur sahâbîlere yer vermiştir. Müslim bu sahâbîlere yer verirken tabakât kitaplarının ön plana çıkan özelliği olarak râvinin tanıtıcı unsurları olan kimlik bilgilerine bu bağlamda bazılarının künyesine ve ismine işaret etmektedir. Örneğin Müslim, Suheyb b. Sinân'ın Ebû Yahya olarak künyelendiğini ifade etmiştir. Üseyd b. Hudayr'ın Ebû Atîk olarak künyelendiğini zayıf bir görüşe göre Ebû Yahya şeklinde künyelendi-

mükerrerler, muhadramlar ve yanlışlıkla sahâbî olarak zikredilenler çıkarılırsa bu sayının 10.000 civarında olacağı söylenmektedir. Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yay., 2008), 285; Mehmet Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler* (İstanbul: İFAV Yay., 2014), 34.

45 Müslim, *et-Tabakât*, 1: 186.

46 Müslim, *et-Tabakât*, 1: 145.

47 Müslim, *et-Tabakât*, 1: 148, 150.

48 Müslim, *et-Tabakât*, 1: 150, 156.

49 Müslim, *et-Tabakât*, 1: 190.

50 Müslim, *et-Tabakât*, 1: 194.

51 Ulemâya göre bir kimsenin sahâbî olduğu tevâtür, şöhret, şehâdet ve ikrâr yollarından biri ile bilinmektedir. Örneğin cennetle müjdelenmiş on kişi (el-aşeretü'l mübeşşere) ile dört halifenin tevâtür yolu ile Dimâm b. Sa'lebinin ise şöhret yolu ile sahâbî oldukları bilinmektedir. Bunlar dışında, bir kişinin sahâbî olup olmadığını tespit etmekte yardımcı olan başka hususlar da bulunmaktadır. Hz. Peygamber devrinde bir ordunun başına komutan olarak görevlendirilmek, Hulefâyi Râşidîn döneminde ridde savaşları veya fetih ordularında üst seviyede görevlere getirilmiş olmak, Hz. Peygamber devrinde doğmuş olmak, Mekke ve Taif'in fethi ile Vedâ hacı esnasında buralarda yaşamış olmak ve Medîne'de yaşayan Evs ve Hazrec kabilelerinden birine mensup olmak bu hususlardan bir kaçıdır. Bkz. İbnü's-Salâh Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûri, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nüreddin İtr (Dimeşk: Dâru'l-fîkr, 2012), 294; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV Yay., 2009), 72; Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV Yay., 2013), 117; Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, 31-32.

52 Müslim, *et-Tabakât*, 1: 27 (Muhakkikin girişi); Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, 342-343.

53 Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, 342-343.



ğini ifade etmiştir. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin isminin Hâlid b. Zeyd b. Küleyb olduğunuzikretmiştir.<sup>54</sup>

İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ı ise ilk önce Resûlullah'ı diğer peygamberlerle irtibatlandırarak kısa bir risâlet tarihinden sonra onun anne ve babasının soyuna yer vererek bîset öncesi ve sonrası Mekke dönemi hayatını anlatır. İlk iki cildinde Hz. Peygamber'in hayatını vermektedir. Daha sonra sahâbe, tâbiûn ve müellifin kendi devrinde yaşayan muhaddis, tarihçi ve ensâb âlimlerinden toplam 4300 kadar şahsın biyografisini ihtiva etmektedir. O, sahâbileri Bedir harbine katılan muhâcirlere, Bedir harbine katılan Ensâr, Bedir harbine iştirak edemeyen ilk Müslümanlar, Mekke'nin fethinden önce Müslüman olanlar, Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olanlar şeklinde beş tabakaya ayırmıştır.<sup>55</sup> Buhârî ise *et-Târîhu'l-Kebîr*'e Allah'ın Hz. Peygamber'i (as) seçmesi, Allah Resûlünün Hz. Âdem'e kadar uzanan nesebi, şemâili, peygamberliği, kendisine vahyin gelişi, altmış üç yaşındayken vefat etmesi ve hicrî takvimin başlangıcıyla ilgili birtakım rivayetlerin yer aldığı bir giriş ile başlamaktadır. Daha sonra Hz. Peygamber'in ismine duyduğu saygıdan dolayı "Muhammed" ismiyle başladığını, sonra "elif" harfiyle başlayan isimlere geçtiğini, o şekilde alfabetik olarak devam ettiğini ifade etmektedir. İsmi Muhammed olan sekiz yüz yetmiş bir kişi baba adlarına göre alfabetik olarak sıralanmaktadır. Daha sonra adı İbrâhim olanlar ile alfabetik sıralamaya geçilmektedir.<sup>56</sup>

Müslim râvilerin kardeş bilgisine de yer vermekte bazen de bahsi geçen râvinin babasının ismini zikretmektedir. Meselâ, söz konusu eserinde Katade b. Nu'mân'ın, Ebû Saîd el-Hudrî'nin anne bir kardeşi olduğunu ifade etmiştir. Yine Müslim, Zeyd b. el-Hattâb'ın Ömer b. el-Hattâb'ın kardeşi olduğunu belirtmiştir. Haccâc el-Eslemî'nin Haccâc b. Haccâc'ın babası olduğunu ifade etmiştir.<sup>57</sup>

Müslim *et-Tabakât*'ında bazı râvilerin önemli görevlerine de işaret etmektedir. Örneğin Abdullah b. el-Erkam ile Hanzala b. er-Rebî'nin Hz. Peygamber'in kâtibi olduğunu ifade etmiştir.<sup>58</sup> Bunun yanında İmâm Müslim, bazı râvilerin belirgin özelliklerini zikretmektedir. Meselâ, Abdullah b. Selâm'ın İsrâiloğulları'ndan olduğunu belirtmiştir.<sup>59</sup> Buhârî de *et-Târîhu'l-Kebîr*'de ricâl edebiyatının muhtevasına uygun olarak râvinin hal tercemesinde adını, babasının adını, künyesini, soyunu veya vatanını belirtir. Hocalarının ve talebelerinin bir kısmını zikreder. Onların rivayetlerinden bir veya birkaç örnek verir. Bazı râvilerin bedenî, ahlakî ve ilmî özelliklerini kaydeder. Bazı muhaddislerin mesleklerine işarette bulunur.<sup>60</sup>

54 Müslim, *et-Tabakât*, 1: 146.

55 Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 272; Mustafa Fayda, "İbn Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: TDV Yay., 1999), 294-297.

56 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî Buhârî, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1: 11-14.

57 Müslim, *et-Tabakât*, 1: 147, 156.

58 Müslim, *et-Tabakât*, 1: 148, 150.

59 Müslim, *et-Tabakât*, 1: 151.

60 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 9: 84, 90; 3: 19, 29; 2: 244.



İlk dönem tabakât eserlerinden olup günümüze ulaşmış olan Müslim'in mezkûr eseri kendisinden sonra önemli bir kaynak olarak zikredilmiş ve âlimler ondan iktibasta bulunmuşlardır. Örneğin, İbn Abdülber *el-İsti'âb*, İbnü'l-Esîr *Üsdü'l-Gâbe* adlı eserlerinde sahâbe bilgisi hakkında Müslim'in değerlendirmelerini aktarmışlardır.<sup>61</sup>

#### 4. *Kitâbü'l-Künâ ve'l-Esmâ (el-Esâmî ve'l-Künâ, el-Esmâ ve'l-Künâ, el-Künâ)*

el-Esmâ ve'l-künâ, hadis râvilerinin isim ve künyeleri manasına gelir. Yalnızca ismiyle veya künyesiyle tanınmış olanların konu edildiği bir ilim dalıdır.<sup>62</sup> Klasik hadis kitaplarında rivayetler râvilerin isim (çoğulu esmâ) ve künyelerini (çoğulu künâ) ihtiva eden senedlerle birlikte zikredildiği için rivayetlerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi râvilerin tanınmasına ihtiyaç gösterir. Râvilerin bir kısmı sadece künyesi veya ismiyle, bir kısmı da hem künyesi hem ismiyle tanınmıştır. İsmiyle tanınan bir râvinin künyesiyle anılması veya künyesiyle bilinen râvinin ismiyle zikredilmesi karışıklığa yol açtığı gibi isim ve künyelerin birbirine benzerliği de senedlerin değerlendirilmesinde zorluklar meydana getirmiş, hatta bazı yanlışlıklara yol açmıştır. İsim veya künye benzerliğinin sebep olduğu hatalar arasında, bir fikrin onun aksini savunan kimseye nisbet edilmesi durumu yer almaktadır.<sup>63</sup> Yine râviler adâlet ve zabt bakımından aynı derecede değildirlir. Aynı adı taşıyan iki râviden birisi âdil kabul edilirken diğeri olmayabilir.<sup>64</sup> İşte bu nedenlerden dolayı râvilerin isim ve künyelerinin araştırılması gerekmektedir.

Müslim'in *Kitâbü'l-Künâ ve'l-Esmâ* adlı eseri, hadislerin senedlerinde isimleriyle tanınan râvilerin, bazı senedlerde künyeleriyle anılması veya künyeleriyle bilindiği halde isimleriyle zikredilmesi yüzünden ortaya çıkan karışıklığı gidermek amacıyla yazılmıştır. Mutâ' et-Tarâbişî, eserin Dâru'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de bulunan nüshasını esas alarak geniş bir mukaddimeyle birlikte tıpkıbasımını yapmıştır.<sup>65</sup>

Müslim bu kitabında daha çok isimleri bilinen künye sahiplerinden 3804 kişiye yer vermiştir. Şahısları alfabetik tertiple veren Müslim, genellikle aynı harf içinde çok şahıs bulunan künyeleri başa alarak ilgili harfi, sonunda iki-üç kişi bulunan künyelerle bitirmektedir. Her harfin sonunda o harfte önceden geçmemiş

61 Bkz. İbn Abdülber Ebû Ömer Cemâlüddin Yüsf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî, *el-İsti'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, haz. Adil Mürşid (yy, Dâru'l-'Alâm, 2002), 211, 329; İbnü'l-Esîr Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Avil Ahmed Abdulmevcüd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2: 75, 230.

62 Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 91.

63 Kandemir, "Müslim b. Haccâc", 94; Mücteba Uğur, "Esmâ ve Künâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV Yay., 1995), 419.

64 Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, 123.

65 Müslim, *Kitâbu'l-Künâ ve'l-Esmâ*, thk. Mutâ' et-Tarâbişî (Dümeşk: Dâru'l-Fikr, 1984). Nüshaları için bkz. Aynı eser Tarâbişî'nin mukaddimesi 40 vd.

olan münferid künyeleri sıralamaktadır.<sup>66</sup> Müslim bu alanın bazı müelliflerinden farklı olarak râviler hakkında nadiren de olsa cerh-ta'dîl değerlendirmelerine yer vermiştir.<sup>67</sup>

Müslim bahsi geçen eserinde râviler hakkında kısa bilgiler de vermektedir. Ricâl eserlerinde râvileri tanıtıcı bilgilere burada da yer verildiğini görmekteyiz. Örneğin eserde ilk râvi olarak yer alan Ebû İshak Sa'd b. Ebî Vakkâs b. Mâlik b. Vüheyb b. Abdi Menâf b. Zühre b. Kilâb el-Kureşî (el-Bedrî) şeklinde râvinin isim, neseb ve künye olarak tam adından sonra Resûlullah ile birlikte Bedir savaşına katıldığı ifade edilmiştir.<sup>68</sup> Müslim tanıtılan râviden rivâyet eden râvileri de zikretmektedir. Meselâ, Ebû İshak Ka'b b. Matî' el-Himyeri'den İbn Abbâs, İbn Amr, Ebû Hureyre ve İbn Zübeyr'in rivayet ettiğini ifade etmiştir.<sup>69</sup> Bunun yanında tanıtılan râvinin semâ yoluyla hadis aldığını da zikretmiştir. Örneğin Ebû İshak İbrahim b. Abdurrahman b. Avf'ın; babasından, Osman b. Affân'dan ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'dan işittiğini (semâ) ifade etmiştir.<sup>70</sup>

Buhârî *et-Târihu'l-Kebîr*'inin tamamlayıcı cüzü olan *Kitâbu'l-Künâ*'da ise daha çok isimleri bilinmeyenlerin künyelerini toplamıştır. Cüzün bu alfabetik kısmında, toplam 804 künye sahibi zikredilmiştir. Daha sonra, "bir ismi bilinmekle beraber künyesi daha meşhur olan" toplam 189 kişi karışık olarak sıralanmıştır. Son olarak da, künyesiyle tanınan sekiz kadının isimleri verilmiştir. Böylece bu cüzde toplam 1001 künye sahibi tanıtılmış olmaktadır.<sup>71</sup> Buhârî *el-Künâ*'da künyeleri verilen kişilerin isimlerini, nisbelerini ve lakaplarını zikretmeye çalışmıştır. Örneğin Ebû Bahriyye'nin isminin Abdullah b. Kays, nesebinin ise Ebû Bekr b. Ebû Merzem olduğunu nakletmiştir. Ebû'l-Kunûd'un ismi Abdullah b. İmrân'dır.<sup>72</sup> Esved b. Âmir Ebû Abdurrahman'ın lakabı ise Şazândır.<sup>73</sup> Her iki eserde bu şekilde benzerlikler görülmektedir.

Müslim'in bu kitabının Buhârî'nin *et-Târihu'l-Kebîr*'inden aynen nakil olduğu söylenerek onun Buhârî'ye atıfta bulunmaması tenkit edilmiştir.<sup>74</sup> Muallimî de

66 Eren, *Hadis İlmînde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, 128; Müslim, *Kitâbu'l-Künâ*, 30-32 (Tarâbişî'nin girişi).

67 Müslim, *el-Künâ*, 1: 41-42; Aynı eser, 1: 11, 23 (Kaşgarî'nin girişi).

68 Müslim, *el-Künâ*, 1: 33.

69 Müslim, *el-Künâ*, 1: 33.

70 Müslim, *el-Künâ*, 1: 34.

71 Buhârî, *Kitâbu'l-künâ (et-Târihu'l-kebir içinde)*, 9: 94. ez-Zerkî'ye göre ise *el-Künâ, et-Târihu'l-Kebîr*'den bağımsızdır. Delilleri için bkz. Âdil b. Abdüşşekür Zerkî, *Târihu'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetu'l-Kahire, 2002), 20-23.

72 Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, 9: 90.

73 Buhârî, *et-Târihu's-Sağîr*, thk. Mahmut İbrahim Zâyed, Hadislerinin Fihristi: Yusuf Mar'âşî (Beirut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1986), 2: 286; a.mlf., *et-Târihu'l-Kebîr*, 1: 448.

74 Müslim, *el-Künâ*, 1: 26 (Kaşkarî'nin girişi); Hâkim el-Kebîr Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed en-Nisâbüri, *el-Esâmî ve'l-Künâ*, nşr. Yusuf b. Muhammed ed-Dahil (Medine: Dâru'l-Gurâbâi'l-Eseriyye, 1994), 2: 274; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhi-Abdülfeţhâ Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1992), 2: 225; Muhammed Evlâd Atuv, *Mustalâhatu'l-Cerh ve't-Ta'dîl ve Tatavvuruha't-Târihiyyu fi't-Turâsi'l-Matbu'i li'l-İmâmi'l-Buhârî ma'â Dirâsetin Mustalâhiyyetin* (Fas: Dâru's-selâm, 2013), 108.

Müslim'in isimleri bilinenlerin künyelerini Buhârî'nin *et-Târîhu'l-Kebîr*'inden, bilinmeyenlerin künyelerini de onun *Künâ* cüzünden naklettiğini söylemiştir.<sup>75</sup> Fakat bu iddialara rağmen Müslim'in kitabının Buhârî'nin kitaplarından aynen nakil olduğu söylenemez. Buhârî'nin mezkûr eserinden pek çok âlim istifade etmiştir. Ancak Müslim'in eserinde Buhârî'den farklı bir tasnif metodu vardır. Müslim isim ve künyelerle ilgili bu eserinde güzel bir tertip oluşturmuş ve Buhârî'nin ifadelerinde tasarrufta bulunmuştur. Müslim'in tasnifteki bu başarısının *el-Câmi'us-Sahîh*'inde de müşahede edildiğini burada zikredebiliriz. Bu nedenle Müslim'in sözkonusu eserinin bazı kısımları orjinal bir telif haline gelmiştir. Ayrıca Müslim başka kaynaklardan da istifade etmiştir. Diğer yandan Buhârî, mezkûr cüzünde *et-Târîhu'l-Kebîr*'deki gibi künye sahiplerinin rivâyetlerinden bir örnek sunarken, Müslim böyle bir yol takip etmemiştir.<sup>76</sup>

Müslim'in künyeler hakkında telif ettiği bu kitap, kendisinden sonra gelen âlimler için önemli bir kaynak olmuştur. Râvilerin isim ve künyelerini tespitte Müslim'e atıfta bulunulmuştur.<sup>77</sup>

### 5. *el-Münferidât ve'l-Vuhdân*

Kendisinden sadece bir râvinin hadis rivayet ettiği kimseler ya da tek râvileri olan kimselerin rivayet ettikleri hadisler hakkında vuhdân terimi kullanılmıştır.<sup>78</sup> Sahabe, tabiîn ve sonraki dönemlerde hadis imamlarının farklı birtakım hocaları olmuştur. Hatta bu hadis imamlarından başka kimse o kişilerden rivayet nakletmemiştir. Bu bağlamda kimi sahabîlerden, sadece çocukları rivayet etmiştir.<sup>79</sup> Vehb b. Huneys, Muhammed b. Safvân ve Muhammed b. Sayfî bu çeşit râvilerdendir. Bu üç sahâbîden sadece Şa'bî rivayet etmiştir.<sup>80</sup> İbnü's-Salâh, tek râvisi olan sahâbîlerin hadislerini Buhârî ve Müslim'in tahric etmesini sahâbîlerin meçhul olmaları ile ilgili hususu ortadan kaldırıp onların adâletini temin ettiği şeklinde değerlendirmiştir.<sup>81</sup> İbn Hibbân, kendisinden âdil bir kimsenin rivayette bulunduğu meçhûl-aynın cerhi zahir oluncaya kadar, ihticâca ehil olduğuna cevaz vermiştir. Meselâ Müslim'in *Kitâbu'l-Münferidat ve'l-Vuhdân* adlı eserinde râvisi tek olan pek çok sahâbî ismi yer almaktadır. Sahâbîlerin meçhul sayılması rivayeti zedeleyen bir sebep değildir. Zira sahâbenin dindeki adâleti meşhurdur. Bu nedenle sika olup tek râvisi olan sahâbîlerin cehâletü'l-ayn vasıfları kalkmış ve

75 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 8: 453 (Muhakkikin notu).

76 Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, 128-129. Ayrıca bkz. Müslim, *Kitâbu'l-Künâ*, 29-30 (Tarâbişî'nin girişi); Müslim, *el-Künâ*, 1: 26 vd. (Kaşgarî'nin girişi).

77 Bkz. Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî Bâci, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh limen Harrece 'anhu'l-Buhârî fi'l-Câmi'is-Sahîh*, thk. Ahmed Libzâr (yy., ts.), 2: 899; 3: 1472; İbn Abdülber, *el-İstiâb*, 236; Müslim, *Kitâbu'l-Künâ*, 34 vd. (Tarâbişî'nin girişi); Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, 128-129.

78 Aydınlı, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, 330.

79 Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, 283.

80 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 319; Celâlüddin Süyûtî, *Tedribü'r-Râvi fi Şerhi Tâkribi'n-Nevevi* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 371.

81 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, 113-114.

ayrıca rivayette adâlet (sıdk) ile maruf oldukları açığa çıkmış olur.<sup>82</sup> Kendilerinden sadece bir tek râvinin rivayette bulunduğu kişilerin hayatını konu alan çalışmalar onların güvenilirlik derecesini de tesbite yaramaktadır.<sup>83</sup>

Vuhdân, ricâl ilminin önemli konularındandır. Vuhdân tespiti ile meçhul râviler bilinmiş olur. Vuhdân alanında telif edilen eserlerden dördü günümüze ulaşmıştır. Bununla birlikte kaynaklarda zikredilmesine rağmen günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmeyen eserler de mevcuttur. Bu konuda Müslim'in dışında eserleri elimizde olan Nesâî ve Ezdî'nin de çalışmaları vardır. Ancak Müslim'in söz konusu eseri, ihtiva ettiği râvi sayısı bakımından diğerlerine göre en hacimli olanıdır. Bu konuyla ilgili muasır çalışmalar da yapılmıştır.<sup>84</sup> Kendilerinden sadece bir râvinin rivayette bulunduğu bazı sahâbi veya tâbiî râvileriyle ilgili olan Müslim'in söz konusu eseri müstakil olarak ve Buhârî'nin *ed-Duaî'ât-ı Sagîr*, Nesâî'nin *ed-Duaî'ât ve'l-Metrûkûn*'u ile birlikte de yayımlanmıştır.<sup>85</sup> *El-Münferidât ve'l-Vuhdân* adlı eser *el-Efrâd*, *Kitâbu'l-Müfred*, *el-Evhâd*, *Men Leyse Lehu İlla Râvin Vâhid* adlarıyla dazikredilmiştir.<sup>86</sup>

Müslim'in bu eseri tashîf, tahrîf ve kalb gibi nedenlerle râvilerin isimleri konusunda ortaya çıkan ihtilafı ortadan kaldırmaya yönelik önemli kaynaklardan biri kabul edilmiştir. Yine bu eser, râviler hakkında bazı tarihî bilgilerin verilmesinde de önemlidir.<sup>87</sup> Örneğin eserde bazı râvilerin cahiliye dönemini idrak ettiği bilgisi yer almaktadır.<sup>88</sup> Müslim mezkûr eserinde bazı sahâbilerin cahiliyedeki isim ve künyelerine de yer vermektedir. Örneğin Hânî b. Yezîd Ebû Şureyh'in cahiliye döneminde Ebu'l-Hakem olarak künyelendiği, ancak Hz. Peygamber'in onu büyük oğlu dolayısıyla Ebû Şureyh olarak künyelediği zikredilmiştir.<sup>89</sup> Yine Müslim, Abdurrahman b. Ebî Sebre'nin cahiliye döneminde Azîz ismini aldığını ancak Allah Resûlünün onu Abdurrahman olarak değiştirdiğini ifade etmiştir.<sup>90</sup> Müslim bazı râvilerin künyesine de işaret etmiştir. Meselâ, Temîm ed-Dârî'nin Ebû Rukayye olarak künyelendiğini ifade etmiştir.<sup>91</sup>

Yapılan bir araştırmada Müslim'in *el-Münferidât ve'l-Vuhdân*'da bahsettiği

82 Mehmet Ali Sönmez, *İbn Hibbân ve Cerh-Ta'dil Metodu* (İstanbul: Umrân Yayınları, ts.), 33; Kandemir, "Müslim b. Haccâc", 94.

83 Hatiboğlu, "Ricâlü'l-Hadis", 85.

84 Hatice Nur Dalkılıç, "Müslim'in el-Münferidât ve'l-Vuhdân'ındaki Sahâbiler ve Rivayetleri" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 11-24.

85 Zehebî, *Siyer*, 12: 579; Müslim, *el-Münferidât ve'l-Vuhdân*, thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bündârî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988); Kandemir, "Müslim b. Haccâc", 93; Kettâni, *Hadis Literatürü*, 132. Müslim bu eserinde ilk önce erkek râvileri zikrettikten sonra kadın râvilere de yer vermiştir. Bkz. Müslim, *el-Münferidât*, 88.

86 Müslim, *el-Münferidât*, 11 (Muhakkikin girişi); Dalkılıç, "Müslim'in el-Münferidât ve'l-Vuhdân'ındaki Sahâbiler ve Rivayetleri", 13.

87 Müslim, *el-Münferidât*, 6 (Muhakkikin girişi).

88 Bkz. Müslim, *el-Münferidât*, 41, 43.

89 Müslim, *el-Münferidât*, 25.

90 Müslim, *el-Münferidât*, 23.

91 Müslim, *el-Münferidât*, 72.

seksen dokuz sahâbînin otuz beşinden sadece tek râvinin bir hadis rivayet ettiği tespit edilmiştir. Yine seksen dokuz sahâbîden otuz sekizinin birden fazla râvisinin olduğu tespit edilmiştir. Bu durumda bu sahâbîler vuhdân sayılmayacaklardır. Bu çerçevede otuz beş sahâbîden yirmi birinin hadisinin *Kütüb-i Sitt'e*de geri kalan on dördünün hadisinin ise diğer kaynaklarda yer aldığı tespit edilmiştir.<sup>92</sup>

### Sonuç

Müslim küçük yaşlarda başlamış olduğu hadis tahsilinde erken dönemlerden itibaren uzmanlaşmış, ricâl ilminde yetkin bir âlim payesini kazanmıştır. Yaşadığı yer olan Nişâbur'un bir ilim merkezi ve ailesinin de ilimle meşgul olan kimseler olması, Müslim'in erken yaşlardan itibaren ilme yönelmesini ve çok sayıda âlimden istifade etmesini sağlamıştır.

Ricâl kitaplarının telif edilmelerindeki esas maksat, hadis ilmine hizmet etmektir. Bu kitaplar hadis rivayetiyle ilgisi olan herkesin kimliğinin, tabakasının, hoca ve talebelerinin, cerh ve ta'dîl durumunun bilinmesi için yazılmıştır. Müslim'in ricâl ilminin temel telif türlerinden olan *et-Tabakât*, *el-Küna ve'l-Esmâ*, *el-Münferidât* adlı eserleri bu alanın önemli kaynakları arasındadır. O, mezkûr eserlerinde hocalarından ve onların eserlerinden istifade etmekle birlikte eserlerini bazı özellikleriyle farklılaştırmış, onlardan farklı bir tasnif metodu ortaya koyarak özgün bir kaynak oluşturmuştur.

Günümüze ulaşmış bulunan bu üç eser, bu alandaki müellifler tarafından temel kaynak olarak kullanılmıştır. Müslim'in ricâl ile ilgili eserleri muhteva olarak râvilerin isim, neseb ve künye gibi kimlik bilgilerine, râvilerin önemli özelliklerine dikkat çekilen erken dönem eserlerinden olması itibariyle mühimdir. Yine o, bu alanın bazı müelliflerinden farklı olarak râviler hakkında nadiren de olsa cerh-ta'dîl değerlendirmelerine de yer vermiştir.

92 Dalkılıç, *Müslim'in el-Münferidât ve'l-Vuhdân'ındaki Sahâbîler ve Rivayetleri*, 26, 148. Bu araştırmada Müslim'in yukarıda zikredilen üç eseri dışında *Kitâbu't-Temyiz* adlı eseri de muhaddislerin hadis tenkidindeki metotlarını ele alan erken dönem çalışmalarından biri olarak zikredilmiştir. O, "Hadisin eda ve tahammülünde dikkatli olmak, hadisi ziyade ve noksandan korumak" başlığı ile eserine başlamış, bu başlık altında bazı rivayetleri zikrettikten sonra bu konuda çok dikkatli olan şahısların yanında mütesâhil olanların da mevcut olduğunu ifade etmiştir. Kitapta bazı başlıklar şöyledir: "Metninde Hata İle Nakledilen Haberlerden Örnek", "Metninde Hata İle Nakledilen Hadislerden Örnek", "İsnadda Olmayıp Metninde Vehimle Nakledilen Haberlerden Örnek", "Bazı Râvilerin Vehmettiği Haberlerden Örnek", "İbn Lehiânın Aşırı Vehimlerinden Örnek". Onun mezkûr eserinde sened ve metinde yer alan hata, vehim ve tashif gibi hadis tenkidine dair hususların yer aldığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda Müslim'in *el-Câmi'us-Sahih* adlı eseriyle önemli bir muhaddis, *Kitâbu't-Temyiz* ve diğer eserleri ile bir münekkit ve cerh-ta'dîl âlimi olduğu söylenebilir. Müslim, *Kitâbu't-Temyiz*, Muhammed Mustafa el-Azâmi'nin *Menhecû'n-Nakd inde'l-Muhaddisin Neşetuhu ve Tarihuhu* içinde (Riyâd: Şirketu't-Tibaâti'l-Arabiyye, 1982), 173-179; Mustafa Taş, "Müslim'in Kitâbu't-Temyiz Adlı Eserinde Hadis Tenkit Örnekleri", *Hikmet Yurdu* 19, sy. 10 (2017/1): 127-139; Mehmet Çilek, *İmâm Müslim ve Kitâbu't-Temyiz Adlı Eseri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017).

**Kaynakça**

- Atuv, Muhammed Evlâd. *Mustalâhatu'l-Cerh ve't-Ta'dil ve Tatavvuruha't-Târihiyyu fi't-Turâsi'l-Matbu'î li'l-İmâmi'l-Buhârî ma'a Dirâsetin Mustalâhiyyetin*. Fas: Dâru's-selâm, 2013.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2009.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçübî. *et-Ta'dil ve't-Tecrîh limen Harrece 'an-hu'l-Buhârî fi'l-Câmi'is-Sahîh*. Tahkik: Ahmed Libzâr. yy., ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî. *et-Târihu's-Sağîr*. Tahkik: Mahmut İbrahim Zâyed, Hadislerinin Fihristi: Yusuf Mar'âşî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî. *Kitâbu't-Târihi'l-Kebîr*. Tahkik: Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Çakan, İsmail Lütfî. "Dirâyetü'l-Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 9: 366. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Anahatlarıyla Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV, 2008.
- Çilek, Mehmet. *İmâm Müslim ve Kitâbü't-Temyiz Adlı Eseri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Dalkılıç, Hatice Nur. *Müslim'in el-Münferidât ve'l-Vuhdân'ındaki Sahâbiler ve Rivayetleri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Dihlevî, Abdulaziz b. Şah Veliyyullah. *Büstanu'l-Muhaddisin*. Çeviri: Ali Osman Koçkuzu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tabakat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 39: 291-292. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Efendioğlu, Mehmet. *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*. İstanbul: İFAV, 2014.
- Eren, Mehmet. *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Fayda, Mustafa. "İbn Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 20: 294-297. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Güler, Zekeriya. "Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet-Dirayet Bütünlüğü". *İLAM Araştırma Dergisi* 1, sy. 2 (1996): 113-132.
- Hâkim el-Kebîr, Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Esâmî ve'l-Künâ*. Neşreden: Yusuf b. Muhammed ed-Dahîl. Medine: Dâru'l-Gurâbâi'l-Eseriyye, 1994.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târihu Medîneti's-Selâm*. Tahkik: Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Ricâlü'l-Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 35: 83. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. en-Nemerî. *el-İsti'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*. Hazırlayan: Adil Mürşid. yy., Dâru'l-'Alâm, 2002.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askâlânî. *Tehzibu't-Tehzib*. Tahkik: Âdil Mürşid, İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâu Ebnâiz-Zaman*. Tahkik: İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sader, 1978.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*. Tahkik: Ali Muhammed Muavvad-Avil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.



- İbnü's-Salâh Ebü Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadis*. Tahkik: Nûreddin İtr. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 2012.
- İzmirli İsmâil Hakkı. *Hadis Tarihi*. Tenkitli Neşir: İbrahim Hatiboğlu. İstanbul: Erkam Matbaası, 2002.
- Kandemir, M. Yaşar. "Müslim b. Haccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 32: 93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Karacabey, Salih. *Hadis Tenkidi*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2001.
- Karahan, Abdullah. "Türkiye'de Cerh ve Tâdil İle Alakalı Yapılmış Çalışmalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13, sy. 2 (2004): 183-196.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *Hadis Literatürü*. Çeviri: Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstilahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâ'ir-Ricâl*. Tahkik: Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Künâ ve'l-Esmâ*. Tahkik: Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşgarî. Medine: el-Meclisu'l-İlmî, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Münferidât ve'l-Vuhdân*. Tahkik: Abdulgaffâr Süleyman el-Bündârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *et-Tabakât*. Tahkik: Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Mahmûd b. Selmân. Riyad: Dâru'l-hicre, 1991.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Kitâbu't-Temyîz*. Muhammed Mustafa el-Azâmî'nin *Menhecu'n-Nakd inde'l-Muhaddisin Neşetuhu ve Târîhuhu* içinde. Riyâd: Şirketu't-Tibaâtî'l-Arabiyye, 1982.
- Nûristânî, Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal ilâ Sahîhi'l-İmâmî'l-Müslim b. el-Haccâc*. Kuveyt: Mektebu's-Şuunî'l-Fenniyye, 2007.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Nişâbur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 33: 149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Selmân, Hasan Mahmûd. *el-İmâm Müslim b. el-Haccâc*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Sıddıkî, M. Zübeyr. *Hadis Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.
- Sönmez, Mehmet Ali. *İbn Hibbân ve Cerh-Ta'dil Metodu*. İstanbul: Umrân Yayınları, ts.
- Subhi es-Salih. *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*. Çeviri: M. Yaşar Kandemir. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2009.
- Sübkî, Ebü Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*. Neşreden: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1992.
- Süyûtî, Celâlüddin. *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Tâkribi'n-Nevevî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Taş, Mustafa. "Müslim'in Kitâbu't-Temyîz Adlı Eserinde Hadis Tenkit Örnekleri". *Hikmet Yurdu* 19, sy. 10 (2017/1): 127-139.
- Tavâlibe, Muhammed Abdurrahman. *el-İmâmu Müslim ve Menhecuhu fi Sahîhihi*. Ammân: Dâru Ammâr, 2000.
- Tekin, Dilek. "Yazılı-Şifâhî Rivayet Bağlamında Müslim'in Eser Sahibi Hocalarından Rivayetleri". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Uğur, Mücteba. "Esmâ ve Künâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 11: 419. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.



- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sader, 1977.
- Yazıcı, Mahmut. *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Kitâbu Tezkireti'l-Huffâz*. Tahkik: Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1954.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *el-İber fî Haberi men Gaber*. Tahkik: Ebû Hâcir Muhammed b. es-Saîd Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehu Rivâye fi'l-Kütübî's-Sitte*. Tahkik: Muhammed Avvâme-Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb. Cidde: Müessesetu Ulûmî'l-Kur'an, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Tahkik: Şu'ayb el-Arnaût ve diğerleri. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983.
- Zerkî, Âdil b. Abdışşekûr. *Târîhu'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetu'l-Kahire, 2002.



# Kur'ân Ekseninde Nisyânın Nedenleri ve Yıkıcı Sonuçları

İskender ŞAHİN\*

## Öz

İnsanın en zayıf yönlerinden biri unutkan olmasıdır. *Kur'ân* onun bu yönüne pek çok âyette dikkat çekmiş ve bunu da "ne-si-ye" fiili ile ifade etmiştir. Daha çok iman çerçevesinde değerlendirilen ve olumsuz bir tavra işaret eden "ne-si-ye", ilahî hakikatleri terk etme, onları hesaba katmama veya umursamama anlamını ihtiva etmektedir. Söz konusu tavrın sürekliliği, kişiyi dünya ve ahiret hayatında pek çok yıkıcı sonuçla karşı karşıya getirmekte ve nihayetinde helak olmasına neden olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Unutmak, iman, Kur'ân, zikir, ceza.

## The Effects and Destructive Results of of the Oblivion in Axis of *Qur'ân*

### Abstract

One of the biggest weakness aspects of humanity is to be forgetful. *Qur'an* has pointed out this in many verses and express it in "oblivion". Oblivion, which is pointed out as a negative behaviour and evaluated in an axis of lack of faith, involves in the meaning of abandoning divine truths, not counting them or disregarding. The duration of such behaviour puts one in harmful results both in living and afterlife and eventually results in perishing.

**Keywords:** Oblivion, faith, Qur'an, invocation, punishment.

Makale gönderim tarihi: 20.04.2018, kabul tarihi: 05.07.2018.

\* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
ORCID: 0000-0002-0535-5762  
iskender.sahin@ikc.edu.tr

**Atf:** Şahin, İskender. "Kur'ân Ekseninde Nisyânın Nedenleri ve Yıkıcı Sonuçları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018): 371-387.

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/2 yıl: 9 cilt: IX sayı: 20

## Giriş

İnsan, hayatı zaman ve mekan boyutuyla yaşayan bir varlık olması hasebiyle zihinsel ve bedensel aktiviteleri, söz konusu iki boyutla kayıtlı ve sınırlı olan bir varlıktır. Bu durum, hayatını idame ettirme noktasında kendi kendine yetmediğine ve bu sebeple dışarıyla sürekli ilişki halinde olması gerektiğine işaret etmektedir.

Bu çerçeveden baktığımızda dış dünyanın bizler için oldukça önemli olduğunu görürüz. Çevremiz, ihtiyaçlarımızı karşılayabildiği oranda bizleri kendisine bağlar ve o oranda da çevremize değer atfederiz. Dolayısıyla dışarıyla olan münasebetlerimizin boyutları ile onların bizler için değerli oluşları arasında bir orantı olduğu muhakkaktır. Fakat kimi zaman sahip olduğumuz birtakım zafiyetlerden ötürü ihtiyaç ve değer dengesini bozduğumuz da vakidir.

İnsanın mevzu bahis dengeyi sağlamasında ona engel olan nedenlerinden biri, sahip olduğu “unutma” özelliğidir. Zihnimizde var olan iç ve dış dünya ile ilgili sahip olduğumuz bilgilerin hatırlanamaması şeklinde tarif edebileceğimiz unutma, psikolojinin ve tıp ilminin araştırma alanları arasında yer almaktadır.

Esasen zafiyetlerimiz arasında yer alan unutma, manevi hayatımızın şekillenmesinde de birtakım olumsuz etkilere sahiptir. Bu minvalde *Kur'an-ı Kerim*, ilgili soruna pek çok âyetinde vurgu yapmış ve muhatapları ona karşı çeşitli şekillerde uyarmıştır. Âyetlerde daha çok imanî ve ahlakî çerçevede olumsuz bir durum olarak “ne-si-ye” fiili ile karşımıza çıkan unutmaya, vahyin iniş süreci boyunca vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla insanın Allah'a giden kulluk yolunda içine düşmemesi gereken unutma tuzağı, *Kur'an*'ın önemli konuları arasında yer almaktadır.

Bu mevzu üzerinde üç makale ve bir de yüksek lisans tezi olmak üzere üç adet akademik çalışma yapılmıştır. Söz konusu makalelerden birini “*Kur'an'da Nisyân Kavramı*” başlığıyla İsmail Karagöz,<sup>1</sup> diğerini de “*Unutmak Dışındaki Anlamı*

1 İsmail Karagöz, “Kur'an'da Nisyân Kavramı”, *Diyanet İlmî Dergi* 33, sy. 3, (1997): 49-58.

Unutulan, *Terk Etmek Anlamı Terk Edilen Kavram: Nisyân*" başlığıyla Muhammet Sacit Kurt kaleme almıştır.<sup>2</sup> Karagöz nisyânı konu olarak Kur'an genelinde ele alıp değerlendirmiştir. Kurt ise nisyân olayının daha çok çevirisi üzerinde yoğunlaşmış ve meallerde verilen anlamları karşılaştırmıştır. Öte yandan Ahmet Erdinçli de konuyu genel hatlarıyla "*Kur'an-ı Kerim'de "Nisyân / Unutma" Kavramı*" başlığıyla tez olarak değerlendirmiş ve bir de makale telif etmiştir.<sup>3</sup> Biz de temas ettiğimiz bu çalışmalardan farklı olarak, makalemizde unutma konusunu sebep ve sonuçları itibarıyla ele alıp inceledik. Dolayısıyla çalışmamız, konunun sadece bir yönü üzerinde yoğunlaştığı için ihtiva ve kapsam olarak diğerlerinden bariz bir şekilde ayrılmaktadır.

### 1. Ne-si-ye Kökü

"نسيان" kelimesi ن س ي /n-s-y kökünden gelmekte, unutmak, umursamamak ve terk etmek anlamlarını ihtiva etmektedir.<sup>4</sup> Bunun yanında kelimeye sözlüklerde bir şeyden gafil olmak, hatırlayamamak, bırakmak gibi manalar da verilmiştir.<sup>5</sup> Herhangi bir şeyi unutan kişinin durumu "نسي فلان شيئاً" şeklinde ifade edilmektedir.<sup>6</sup> Muhafaza etmesi için kendisine emanet edilen bir nesneyi kalp zayıflığı, gaflet veya kasıtlı olarak korumayıp ihmal eden kişinin durumu da yine "ne-si-ye" köküyle dile getirilmektedir.<sup>7</sup> İnsan kelimesinin de söz konusu kökten türediği dilciler tarafından naklolunmaktadır.<sup>8</sup>

Kelimeye "terk etmek" anlamının verilmesi, insan hafızasındaki bilgilerin aklı terk etmesinden dolayıdır.<sup>9</sup> Çünkü unutma dediğimiz olay, nihayetinde mevcut bilgilerin aklımızdan çıkmasından ibarettir. Esasen bu çerçeveden baktığımızda nisyân kavramının kökünün mutlak surette terk etme eylemine dayandığını söy-

2 Muhammet Sacit Kurt, "Unutmak Dışındaki Anlamı Unutulan, Terk Etmek Anlamı Terk Edilen Kavramı: Nisyân", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54, sy. 2, (2013): 95-127.

3 Ahmet Erdinçli, "Kur'an-ı Kerim'de "Nisyân / Unutma" Kavramı" (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, 2010); Konu ile ilgili olarak Ahmet Erdinçli, "Kur'anda Unutkanlık: Sebepleri ve Çareleri" başlıklı bir de makale yayınlamıştır. "Kur'anda Unutkanlık: Sebepleri ve Çareleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 2, (2017).

4 Halil b. Ahmed el-Ferahîdî, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerrâi, (yy. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), "nsy" md., 7: 304; Muhammed bin Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, thk. Muhammed Avz Merab (Beyrut: Dâru İhyâi Turasî'l-Arabî, 2001), "nsy" md., 13: 55; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm el-Melâyin, 1407), "nsy" md., 6: 2509; Ahmed b. Faris b. Zekerîyyâ, *Mu'cemu Makayısı'l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (yy. Dâru'l-Fikr, 1399/1979), "nsy" md., 5: 421; Muhammed b. Mükerrrem b. Ali bin Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), "nsy" md., 15: 323; Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-Basît fi Tercimeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (İstanbul: Asitane Kitabevi, ts.), "nsy" md., 3: 6013.

5 Ferahîdî, *Ayn*, "nsy" md., 5: 304; Ezherî, *Tehzîb*, "nsy" md., 13: 55; Cevherî, *Shâh*, "nsy" md., 6: 2509; İbn Manzûr, *Lisân*, "nsy" md., 15: 323-324; Asım Efendi, *Okyanus*, "nsy" md., 3: 6013-6014.

6 Ferahîdî, *Ayn*, "nsy" md., 7: 304.

7 Muhammed b. Yakub el-Firuzabadi, *Besâiru Zevî't-Temyiz fi Letâifil-Kitâbi'l- Aziz*, thk. Muhammed Al en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü'l- İlmiyye, ts.), "nsy" md., 5: 49; Asım Efendi, *Okyanus*, "nsy" md., 3: 6013.

8 Ferahîdî, *Ayn*, "nsy" md., 7: 304; Cevherî, *Shâh*, "nsy" md., 3: 905.

9 Kurt, "Nisyân", 100.

leyebiliriz. Fakat bu terk ediş, ister kasıtlı ister kasıtsız olsun nihayetinde zihinsel bir faaliyetten ibarettir.

## 2. Kur'an'da Nisyân

Ne-si-ye kökü ve türevleri, *Kur'an*'da kırk beş kez geçmekte ve bunlardan otuz iki tanesi Mekki, on üç tanesi de Medeni âyetlerde yer almaktadır.<sup>10</sup> Öte yandan nisyân ile yakın anlamlı olarak âyetlerde gaflet, gamrah, lehv, hata ve dalalet kavramları da geçmektedir.<sup>11</sup> Bunlardan gaflet; ciddiye almamak, dikkatsizlik, hatırlayamamak, ihmal, yanılmak,<sup>12</sup> gamrah; örtmek, bürümek, gafil olmak, yutmak,<sup>13</sup> lehv; unutmak, gaflet, yanlış yapmak, yüz çevirmek, terk etmek,<sup>14</sup> hata; yanlış yapmak, yanılmak,<sup>15</sup> dalâlet; şaşırarak, kaybolmak, sapmak, unutmak, yanlış yapmak<sup>16</sup> anlamlarına gelmektedir. Konumuz "nisyân" odaklı olması hasebiyle ilgili kavramların geçtiği âyetleri, çalışmamızın boyutlarını aşacağı için dışarıda tutacağız.

*Kur'an-ı Kerim*'de unutma ve terk etme manalarını ihtiva eden nisyân, bildiğimiz anlamı ve iman zafiyetini dile getiren anlamı çerçevesinde iki şekilde kullanılmaktadır. Konumuzla ilgisi münasebetiyle biz nisyânın daha çok iman ile alakalı boyutu üzerinde duracağız.

Kelime, *Kur'an*'da gerçek anlamıyla birçok âyette yer almaktadır.<sup>17</sup> Mesela rüyasını yorumladığı kişinin, zindandan çıktıktan sonra Hz. Yusuf'u nisyânı,<sup>18</sup> Hz. Musa ve fetâsının balığı nisyânları,<sup>19</sup> Hz. Musa'nın Hızır'a verdiği sözü nisyânı<sup>20</sup> ve Samiri'nin, yaptığı buzağı heykelinin Hz. Musa'nın tanrısı olduğuna inandırmak için insanlara söylediği "Tûr dağına giderken yanında götürmeyi nisyân etti" ifadesi<sup>21</sup> bu mevzuya örnek teşkil etmektedir.

Diğer taraftan "ne-si-ye", *Kur'an-ı Kerim*'de bildiğimiz anlamının dışına taşarak daha çok iman çerçevesinde terk etmek ve umursamamak anlamında kullanılmış; iman, ahlak ve kulluk bağlamında pek çok âyette yer almıştır.<sup>22</sup> Mesela

10 Kelimenin geçtiği tüm sure ve âyetler için bkz. Muhammed Fuad Abdulkaki, *el-Mu'cemul-Müfehres li Elfâ-zil-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 871-872.

11 Erdinçli, "Kur'an-ı Kerim'de "Nisyân / Unutma" Kavramı", 11.

12 İbn Dureyd, *Cemhere*, "gfl" md., 2: 958; Ezherî, *Tehzîb*, "gfl" md., 8: 133; Cevherî, *Sihâh*, "gfl" md., 5: 1783.

13 Ferahidî, *Ayn*, "gmr" md., 4: 416; Ezherî, *Tehzîb*, "gmr" md., 8: 127-129; Cevherî, *Sihâh*, "gmr" md., 2: 772-773.

14 Ferahidî, *Ayn*, "lhv" md., 4: 87; İbn Faris, *Makâyis*, "lhv" md., 3: 345.

15 Ferahidî, *Ayn*, "hte" md., 4: 293; Ezherî, *Tehzîb*, "hte" md., 7: 207; Cevherî, *Sihâh*, "hte" md., 1: 47.

16 Cevherî, *Sihâh*, "dll" md., 5: 1748; İbn Manzûr, *Lisan*, "dll" md., 11: 390, 391.

17 el-Bakara 2/286; el-En'âm 6/68; Yusuf 12/42; el-Kehf 18/24, 61, 63, 73; Tâhâ 20/88; Yâsin 36/78; el-A'lâ 87/6.

18 Yusuf 12/42.

19 el-Kehf 18/61, 63.

20 el-Kehf 18/73.

21 Tâhâ 20/88.

22 el-Mâide 5/13, 14; el-En'âm 6/41, 44; el-A'râf 7/51, 53, 165; et-Tevbe 9/67; el-Kehf 18/57; Meryem 19/64; Tâhâ 20/52, 126; el-Mü'minûn 23/110; el-Furkân 25/18; el-Kasâs 28/77; es-Secde 32/14; es-Sâffât 37/78; ez-Zümer 39/8; el-Câsiye 45/34; el-Mücâdele 58/6, 19; el-Haşr 59/19.

inkârcuların ilahi öğütlerden kendi paylarına düşeni,<sup>23</sup> ahireti,<sup>24</sup> Allah'ı,<sup>25</sup> Allah'ın zikrini,<sup>26</sup> O'na duayı<sup>27</sup> nisyân ettikleri gibi menfi tutumlar bir zafiyet olarak vurgulanmaktadır.

### 3. Terk Etmek ve Umursamamak Anlamında Nisyânın Nedenleri

#### 3.1. Allah'ı/O'nu Zikri Terk Etmek

*Kur'ân-ı Kerim*, pek çok âyette insana Allah'ı zikretmeyi emretmiş ve bu konuda “zikrimde gevşeklik göstermeyin” (Tâhâ 20/42) buyurmak suretiyle zikre gereken hassasiyetin gösterilmesini istemiştir.<sup>28</sup> Dahası Kehf suresinde Allah'ı zikir, nisyân ile ilişkilendirilmiş ve “...unuttuğun zaman Rabbini an ve ‘Rabbimin beni bundan daha doğru olana ulaştırmasını ummaktayım’ de”<sup>29</sup> (Kehf 18/24) âyetiyle de zikrin gerçekleşmesi istenmiştir.

Zikir, bir şeyi unutmayıp hatırdâ tutmak, anmak, yâd etmek gibi manalara gelmektedir.<sup>30</sup> Kavram, Allah'a nispet edildiği zaman bütün bu manaları ihtiva etmekte ve oldukça geniş bir anlam alanı meydana gelmektedir. Bu, insanın maddi ve manevi tüm faaliyet alanlarında daim surette Allah'ı gözetmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Esasen kul, tüm anlam alanlarıyla Allah'ın zikrini gerçekleştirdiğinde, imanın kapılarını aralayıp onda sebat etmektedir. Ancak onu gerçekleştirmediği takdirde ise imanî bağlarını gevşeterek zayıflatır. Bu durum, onun küfür kapılarını aralamasına ve bir sonraki safhada küfürde sebat etmesine neden olur. Dolayısıyla Allah'ı zikri unutmak, kişinin manen önemli hususları unutmasının yollarını açmaktadır. Mesela münafıkların anlatıldığı Tevbe suresindeki bir âyette bu duruma şöyle dikkat çekilmiştir: “*Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindenidir. Kötülüğü emrederler, iyilikten meneder ve ellerini sıkı tutarlar. Allâh'ı terk ettiler/nisyân, O da onları terk etti/nisyân. Münafıklar; işte yoldan çıkanlar onlardır.*”<sup>31</sup> (Tevbe 9/67) Burada Münafıkların kötülüğü emredip iyilikten men etmeleri ve cimri davranmaları kesinlikle Allah'ın iradesinin tersine olan bir durumdur. Nitekim iyiliği emredip kötülükten men etme ve cömert olma vasıflarının Allah'ın rızasına ve iradesine uygun olan fiiller olduğu bilinmektedir.<sup>32</sup> Âyet, durumları Hakk'ın iradesine zıt yönde seyreden münafıkların bu hale gelmelerini, Allah'ı

23 el-Mâide 5/13, 14.

24 el-Arâf 7/51.

25 et-Tevbe 9/67.

26 el-Mü'minün 23/110.

27 ez-Zümer 39/8.

28 el-Bakara 2/152, 198, 200, 203, 239; Âl-i İmrân 3/41; el-Arâf 7/205; el-Enfâl 8/45; el-Kehf 18/24; el-Hacc 22/36; el-Ahzâb 33/41; el-Cum'a 62/10; el-Müzemmil 73/8; el-İnsan 76/25.

29 “...وأذكر ربك إذا نسيت وقل عسى أن ينسين ربّي لقرب من هذا ربّي...”

30 Ferahidî, *Ayn*, “zkr” md., 5: 346; Cevherî, *Sihâh*, “zkr” md., 2:664; İbn Fâris, *Makâyis*, “zkr” md., 2: 358; Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehani, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Saffân Adnân el-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şamiye, Dimeşk, 1412), “zkr” md., 328-329.

31 “الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمْ الْفَاسِقُونَ”

32 Âl-i İmran 3/104; et-Tevbe 9/71.



unutma hususuna bağlamaktadır. Müfessir Razî (ö. 606/1210), âyeti tefsir ederken zikri geçen nisyân kavramını hakiki anlamıyla değerlendirmenin mümkün olamayacağı yönünde görüş beyan etmektedir. O, böyle olması durumunda unutmaktan dolayı kişiyi kınamanın anlamsız olacağını ifade etmiştir. Esasen burada nisyân, unutmadan daha ziyade Allah'ın emrini terk etmek manasını içermektedir. Bu durumda Allah adeta unutulmuş birinin durumuna düşmüştür.<sup>33</sup> Razî'nin de ifade ettiği gibi insanın Allah'ı/zikri nisyânı, onun yerilmesini gerektiren bir durumdur. Bu konuda İsfahanî de (ö. 502/1108) Allah'ın insanı zemmettiği her nisyânın, insanlar tarafından kasten gerçekleştirildiğini ifade etmiştir.<sup>34</sup>

Anladığımız kadarıyla münafıkların Allah'ı unutma nedeni, O'na hakıyla kul olmamaları ve O'nu zikretmeyi terk etmeleridir. Buna karşılık Allah'ın unutması ise rahmetinden ve ihsanından mahrum etmek suretiyle onları bilinçli ve kasti olarak terk etmesinden başka bir şey değildir.

### 3.2. İnsanlarla Alay Etme

Kur'an, alay etme tavrını bazı Müslümanların ve kâfirlerin genel karakteri olarak tanıtmaktadır. Bu tutum, özellikle Mekke müşriklerin Hz. Peygambere ve müminlere karşı başlattıkları bir tür aşağılama kampanyası olup, doğrudan yüce hakikatleri değersizleştirme hedefine matuf bir tavidir. "Siz onları alay konusu haline getirdiniz sonunda (alaycı tavırlarınız) sizlere zikrimi unutturdu; çünkü siz onlara gülüyordunuz."<sup>35</sup> (Mü'minûn 23/110) Burada geçen "سخر" kavramı, alay etmek manasına gelmekte<sup>36</sup> ve bu durum ancak alaya konu olan fiil veya sözler açığa çıktığı zaman karşıdaki insanın verdiği ciddiyetsiz tepkiyi ifade etmektedir.<sup>37</sup> Anladığımız kadarıyla "sahr" olayı sürekli olmaksızın, bazı zamanlar meydana gelmekte, fiilin tenkit süzgecinden geçirilmek suretiyle alay konusu haline getirildiğine telmihte bulunmaktadır.

Âyet, muarızların menfi tutumlarından olan "sahr" olayını nisyânın nedeni olarak zikretmiştir.<sup>38</sup> Çünkü onlar, söz konusu alay etme fiili ile meşgul olmuşlar ve bu da onlara Allah'ı ve dolayısıyla O'nun zikrini unutturmuştur.<sup>39</sup> Çünkü

33 Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Razî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1420), 16: 97.

34 İsfahanî, *Müfredât*, 803.

35 "فَأَنذَرْتَهُمْ سَخِرَآءًا حَتَّىٰ أَنسَوْنَآ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ قَدْخُونَ".

36 Ferâhidî, *Ayn*, "shr" md., 4: 196; Ezherî, *Tehzîb*, "shr" md., 7: 77-78.

37 Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.), 254.

38 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (yy. Müessesetü'r-Risale, 1420/2000), 19: 81; Celaleddin Muhammed bin Ahmed el-Mahallî, Celaleddin Muhammed bin Abdurrahman es-Suyûtî, *Tefsîru Celaleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 455. Âyette geçen "حَتَّىٰ" fâ-i sebebiye manasında bir ibtidâiyedir. Dolayısıyla burada "nisyân" "sahr"ın sonucu ve "sahr" da "nisyân"ın sebebi olmuştur. Muhammed Tahir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru'd-Tünusiyye, 1984), 18: 129.

39 Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407), 3: 205; Nasruddin ebû Said Abdillâh b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî (Beyrut: Dâru İhyâi Turasi'l-Arabî, 1418), 4: 96.

alaya alınan hususun içeriği ne olursa olsun, alay doğrudan söz konusu içeriğin değersizleştirilmesine yönelik olmakta ve bu yolla muhatapların indinde basitleştirilmektedir. Dolayısıyla *Kur'an*'ın sunduğu yüce hakikatlerin alay konusu haline getirilip insanların katında değersizleştirilmesi, onların söz konusu hakikatleri terk etmelerine ve onlara karşı umursamaz tavır takınmalarına sebep olmaktadır. Bundan dolayı Allah, Hucurât suresinde alayı/sahrı kesin bir şekilde yasaklamış ve müminleri de bundan men etmiştir.<sup>40</sup>

### 3.3. Şeytan Olgusu

*Kur'an-ı Kerim*, bazı âyetlerinde nisyânı şeytana nispet etmekte ve bir sebep olarak göstermektedir. “Şeytan onları kontrolüne almış, böylece onlara Allah'ın zikrini terk ettirmiştir/nisyân. Onlar şeytanın yandaşlarıdır. Dikkat edin, şeytanın yandaşları hakikaten hüsrana uğrayanlardır.”<sup>41</sup> (Mücadele 91/85) Âyette yer alan “اِسْتَحْوَذَ” fiili, deve çobanının, devesini çok yakından takip ederek onu sürekli hızlı yürümeye zorlaması anlamına gelen “حَادَّ” kökünden türemiştir.<sup>42</sup> Burada çobanın yaptığı iş, devesini yolundan alıkoyacak her şeyden alakasını kesmektir. O, bu suretle deveyi kendi iradesi doğrultusunda götürmek istediği yöne seri ve kontrollü bir şekilde sevk etmektedir. Kelimenin bu anlamı çerçevesinde âyete bakarsak devenin yerini kâfirlerin ve çobanın yerini de şeytanın almış olduğunu görürüz. Böylece şeytan, tıpkı çobanın devesini kontrollü bir şekilde kendi isteği doğrultusunda yönlendirdiği gibi inkârcıları o şekilde kendi isteği doğrultusunda sevk etmektedir.

Pasajda, şeytanın kâfirleri yönlendirmesinin, onların Allah'ın zikrini nisyân etmelerine neden olduğu vurgulanmaktadır. Son dönem müfessirlerden İbn Aşûr, buradaki nisyânın terk etmek anlamını ihtiva ettiğini, zikrin ise isim ve söz ile dile nispet edilirken, akıl ile tezekküre nispet edildiğini beyan etmiştir. Bu, şeytanın onlara kelime-i şahadetle Allah'ı tevhid etmeyi ve ibadetle O'na yönelmeyi unutturmasıdır. Sonuçta bu da başlı başına bir uzaklaşmayı ifade etmektedir.<sup>43</sup> Öte yandan âyette dile getirilen Allah'ı unutma hadisesinin, Allah'ın azametini, nimetlerini, ihsanını ve nimetlerine şükürünü unutmayı kapsadığı da ifade edilmiştir.<sup>44</sup> Bu görüşler ışığında nisyânın bir bütünlük içerisinde zihinde, dilde ve eylemde meydana geldiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan âyette Allah'ın zikrini unutturmaya neden olan şeytandan kastın kim olduğu noktasında âlimlerimiz herhangi bir açıklamada bulunmamışlar ve bu mevzuyu kapalı bırakmışlardır. Burada şeytandan kastedilenin, asli kimli-

40 el-Hucurât 49/11.

41 “اِسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَالِفُونَ”.

42 İsfehani, *Miüfredât*, 262.

43 İbn Aşûr, *Tahrir*, 28: 55.

44 Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturudî, *Tefsiru'l-Mâturidî*, thk. Mecdi Basellûm (Beirut, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiye, 2005), 9: 576.

ği ile bizzat kendisinin olması muhtemeldir. Ancak âyetin öncesine baktığımızda münafıkların, Allah'ın gazabına uğramış olan Yahudileri dost edindikleri dile getirilmektedir.<sup>45</sup> Dolayısıyla zikri geçen şeytanların Yahudiler; Allah'ın zikrini unuttukları kimselerin de münafıklar olması pek de akıldan uzak görünmemektedir. Çünkü Medineli Yahudiler, Müslümanların birliğini ve dirliğini bozmak için münafıklarla işbirliği içerisinde olmuşlar ve onların akıl hocalığını yapmışlar, böylece onları hakikatten uzaklaştırmışlardır.

Buna ilaveten şeytanın sebep olduğu nisyân, bildiğimiz anlamıyla da dört âyette zikredilmektedir. Bunlar, Hz. Peygambere,<sup>46</sup> Hz. Musa'nın fetâsına<sup>47</sup> ve Hz. Yusuf'un zindan arkadaşına şeytanın unutturmasından<sup>48</sup> bahsetmektedir. Bu türden nisyân olayı, kasti bir terk veya umursamama anlamında imanî bir hususu içermemekte ve daha çok insan olması hasebiyle elinde olmadan gerçekleşen bir unutmaya işaret etmektedir.

Şeytanın Hz. Peygambere unutturduğu En'âm suresinde şöyle geçmektedir: “*Ayetlerimiz hakkında ileri-geri konuşanları gördüğün vakit, onlar başka konulara geçinceye kadar onlardan uzak ol! Fakat şeytan sana bunu unutturursa, hatırladığında, zulümle meşgul olan bir toplulukla beraber olma!*”<sup>49</sup> (el-En'âm 6/68) Pasajda Hz. Peygambere, Allah'ın âyetlerini bilinçli bir şekilde muhatapların gözünden düşürmek için alaycı bir üslupla konuşma malzemesi yapanların yanında oturması gerektiği haber verilmektedir. Öte yandan onun bu uyarıyı unutabileceğine de telmihte bulunulmuş ve hatırladığında o ortamı hemen terk etmesi gerektiği vurgulanmıştır.<sup>50</sup>

Yine, Hz. Musa ve fetâsının Hızır ile buluşma yolculuğunun anlatıldığı âyetlerden birinde nisyânın sebebi olarak şeytan zikredilmektedir: “*Fetâsı: “Gördün mü, dedi, kayaya sığındığımız vakit balığı unuttum. Onu söylememi, bana ancak şeytân unutturdu. (Balık), şaşılacak biçimde denizin içinde yolunu tuttu!*”<sup>51</sup> (el-Kehf 18/63) Bu âyette şeytanın unutturduğu husus, ikisinin yanlarında yol azığı olarak aldıkları balığın mucizevî bir şekilde dirilip denizde yol alması olayıdır. Çünkü onların Hızır ile buluşmalarının mekânını tespitite harikulade bir olayın vuku bulunması onlar için bir parola olmuştur.<sup>52</sup>

Nisyâna şeytanın sebep olduğunu bildiren bir diğer âyet Yusuf suresinde geçmektedir. Yusuf peygamber, zindanda tanıştığı iki kişinin gördükleri rüyalarını

45 el-Mücadele 14/16. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (yy. Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 9: 328.

46 el-En'âm 6/68.

47 el-Kehf 18/60, 63.

48 (Yusuf 12/42)

49 “وَأِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي عَذَابِ عَذَابِهِ وَإِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ لِقَوْمٍ يُظَاهِرُونَ”.

50 Taberî, *Tefsir*, 11: 36; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr. (İstanbul: Azim Yay., ts.), 3: 444.

51 “قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوْتَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْخُبْرَةَ وَفَمَا لِنَسِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَدْكُرَهُ وَأَنْتَ سَابِلُهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا”.

52 el-Kehf 18/64. Taberî, *Tefsir*, 18: 60-61; Razi, *Tefsir*, 21: 478-479.

tabir etmiş ve onlardan birinin öldürüleceğini, diğerinin de zindandan kurtulup kralın içecek sunucusu olacağını haber vermişti. Bu olayın devamı âyette şöyle geçmektedir: «O ikisinden zindandan kurtulacağını düşündüğü kişiye: 'Efendinin yanında benden bahset' dedi. Ne var ki şeytan o kişiye efendisine ondan bahsetmeyi unutturdu da böylece zindanda birkaç yıl kaldı.»<sup>53</sup> (Yusuf 12/42) Burada geçen “فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ” ifadesi ile kimin kastedildiği açık olmayıp iki manaya da ihtimali vardır. Bunlardan birincisi mealde de verdiğimiz “şeytan o kişiye efendisine ondan bahsetmeyi unutturdu” manası, ikincisi de “şeytan ona/Hz. Yusuf’a Rabbinin zikrini unutturdu” manasıdır. Birincisine göre Hz. Yusuf’un zindanda kalma süresinin uzaması, hapisten çıkan adamın Hz. Yusuf’u anmayı unutmamasından, ikincisine göre ise hapis hayatının uzaması, Hz. Yusuf’un Allah’ın zikrini unutmaması yani O’nu bırakıp bir faniden medet ummasındandır. Bu durumda adeta Hz. Yusuf ilahi bir ceza ile cezalandırılmıştır.<sup>54</sup>

Yukarıda temas ettiğimiz âyetlerde zikredilen “şeytanın Allah’ın zikrini unutmaması” ifadesi ile ilgili âlimlerimiz birtakım açıklamalar yapmışlardır. Bu minvalde Zemahşerî (ö. 538/1144), şeytan insana Allah’ın zikrini unutturmaya nasıl muktedir olur? Şeklinde bir soru sormakta; cevaben, kulun unutmaya/unutturmaya neden olan sebeplerden meşgul olduğu biri vasıtasıyla şeytanın vesvese verdiğini, böylece onu haktan uzaklaştırdığını ve kalbinden de zikri giderdiğini beyan etmektedir.<sup>55</sup>

Diğer taraftan gerçek anlamıyla unutmamanın şeytana nispet edilmesi ise muhtemelen şeytanın, kötülüğün simgesi olmasından dolayıdır. Ayrıca unutmak da istenmeyen bir durum olup kişiyi birtakım sıkıntılara sokmakta ve zarara uğratmaktadır. Dolayısıyla bu durumda istenmeyen bir durum olan unutmamanın sebebi olarak kötülüğü temsil eden şeytan gösterilmiştir.

### 3.4. Hakikatleri Kabul Etmeme

*Kur’ân-ı Kerim*’de nisyânın, bir başka nisyâna neden olduğu beyan edilmektedir.<sup>56</sup> Bu bağlamda söz konusu fiil, insan ile birlikte kimi zaman Allah’a da nispet edilmekte ve Allah’ın nisyân ettiği bazı âyetlerde zikredilmektedir.<sup>57</sup> İlgili yerlerde Allah’ın nisyânının sebebi, insanların hakikatleri terk etmelerine veya umursamazlığına bağlanmaktadır. Arâf suresinde bu durumu açıkça görmekteyiz: “Onlar, dinlerini eğlence ve oyun edinen ve böylece dünya hayatının kendilerini aldatmış olduğu kimselerdir. İşte onlar nasıl ki bu günlerine/ahirete kavuşmayı unuttularsa ve âyetlerimizi de bile bile inkâr ettilerse, biz de bugün onları öylece unutturuz.”<sup>58</sup> (el-

53 “وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ”.

54 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 472; Razi, *Tefsir*, 18: 460-461; İbn Aşûr, *Tahrir*, 12: 279.

55 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 472.

56 el-Arâf 7/51; et-Tevbe 9/67; el-Haşr 59/19.

57 el-Arâf 7/51; et-Tevbe 9/67.

58 “الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّبُوهُمُ الْخَيَاةَ الدُّنْيَا فَأَلْقَوْهُمُ النَّاسُ كَمَا تَلْقَاؤُا يَوْمَهُمْ هَذَا وَمَا كَانُوا يَأْتِنَا بِجَدُودٍ”.

A'râf 7/51) Burada müşriklerin ölüm sonrası dirilişi/Allah'a kavuşmayı unutmaları, onu kabul etmeme anlamına gelmektedir. Kâfirlerin bu durumları, Allah'ın onları unutmalarına sebep olmuştur. Esasen unutma fiilinin Allah'a nispeti mecazendir.<sup>59</sup> Çünkü Allah, bu tür bir fiilden münezzehtir. Nitekim Meryem suresinde «...*Rabbîn de unutmaz*» ifadesiyle bu hakikat dile getirilmiştir.<sup>60</sup> (Meryem 19/64) Söz konusu unutmanın, terk etmek manasında olduğu ve Allah'ın kâfirleri terk etmesini ifade ettiği şeklindeki yorum, müfessirlerin katında kabule şayan bir görüştür.<sup>61</sup>

Tevbe suresinde yer alan bir âyette yine Allah'ın unutmalarına, muhatapların hakikatleri kabule yanaşmamalarının neden olduğu ifade edilmektedir: “*Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindedir. Kötülüğü emrederler, iyilikten meneder ve ellerini sıkı tutarlar. Allâh'ı unuttular, bu sebeple O da onları unuttu. Münafıklar, fasıkların ta kendileridirler.*”<sup>62</sup> (et-Tevbe 9/67) Yukarıdaki âyette Allah'ın unutmalarına müşriklerin inkarlarının, burada ise münafıkların inkarlarının neden olduğu vurgulanmaktadır. Yine bu âyette de nisyân olayı Allah için mecazen zikredilmiş ve terk etmek manasında kullanılmıştır. Nisyânın bu anlamı çerçevesinde âyet, münafıkların Allah'a kulluğu ve her işlerinde onu gözetmeyi terk etme fiillerinin, Allah'ın onları rahmetiyle ve ihsanıyla anmamasına sebep olduğunu haber vermektedir.<sup>63</sup>

Diğer taraftan Allah'ı unutmanın, insanın kendini unutmalarına neden olduğu da yine *Kur'ân-ı Kerim*'de dile getirilmektedir: “*Allah'ı unuttuğu için Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın; işte onlar fâsıkların ta kendileridirler.*”<sup>64</sup> (el-Haşr 69/19) Âyette ifade edilen insanın Allah'ı unutmanın ne olduğu hususunda birçok görüş olmakla birlikte, bunlar içerisinde en yaygın olanı ise kişinin, Allah'ın kul üzerindeki hakkı olan farzların edasını terk etmesidir. Öte yandan kişinin kendisini unutması, kendi haklarını ve sınırlarını unutması anlamına gelmektedir.<sup>65</sup>

#### 4. Nisyânın Yıkıcı Sonuçları

İmanî ve ahlakî bir zafiyet olarak tanıtılan nisyân olayının gerçekleşmesi, insan için telafisi oldukça güç olan çok ciddi sonuçlar doğuracaktır. Bu durum

59 İbn Aşûr, *Tahrir*, 8: 150.

60 “... وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا.” Ayıca bkz. Tâhâ 20/52.

61 Taberî, *Tefsir*, 12: 475; Razi, *Tefsir*, 14: 253; Ebu'l-Fidâ İmamuddin İsmail b. Ömer b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ân-ı'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Sellâme (yy., Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevdi, 1420/1999), 3: 425; Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali el-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1422), 2: 26.

62 “الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ”.

63 Razi, *Tefsir*, 16: 97.

64 “وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ”.

65 Taberî, *Tefsir*, 23: 300; Razi, *Tefsir*, 29: 511; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûni, Ahmed el-İtfiyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 18: 43.

Kur'an-ı Kerim'de açıkça haber verilmekte, kişinin dünya ve ahiret hayatı ile ilişkili olarak dile getirilmektedir.

#### 4.1. Kalplerin Üzerinin Örtülmesi ve Kulaklara Ağırlık Konulması

Kehf suresinde, nisyân olayının kalplerin perdelenmesine ve kulaklara ağırlıklar konulmasına neden olduğu zikredilmiştir: “Kendisine Rabbinin âyetleri hatırlatıldığı halde onlardan yüz çeviren ve ellerinin öne sürdüğünü unutandan daha zâlim kim olabilir? Biz onların kalplerine, onu anlamalarına engel örtüler, kulaklarının içine de ağırlık koymuşuz. Onları doğru yola çağırırsan da asla doğru yola gelmezler.”<sup>66</sup> (el-Kehf 18/57) Buradaki nisyân olayı, muhatabın “kendi elleriyle öne sürdüğü/مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ” hususlarla ilişkilendirilmiştir. “Kendi elleriyle öne sürdüğü/مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ” ifadesi, kişinin önceden işlemiş olduğu helak edici günahları ifade etmektedir. Dolayısıyla kendi elleriyle öne sürülen hususun unutulması, kişinin geçmişte işlemiş olduğu helak edici günahlardan nedâmet duyup tevbe etmemesi ve Hakka yönelmemesi manasına gelmektedir.<sup>67</sup> Bu durum, kişinin hakikati anlama noktasında kalbinin üzerinin örtülmesi ve kulaklarına ağırlıkların yerleşmesi sonucunu doğurmaktadır. Başka âyetlerde de geçen “kalbin üzerinin örtülmesi/عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةٌ” ifadesi,<sup>68</sup> esasen kalbin mühürlenmesi manasına gelmektedir<sup>69</sup> ki bu da kişinin hakikate kendisini olduğu gibi kapatmasına vurgu yapmaktadır. “Kulaklara ağırlık konulması/فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا” ifadesi ise muhatabın, hakikati gerektiği gibi dinleyip algılamaktan men edilmesi anlamını ihtiva etmektedir.<sup>70</sup>

#### 4.2. Allah’a Ortak Koşmak

İnsan, Allah’ı bırakıp da kimi zaman O’na birtakım ortaklar koşmuş ve paganizmi bir din olarak benimsemiştir. Bu tür sapmalar, Kur'an-ı Kerim’in tanıttığı toplumların ortak karakteri olarak karşımıza çıkmakta ve pek çok âyette söz konusu eğilimlerden haber verilmektedir. Vahiy, Allah’a şirki nisyân olayı ile ilişkilendirmekte ve onun bir sonucu olarak beyan etmektedir. Nitekim Zümer suresinde bu duruma şu âyetle dikkat çekilmiştir: “İnsana bir zarar dokundu mu, hemen içtenlikle Rabbine yönelerek O’na dua eder. Sonra (Rabbi) ona kendisinden bir nimet verdi mi; önceden O’na yalvarmakta olduğunu unuttur da O’nun yolundan saptırmak için Allah’a eşler koşmaya başlar...”<sup>71</sup> (ez-Zümer 39/8) Ayetteki “önceden O’na yalvarmakta olduğunu unuttur/نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ” ifadesinde geçen “مَا” edatının “مَنْ” takdirinde olduğu değerlendirilmektedir. Bu minvalde mana, “ön-

66 “وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا”.

67 Taberî, *Tefsir*, 18: 51.

68 Enâm 6/25; Fussilet 41/5.

69 Beydavî, *Tefsir*, 3: 285.

70 Beydavî, *Tefsir*, 3: 285.

71 “وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُبِيتًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ...”.

ceden kendisine yalvarıp yakardığı rabbini unuttur” manasını ihtiva etmektedir. Dolayısıyla âyet, muhatabın<sup>72</sup> Allah'ın birliğini unuttuğunu ve bunun bir neticesi olarak Allah'la beraber başka ortaklar edinmeye başladığını dile getirmektedir.<sup>73</sup> Âyetin devamından, söz konusu kişinin Allah'a ortaklar koşmak suretiyle sadece kendisinin sapmadığını, aynı zamanda başkalarını da saptırdığını anlıyoruz.

#### 4.3. Dünyada Dar Maişet ve Kıyamette Kör Olarak Haşr

Tâhâ suresinde, Allah'ın zikrinden yüz çevirmenin başlı başına bir nisyân olduğu vurgulanmış ve bunun sonucu açıkça şöyle ifade edilmiştir: “Kim zikrimden yüz çevirirse ona dar bir yaşam vardır ve onu, ahirette de kör olarak haşrederiz. Der ki: Rabbim, beni neden kör olarak haşrettin, oysa ben görüyordum? O da: Sana âyetlerimiz geldi de sen onları nisyân ettin ve böylece bugün nisyân edildin der.”<sup>74</sup> (Tâhâ 20/124-126) Nisyânın bir sonucu olan dünya hayatındaki yaşam darlığı, esasen Allah ile bağları koparmanın, ilahi huzurdan mahrum olmanın, küfrün, günahın, ihtirasın, imkanların elden gitmesinin verdiği sıkıntıdır. Bununla ilgili *Kur'ân-ı Kerim*'de kıtlıklara, insanların kendi elleriyle yaptıkları günahların sebep olduğu açıkça ifade edilmekte ve bundan kurtulmak için istiğfâr ve tevbe edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>75</sup> Hz. Peygamber de kişinin sürekli tevbe ve istiğfâr üzere olması halinde geçim darlığından kurtulacağını beyan etmiştir.<sup>76</sup>

Bunun yanında ne kadar dünyevi imkanlar fazla olursa olsun yine de mutluluğun elde edilemediği, kişinin kalbine ve zihnine sürekli bir güvensizliğin hâkim olduğu da vakidir. Bu da âyetin dile getirdiği yaşam darlığı içerisine girmektedir. Nitekim dünya ve imkanlar alabildiğine geniş ve bol olmasına rağmen imansızlığın veya imana kayıtsızlığın verdiği sıkıntı, fakirliğin ve yoksulluğun neden olduğu sıkıntıdan çok daha fazladır.<sup>77</sup>

Öte yandan nisyânın sonucu olan kör olarak haşredilme, kişinin kıyamet günü kendisi vasıtasıyla hayra nail olabileceği bir yola ulaşamamasına vurgu yapmaktadır. Böyle bir durumda o kişi, âhirette herhangi bir şeye varamayıp da yolunu bulamayan amâ gibi şaşkın olarak öylece kalverecektir.<sup>78</sup>

Sonuçta kişi ne kadar varlığa sahip olursa olsun veya görme duyusu ne kadar sağlam olursa olsun, imansızlığın verdiği iç sıkıntısı ve hakikatleri görme noktasındaki körlük, hem bu dünyada hem de ahirette manen başlı başına bir hüsrandır.

72 Âyette zikri geçen insanın Utbe bin Ebî Rebia olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmaktadır. Razi, *Tefsir*, 26: 427.

73 Razi, *Tefsir*, 26: 427.

74 “وَمَنْ أَعْرَضَ عَنِّي فَإِن لَّهُ مَعِيشَةٌ شَرًّا وَتَعْذِيرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (421) قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا (521) قَالَ كَذَّبْتَ بِآيَاتِنَا” فَتَسِيئَتَهَا وَكَذَّبَكَ الْيَوْمَ تَسَى.

75 Hüd 11/52; Nüh 71/10-12.

76 *Ebü Dâvûd*, “Vitr”, 26.

77 Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâruş-Şurûk, 1423/2003), 4: 2355.

78 Razi, *Tefsir*, 22: 111.



#### 4.4. Dünya Hayatında Düşmanlık ve Kin

Nisyânın sonuçlarından biri de dünya hayatında düşmanlığın ve kinin kuşaklar boyu devam etmesine neden olmasıdır. Nitekim bu durum Maide suresinde şöyle beyan edilmektedir: “Biz Hıristiyanız!’ diyenlerden de kesin bir taahhüt almıştık; ama onlar da akıllarından çıkarmamaları emredilen şeylerin çoğunu unuttular. Bu nedenle, onlar arasında Mahşer Gününe kadar (sürecek) düşmanlığı ve kini arttırdık. Zamanı geldiğinde Allah onlara yaptıklarını haber verecektir.”<sup>79</sup> (el-Mâide 5/14) Surenin on ikinci âyetinde Allah’ın İsrail oğullarından “Ben sizinle beraberim. Eğer namazı kılar, zekâtı verir, elçilerime iman eder, onların tarafını tutar ve dünyada karşılığını beklemeksizin Allah’a borç verirsiniz, kesinlikle kötülüklerinizi siler, sizleri altlarından ırmaklar akan cennetlere yerleştiririm. Bu misaktan sonra içinizden kim kâfir olursa doğru yoldan sapmış olur” şeklinde bir söz alındığı ifade edilmektedir.<sup>80</sup> Bu sözün benzerinin Hıristiyanlardan da alındığı zikredilmektedir ki âyette bu duruma işaret edilmektedir.<sup>81</sup> Fakat onlar da tıpkı Yahudiler gibi verdikleri söze sadık kalmamışlardır. Bunun sonucunda kendilerinden sonraki kuşakların hakikati unutmalarına neden olmuşlar ve bu yolla onu yaşamalarına da engel olmuşlardır. Böylece sonraki kuşaklar arasında hakikatin ne olduğu veya kimden ibaret olduğu noktasında sürekli kine, nefrete ve düşmanlığa dayalı çatışmalar meydana gelmiştir. Bu durum bugün de böyledir ve gelecekte de böyle sürüp devam edecektir.

#### 4.5. Helak Edici Ceza

Nisyânın yıkıcı sonuçlarından biri de helak edici bir cezanın gelip çatmasıdır. Enâm suresinde bu mevzuya şöyle işaret edilmiştir: “Yapılan uyarıları unuttunca, üzerlerine her şeyin kapılarını açtırdık; kendilerine verilenle sevince daldıkları sırada da ansızın onları yakaladık, bir anda ümitsiz kaldılar. Böylece zalim kavmin ardı kesildi. Âlemlerin Rabbi Allah’a hamdolsun!”<sup>82</sup> (el-Enâm 6/44-45) Pasajda zikri geçen kavmin kimliği ve uğradıkları ceza konusu müphem bırakılmış ve tefsir kaynaklarında da bunlarla ilgili bir malumat verilmemiştir. Anladığımız kadarıyla söz konusu toplum, kendilerine sunulan hakikatleri nisyân edince bir imtihan vesilesi olmak üzere Allah onlara nimetlerini bollaştırmış ve onlar da bu nimetlerle oldukça şımarmışlardır. Dahası söz konusu imkanlar onların azgınlıklarını daha da ziyadeleştirmiş ve hakkı göz ardı etmişlerdir. Böylece imtihanı kaybedince imkanları ellerinden alınmış ve üzerlerine gelen bir azap neticesinde yeryüzünden silinmişlerdir.<sup>83</sup> Hz. Peygamberin: “Allah’ın, günahkâr birine sevdiği nimeti bah-

79 “وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيقَاتِهِمْ قَتَلُوا حَظًّا مِمَّا دُكُّوا بِهِ فَاعْتَرَيْنَاهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ”.

80 el-Mâide 5/14

81 Taberî, *Tefsir*, 10: 135; Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 116.

82 “قَلَمَّا نَسُوا مَا دُكُّوا بِهِ فَتَخَنَّا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ (44) فَطَوَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَنَّمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ”.

83 Taberî, *Tefsir*, 11: 363; Razi, *Tefsir*, 12: 534-535; Elmalılı, *Hak Dimi*, 3: 423-424; Ateş, *Tefsir*, 3: 147.

şettiğini görürsen bil ki bu, yavaş yavaş, farkına varılmadan cezalandırıldığını göstermektedir” şeklinde buyurduktan sonra yukarıda zikrettiğimiz âyetleri okuduğu rivayet edilmektedir.<sup>84</sup>

Furkan suresinde yer alan şu âyette de nisyân olayının, büyük bir felaket olan helak oluşu meydana getirdiğine vurgu yapılmıştır: “Sübhansın, demişlerdir: Senden başka veliler ittihaz etmemiz bize yaraşır değildi. Fakat sen onları ve atalarını nimetlerinden faydalandırdın, o kadar ki nihayet zikri unuttular da helâke giden bir kavm oldular/وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا”<sup>85</sup> (el-Furkân 25/18) Toplumun nisyânının bir neticesi olan helak ifadesi, bu pasajda “bûr/بُور” şeklinde dile getirilmiştir. Söz konusu kavram, herhangi bir sebebe binaen ortaya çıkan bir fesat neticesinde bozulmak suretiyle yok oluşu anlatmaktadır.<sup>86</sup> Taberî (ö. 311/923), âyeti Hıristiyanlarla ilişkilendirmiş ve burada, tanrılaştırılan meleklerin, Hz. İsa'nın ve Hz. Üzeyir'in, Allah'ı kâfirlerin bu tür vasıflardan tenzih ettiklerini beyan etmiştir. O, devamında kâfirlerin dünyada iken mal ve sıhhat gibi çeşitli nimetlerden faydalandırıldığını fakat söz konusu nimetlerden ötürü Allah'ı zikri, vahyi ve ahireti unuttuklarını, sonuçta helak olmayı hak eden bir topluluk olduklarını ifade etmiştir.<sup>87</sup> Dolayısıyla Allah, bu âyet vasıtasıyla bizlere, ilahi değerlerin muhataplar tarafından terk edilmesi manasında unutulup umursanmamasının, toplumu yıkıma sürükleyen büyük bir felaketin habercisi olduğunu/olacağını açıkça haber vermektedir.

#### 4.6. Fakirlik ve Maymunlaşma

Arâf suresinde geçen iki âyette, fakirlik ve maymunlaşma cezasının, nisyân olayının bir sonucu olduğu zikredilmektedir: “Onlar, kendilerine yapılan uyarıları umursamadıklarında kötülüğten sakındıranları kurtardık ve zalimleri de günahları nedeniyle şiddetli bir azaba uğrattık. Kendilerine yasaklanana yapmaktan ısrar edince onlara: “Kovulan maymunlar olun!” dedik.”<sup>88</sup> (el-Arâf 7/165-166) Cumartesi günü yasağını çiğneyen Yahudiler hakkında inzal olunan bu âyetlerde,<sup>89</sup> onların, elçilerin verdikleri öğütleri ve ihtarları göz ardı ettikleri ifade edildikten sonra çok kötü bir azabın yakalayacağı haber verilmiştir.<sup>90</sup> Ayette söz konusu azap müphem bırakılmış ve özellikleri konusunda da herhangi bir açıklayıcı bilgi verilmemiştir.

Öte yandan âyet, nisyânın yol açtığı bir diğer sonucun “kovulmuş maymun olma” vasfı olduğunu ve muhatapların bu özellikle nitelendirildiğini haber vermektedir. “Kovulmuş maymun olma” ifadesi ile ilgili müfessirler iki farklı görüş

84 Ebû Abdullah Ahmed bin Muhammed bin Hanbel, *Müsned* (İstanbul 1982), 4: 145.

85 “قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْنَاهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا”.

86 Ferahidî, *Ayn*, “bvr” md., 8: 255; İbn Dureyd, *Cemhere*, “bvr” md., 1: 330; Cevherî, *Sihâh*, “bvr” md., 2: 597; İsfehani, *Müfredât*, “bvr” md., 152.

87 Taberî, *Tefsir*, 19: 248.

88 “قَلِمًا نُسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَدَابٍ بَئِيسٍ مِمَّا كَانُوا يَفْسُقُونَ (561) قَلِمًا غَتُّوا عَنْ مَا نُهِوا عَنْهُ فَلَمَّا قَلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ”.

89 Taberî, *Tefsir*, 13: 199; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 171; Razi, *Tefsir*, 15: 391.

90 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 171-172; Razi, *Tefsir*, 15: 392.

ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birincisi söz konusu ifadeyi zahirine hamletmiş ve cumartesi yasağını çiğneyen Yahudilerin gerçekten maymunlara dönüştüğünü zikretmiştir.<sup>91</sup> İkinci görüş ise maymuna dönüşme ifadesini daha çok mecaz kabul etmiş ve bunun “hayırdan uzaklaşınlar olunuz” anlamında olduğunu vurgulamıştır.<sup>92</sup>

Ayrıca ikinci âyetteki “فَلَمَّا عَتَوْا” ifadesinin, birinci âyette geçen “فَلَمَّا تَسَوَّأ” ifadesini açıklayan bir tekrar ve ilk âyette bahsedilen şiddetli azabın maymuna dönüşme olayı olduğu yönünde görüşler de beyan edilmiştir.<sup>93</sup> Burada özellikle maymunun zikredilmesi oldukça manidardır. Çünkü maymun şekil itibarıyla insana benzemekle birlikte anlama ve idrak noktasında hayvandan başka bir şey değildir. Bu yönüyle muhatapların suretleri insan olsa hakikatleri anlayıp idrak noktasında bir hayvandan farkları yoktur. Dolayısıyla inkârcıların durumlarını gözler önüne sermede maymunla oldukça etkili bir teşbih yapılmıştır. Öz olarak söz konusu olayı bu çerçeveden mecaz boyutuyla değerlendirmenin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

#### 4.7. Ahirette Kalıcı Azaba Müstehak Olma

Kur'an-ı Kerim, cehennem azabını da nisyânın yol açtığı yıkıcı sonuçlar arasında zikretmektedir: “Bu gününüze karşılaşmayı unutmanızın cezâsını tadın! (Şimdi) Biz de sizi unuttuk. Yaptıklarınızdan ötürü ebedi azâbı tadın!”<sup>94</sup> (es-Secde 32/14) Mekkeli müşrikler, ölüm sonrası dirilişi kabul etmemişler ve üstelik böyle bir akideye de şiddetle karşı çıkmışlardır. Kur'an, onların söz konusu inancı kabul etmemelerini “unutma” olarak nitelemekte ve bunu da “نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا” şeklinde ifade etmektedir.

Şirk toplumunun belirgin özelliği olan dirilişi inkâr, onlarda sorumluluk bilincinin kaybolmasına ve buna bağlı olarak pek çok ahlâkî sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Vahyin iniş sürecinde Hz. Peygamberin benimsetmekte en zorlandığı konu da yine ölüm sonrasında meydana gelecek olan bir dirilişin yaşanacağı gerçeği olmuştur. Dolayısıyla âyette toplumun ve bireyin yaşamını olumsuz yönde etkileyen ve onları küfürle baş başa bırakan nisyân olayının karşılıksız kalmayacağı vurgulanmış ve bu yolla muhatapların mevzu bahis hakikati kabul etmeleri amaçlanmıştır. Söz konusu durum, Câsiye suresinde de dile getirilmiş ve dirilişi nisyân edenlerin ahiretteki konaklama yerlerinin cehennem olduğu açıkça ifade edilmiştir.<sup>95</sup>

91 Zerahşeri, *Keşşâf*, 2: 172.

92 Taberî, *Tefsir*, 13: 203.

93 Zerahşeri, *Keşşâf*, 2: 173.

94 “فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنْ نَسِيتُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ”.

95 el-Câsiye 45/34.

## Sonuç

İman çerçevesinde meydana gelen nisyân olayı, *Kur'an-ı Kerim*'de menfi anlamıyla küfrü niteleyen kavramlar arasında yer almaktadır. Vahiy ekseninde sebepleri ve sonuçları itibarıyla ele alıp değerlendirdiğimiz söz konusu olayın nedeni, nihayetinde insanın kendisine ve Yüce Yaraticısına yabancılaşması gerçeğidir. *Kur'an*'ın bu durum için kullandığı ne-si-ye, «terketmek», “umursamamak” ve “ihmal etmek” gibi manaları ihtiva etmektedir. Allah'ın verdiği bu özellik, insanın kasten ve bilinçli bir şekilde sergilediği tevhide karşı bir tavidir ve onun maddi-manevi bütün çabalarının hüsrarla sonuçlanmasına neden olmaktadır. Öte yandan hakikatleri terk etmek veya umursamamak anlamında nisyân, hem başlı başına bir noksanlık sebebi hem de insanın hakikati bulmasına mani olan büyük bir engel teşkil etmektedir. *Kur'an*, İnsanın nisyândan kurtulması için ona, söz konusu kavramın zıddı olan “zikir”i emretmektedir. En genel anlamıyla zikir, mutlak surette sürekli bilinç düzeyini ifade etmekte, insanın tüm davranışlarında hakka yoğunlaşmasını ve sürekli onu gözetmesini istemektedir.

Özü itibarıyla iman çerçevesi unutmaya, insana hem bu dünyada hem de ahirette çok yıkıcı sonuçlar doğurmuştur. Bu konudaki örneklerini genellikle tecrübe edilmiş durumlar üzerinden sunan *Kur'an-ı Kerim*, söz konusu sonuçlara karşı insanlığı uyarmaktadır. Her çağda vahyin muhatabı olan insanın, sebep-sonuç ilişkisi bağlamında nisyân olayını iyi değerlendirip ona karşı maddi ve manevi bir mücadele içerisinde olması gerekir.

## Kaynakça

- Abdurrahman el-Cevzî, Cemaluddîn Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1422.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah b. Muhammed. *Müsned*. İstanbul 1982.
- Asım Efendi. *el-Okyanusu'l-Basît fî Tercimeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. İstanbul: Asitane Kitabevi, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh. *el-Furûku'l-Lugaviye*. Tahkik: Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 cilt. Yy. Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud. *Meâlimu't-Tenzil fî Tefsiri'l-Kur'an*. 5 cilt. Tahkik: Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi Turasi'l-Arabî, 1420.
- Beydavî, Nasruddin Ebû Said Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-Tenzil ve Esraru't-Tev'il*. 5 cilt. Tahkik: Muhammed Abdurrahman el-Maraşî. Beyrut: Dâru İhyâi Turasi'l-Arabî, 1418.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Tahkik: Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm el-Melâyîn, 1407.
- Erdinçli, Ahmet. “Kur'anda Unutkanlık: Sebepleri ve Çareleri”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 2, (2017).
- Erdinçli, Ahmet. “Kur'an-ı Kerim'de “Nisyân/Unutma” Kavramı”. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, 2010.

- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luga*. Tahkik: Muhammed Avz Merab. Beyrut: Dâru İhyâi Turasi'l-Arabî, 2001.
- Ferahidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. Tahkik: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerrâi. Yy. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru'd-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Dureyd, Muhammed b. Hasan. *Cemheretu'l-Luga*. Tahkik: Remzi Münir Ba'lebekki. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebi Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*. Tahkik: Esad Muhammed et-Tayyib. Yy., Mektebetü Nezarî'l-Bâz-el-Memleketü'l-Arabîyyetü's-Suudîyye, ts.
- İbn Fâris, Ahmed b. Faris b. Zekerîyyâ. *Mu'cemu Makayısı'l-Luga*. Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun. Yy., Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 cilt. Tahkik: Sami b. Muhammed Sellâme. Yy., Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevdî, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414.
- İsfehani, Hüseyin b. Muhammed er-Râgîb. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. Tahkik: Saffân Adnân ed-Dâvudî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şamiye, 1412.
- Karagöz, İsmail. "Kur'an'da Nisyân Kavramı". *Diyanet İlmî Dergi* 33, sy. 3 (1997): 49-58.
- Kurt, Muhammed Sacit. "Unutmak Dışındaki Anlamı Unutulan, Terk Etmek Anlamı Terk Edilen Kavram: Nisyân". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54, sy. 2 (2013): 95-127.
- Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Camî li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 01 cilt. Tahkik: Ahmed el-Berdûnî, Ahmed el-İtfıyyîş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2003.
- Mahallî Celaleddin Muhammed b. Ahmed, Suyutî Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman. *Tefsîru Celaleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Maturudî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Tefsîru'l-Mâturîdî*. 10 cilt. Tahkik: Mecdî Basellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2005.
- Razî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi-t-Turasi'l-Arabî, 1420.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*. 24 cilt. Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir. Yy., Müessesetü'r-Risale, 1420/2000.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. Sadeleştirme: İsmail Karaçam v.dğr. İstanbul: Azim Yay., ts.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Tahkik: Abdulkerim Azbâvî. Kuveyt: et-Turasu'l-Arabî, 1422/2001.
- Zemahşerî, Ebi'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1407.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# Ahmed b. Hanbel'den Rivâyet Edilen Sahîhayn Hadislerinin Müsned'deki Rivâyetlerle Mukâyesesi

Üzeyir DURMUŞ\*

## Öz

Büyük bir muhaddis ve fakîh olan İmam Ahmed b. Hanbel, aynı zamanda birçok büyük muhaddisin de hocasıdır. Kütüb-i sitte müellifleri olan Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce doğrudan veya hocaları vasıtasıyla ondan rivâyette bulunmuştur. Bu altı muhaddisten sadece Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd Ahmed b. Hanbel'den doğrudan hadis rivâyet etmiştir. Buhârî 2, Müslim 20, Ebû Dâvûd ise 228 hadisi doğrudan doğruya ondan nakletmiştir. Bu makâlede, Buhârî ve Müslim'in Ahmed b. Hanbel'den yaptığı rivâyetler ele alınmış; Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi 'u's-Şaîhîh'*lerinde Ahmed b. Hanbel'den yaptıkları rivâyetlerle Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned'*indeki rivâyetler mukâyes edilmiştir. Bu çalışma sonucunda Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den yaptığı iki rivâyetin *el-Müsned'*de yer almadığı görülmüştür. Müslim'in ondan yaptığı rivâyetlerden 19 tanesinin ise yaklaşık aynı sened ve metinlerle *el-Müsned'*de bulunduğu tespit edilmiştir. Müslim'in Ahmed b. Hanbel'den rivâyet ettiği bir rivâyeti desteklemek için yine ondan naklettiği bir sened ise *el-Müsned'*de bulunamamıştır. Bu senedin Ahmed b. Hanbel'in başka eserlerinde olması veya Ahmed b. Hanbel'in onu kitaplarına dâhil etmeyi gerekli görmemiş olması ihtimâl dâhilindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi 'u's-Şaîhîh'*, Müsned, rivâyet.

## Comparison of the Sahihain Hadiths That Narrated from Ahmad ibn Hanbal with the Narrations in Musnad

### Abstract

Imam Ahmad b. Hanbal a great muhaddith and faqîh. Hanbel is also a teacher of many great muhaddith. Bukhârî, Muslim, Abû Dâwûd, Tirmidhî, Nasâî and Ibn Mâjah, who are the al-kutub al-sittah scholars, have narrated from him directly or through his teachers. Of these six muhaddists, only Bukhârî, Muslim and Abû Dâwûd narrated hadith directly from Ahmad b. Hanbal. Bukhârî 2, Muslim 20, and Abû Dâwûd 228 hadiths had narrated directly from him. In this article, examined Bukhari's and Muslim's narrations from Ahmad b. Hanbal and compared narrations that Bukhari and Muslim narrated in their *al-Jâmi 'al-Şaîhîh'* from Ahmad b. Hanbal with narrations of Ahmad b. Hanbal in his *al-Musnad*. As a result of this study, detected Bukhârî's two narrations that he is narrated it from Ahmad b. Hanbal is not in *al-Musnad*. It was found that 19 narrations of Muslim that he narrated from him were found in *al-Musnad* with the same sanads and matns. A sanad that Muslim narrated it from Ahmad b. Hanbal to support the narration that Muslim narrated it from him again was not found in *al-Musnad*. It's possible that this sanad has been in Ahmad b. Hanbal's other books or it's possible that Ahmad b. Hanbal did not consider it necessary to refer to it in his books.

**Keywords:** Hadith, Bukhârî, Muslim, Ahmad b. Hanbal, *al-Jâmi 'al-Şaîhîh'*, *al-Musnad*, narration.

Makale gönderim tarihi: 07.04.2018, kabul tarihi: 12.06.2018.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis A. B. D.  
ORCID: 0000-0003-1776-6160  
uzeyirdurmus@comu.edu.tr

**Atf:** Durmuş, Üzeyir. "Ahmed b. Hanbel'den Rivâyet Edilen Sahîhayn Hadislerinin Müsned'deki Rivâyetlerle Mukâyesesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018): 389-406.

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/2 yıl: 9 cilt: IX sayı: 20



## Giriş

Ahmed b. Hanbel olarak bilinen Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl (ö. 241/855), hadis ilminde meşhûr ve mu'teber bir âlimdir. Birçok muhaddis, onun hadis rivâyetlerine veya hadisler hakkındaki değerlendirmelerine kendi kitaplarında yer vermiştir. Bu muhaddisler arasında kütüb-i sitte diye bilinen 6 hadis kitabının müellifleri olan Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/879), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Mâce (ö. 273/887) de bulunmaktadır.<sup>1</sup> Bu altı muhaddis içinde kütüb-i sitte bağlamında Ahmed b. Hanbel'in rivâyet ve görüşlerine en çok Ebû Dâvûd, en az da İbn Mâce'nin yer verdiği görülmektedir. Şöyle ki:

1. Buhârî *el-Câmi 'u's-Şahîh*'inde, Ahmed b. Hanbel'in 2 rivâyetine doğrudan, 1 rivâyetine de hocası vasıtasıyla yer vermiş ve onun 1 hadisle ilgili değerlendirmesini nakletmiştir. Bunlar ileride zikredilecektir.

2. Müslim *el-Câmi 'u's-Şahîh*'inde, Ahmed b. Hanbel'den 20 hadis ve bu hadislerden ikisiyle ilgili 2 kısa açıklama rivâyet etmiştir. Bunlar ileride gelecektir.

3. Ebû Dâvûd *es-Sünen*'inde Ahmed b. Hanbel'den doğrudan 228 hadis, hocaları vasıtasıyla 5 hadis ve 21 görüş nakletmiştir.

4. Tirmizî *es-Sünen*'inde Ahmed b. Hanbel'den hadis nakletmemiş ama eserinin 48 yerinde onun hadislerle ilgili değerlendirmelerine yer vermiş ve yaptığı hadis rivâyetlerine atıfta bulunmuştur.

5. Nesâî *es-Sünen*'inde Ahmed b. Hanbel'den hocaları vasıtasıyla 9 hadis ve bir hadis değerlendirmesi rivâyet etmiştir.

1 Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî Ahmed b. Hanbel'in talebeleri arasında zikredilmektedir. Bkz. M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 75. Bu maddede her ne kadar İbn Mâce'nin ismi geçmese de *Sünen*'indeki rivâyetlerinden onun da dolaylı olarak Ahmed b. Hanbel'den istifade ettiği anlaşılmaktadır.

6. İbn Mâce *es-Sünen*'inde hocaları vasıtasıyla Ahmed b. Hanbel'den 3 hadis nakletmiştir.<sup>2</sup>

Görüldüğü üzere, kütüb-i sitte müellifleri içerisinde Ahmed b. Hanbel'den doğrudan hadis rivâyet eden muhaddisler Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd'dur.

Yaptığımız araştırmaya göre ne Ebû Dâvûd'un ne de Buhârî ve Müslim'in Ahmed b. Hanbel'den rivâyetlerine dair yapılmış müstakil bir çalışma bulunmaktadır. Sadece Dilek Tekin, "Müslim'in Sahih'inin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler" adlı makâlesinde Müslim'in Ahmed b. Hanbel'den rivâyetleriyle ilgili bazı sayısal tespitlerini aktarmaktadır.<sup>3</sup> Ancak ileride görüleceği üzere bu tespitlerde bazı hatalar bulunmaktadır.

Biz bu makâlemizde –Ebû Dâvûd'un Ahmed b. Hanbel'den rivâyetleri konusunu bir başka makâleye bırakarak– Buhârî ve Müslim'in Ahmed b. Hanbel'den naklettiği hadis, görüş ve açıklamaları zikredecek ve ilgili hadislerin *Sahihayn* ve *Müsned* rivâyetlerini mukâyesede edeceğiz. Böylece *Sahihayn* ve *Müsned* arasındaki ilişkinin boyutunu ortaya koymaya ve muhaddislerce rivâyetlerin değiştirilmeden aktarılması konusunda gösterilen titizliği örneklendirmeye çalışacağız.

## 1. Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den Rivâyetleri

Buhârî'nin, *el-Câmi 'u's-Sahih*'inde doğrudan Ahmed b. Hanbel'den naklettiği iki rivâyet olup şunlardır:

۱- وَقَالَ لَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ سُفْيَانَ، حَدَّثَنِي حَبِيبٌ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: «حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ سَبْعٌ، وَمِنَ الصَّهْرِ سَبْعٌ.» ثُمَّ قَرَأَ: {حَرَّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ} [النساء: ۲۳].<sup>4</sup>

Buhârî bu rivâyeti tam senediyle vermekle birlikte bâb başlığında zikretmektedir. Aynı'nin de belirttiği gibi Buhârî bu rivâyeti Ahmed b. Hanbel'den müzâkere sırasında duyduğu için haddesenâ veya ahberanâ gibi tahammül sigaları kullanmamıştır.<sup>5</sup>

۲- قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَزَادَنِي أَحْمَدُ: حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ ثُمَامَةَ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: «كَانَ خَاتَمَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي يَدِهِ، وَفِي يَدِ أَبِي بَكْرٍ بَعْدَهُ، وَفِي يَدِ عُمَرَ بَعْدَ أَبِي بَكْرٍ فَلَمَّا كَانَ عُثْمَانُ، جَلَسَ عَلَى بَيْتِ أَرِيَسَ قَالَ: فَأَخْرَجَ الْخَاتَمَ فَجَعَلَ يَعْبُثُ بِهِ فَسَقَطَ. قَالَ: فَاخْتَلَفْنَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مَعَ عُثْمَانَ، فَفَزَحَ الْبَيْتَ فَلَمْ يَجِدْهُ.»<sup>6</sup>

2 Dört sünenle ilgili olarak verilen bu rakamlar ilgili eserler üzerinde el-Mektebetü's-Şâmile 3.64 bilgisayar programı ile "Ahmed b. Hanbel", "Ahmed b. Muhammed b. Hanbel" ve "İbn Hanbel" kelimeleri çerçevesinde yapılan tarama sonuçlarına dayanmaktadır.

3 Dilek Tekin, "Müslim'in Sahih'inin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 1/1 (2015): 124-163.

4 Buhârî, "Nikâh", 25 (5105). Bu rivâyet Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bulunmamaktadır.

5 Bedrüddin el-Aynî, *Ümdetü'l-Ğarî Şerhu Sahihî'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 10: 201.

6 Buhârî, "Libâs", 55 (5879). Bu sened ve metinle Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bulunmamaktadır. *Müs-*

Buhârî, bu iki doğrudan rivâyetin yanında hocası Ahmed b. el-Hasen vasıtasıyla Ahmed b. Hanbel'den şu rivâyeti de nakletmektedir:

حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ حَنْبَلٍ بْنِ هِلَالٍ، حَدَّثَنَا مُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ كَهْمَسٍ، عَنْ ابْنِ بَرِيدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: «عَزَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِتَّ عَشْرَةَ عَزْوَةً».<sup>7</sup>

Buhârî'de yer alan bu rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde şu şekilde yer almaktadır:

حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ، عَنْ كَهْمَسٍ، عَنْ ابْنِ بَرِيدَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «عَزَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِتَّ عَشْرَةَ عَزْوَةً».<sup>8</sup>

Görüldüğü gibi Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in rivâyetleri sened ve metin yönüyle aynıdır. Sadece Buhârî, ek olarak muhtemelen Mu'temir'in kimliği daha iyi anlaşılabilir diye senedde baba adını da vermiştir.

Buhârî, bu üç hadise ek olarak Ahmed b. Hanbel'in imâmın namazda cemaatten yüksekte durmasıyla ilgili görüşünü de ilgili rivâyetin sonunda nakletmektedir.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ، قَالَ: سَأَلُوا سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ: «مِنْ أَيِّ شَيْءٍ الْمُنْبَرُ؟» فَقَالَ: «مَا بَقِيَ بِالنَّاسِ أَعْلَمَ مِنِّي، هُوَ مِنْ أَثْلِ الْعَابَةِ عَمَلَهُ فَلَانَ مَوْلَى فَلَانَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَامَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ عَمِلَ وَوَضِعَ، فَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ، كَبَّرَ وَقَامَ النَّاسُ خَلْفَهُ، فَقَرَأَ وَرَكَعَ وَرَكَعَ النَّاسُ، خَلْفَهُ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ رَجَعَ الْقَهْقَرَى، فَسَجَدَ عَلَى الْأَرْضِ، ثُمَّ عَادَ إِلَى الْمُنْبَرِ، ثُمَّ رَكَعَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ، ثُمَّ رَجَعَ الْقَهْقَرَى حَتَّى سَجَدَ بِالْأَرْضِ».<sup>9</sup> فَهَذَا شَأْنُهُ.<sup>9</sup>

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ: «سَأَلَنِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ رَجَمَهُ اللَّهُ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ قَالَ: فَإِنَّمَا أَرَدْتُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ أَعْلَى مِنَ النَّاسِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامَ أَعْلَى مِنَ النَّاسِ بِهَذَا الْحَدِيثِ. قَالَ: فَقُلْتُ: إِنَّ سُفْيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ كَانَ يُسْأَلُ عَنْ هَذَا كَثِيرًا فَلَمْ تَسْمَعْ مِنْهُ؟ قَالَ: لَا.»

## 2. Müslim'in Ahmed b. Hanbel'den Rivâyetleri

Müslim, Ahmed b. Hanbel'den 20 hadis rivâyet etmiştir. Bu hadislerin Müslim'in *el-Câmi 'u's-Şâhih*'indeki ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'indeki rivâyetleri aşağıda sırasıyla verilecektir. Rivâyetlerden birinde olup diğerinde olmayan kelimeler üstü çizili, farklı kelime kullanımları altı çizili olarak gösterilecektir.<sup>10</sup>

*ned*'de yüzüğün ilk üç halife tarafından sırayla kullanıldığına dair rivâyetler vardır fakat bu rivâyetlerde onun kuyuya düşüşüne değinilmemiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, thk. Şuayb el-Arnaüt v.dğr. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 8: 358 (4734) ve 10: 377 (6271). Muhaddisler Buhârî'deki bu rivâyetin mevsül mü muallak mı olduğu konusunda ikiye ayrılmıştır. Aynı muallak olduğu görüşünde olanlardır. Aynı, 'Umdetü'l-Kâri, 22: 39.

7 Buhârî, "Megâzi", 89 (4473).

8 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38: 50 (22954).

9 Buhârî, "Salât", 18 (377). Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37: 460 (22800). Aynı senedle ve sadece minberin hangi ağaçtan olduğunu belirten kısa bir cümle olarak.

10 Çalışmamız Türkçe ve Arapça karma bir makâle olduğundan metin tahkiki sisteminin uygulanmasında zorluk bulunduğu için tarafımızdan bu tür bir yöntem geliştirilip uygulanmıştır.

۱- حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَسَرِيحُ بْنُ يُونُسَ، قَالَا: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، أَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي هِنْدَ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِوَادِي الْأَزْرَقِ، فَقَالَ: «أَيُّ وَادٍ هَذَا؟» فَقَالُوا: «هَذَا وَادِي الْأَزْرَقِ.» قَالَ: «كَأَيِّ أَنْظُرُ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ هَابِطًا مِنَ النَّبِيِّ، وَلَهُ جُورٌ إِلَى اللَّهِ بِالنَّبِيِّ.» ثُمَّ أَتَى عَلَى ثَنِيَّةٍ هَرَشَى، فَقَالَ: «أَيُّ ثَنِيَّةٍ هَذِهِ؟» قَالُوا: «ثَنِيَّةُ هَرَشَى.» قَالَ: «كَأَيِّ أَنْظُرُ إِلَى يُونُسَ بْنِ مَتَّى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى نَاقَةٍ حَمْرَاءَ جَعْدَةَ عَلَيْهِ جُبَّةٌ مِنْ صُوفٍ، خِطَامٌ نَاقَتِهِ خُلْبَةٌ وَهُوَ يَلْبِي.» قَالَ ابْنُ حَنْبَلٍ فِي حَدِيثِهِ: قَالَ هُشَيْمٌ: «يَعْنِي لَيْفًا.»<sup>11</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، أَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي هِنْدَ، عَنِ أَبِي الْعَالِيَةِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَرَّ بِوَادِي الْأَزْرَقِ، فَقَالَ: «أَيُّ وَادٍ هَذَا؟» قَالُوا: «هَذَا وَادِي الْأَزْرَقِ.» فَقَالَ: «كَأَيِّ أَنْظُرُ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ هَابِطٌ مِنَ النَّبِيِّ، وَلَهُ جُورٌ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِالنَّبِيِّ.» حَتَّى أَتَى عَلَى ثَنِيَّةٍ هَرَشَى، فَقَالَ: «أَيُّ ثَنِيَّةٍ هَذِهِ؟» قَالُوا: «ثَنِيَّةُ هَرَشَى، قَالَ: «كَأَيِّ أَنْظُرُ إِلَى يُونُسَ بْنِ مَتَّى عَلَى نَاقَةٍ حَمْرَاءَ جَعْدَةَ، عَلَيْهِ جُبَّةٌ مِنْ صُوفٍ، خِطَامٌ نَاقَتِهِ خُلْبَةٌ - قَالَ هُشَيْمٌ: يَعْنِي لَيْفًا - وَهُوَ يَلْبِي.»<sup>12</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim'in rivâyetindeki "هَابِطًا" ifadesi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "هُوَ" şeklinde gelmiştir.
2. Müslim'in rivâyetindeki "اللَّهُ" ifadesi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "عَزَّ وَجَلَّ" şeklinde gelmiştir.
3. Müslim'in rivâyetindeki "ثُمَّ" ifadesi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "حَتَّى" şeklinde gelmiştir.
4. Müslim'in rivâyetindeki "يُونُسَ بْنِ مَتَّى عَلَيْهِ السَّلَامُ" ifadesi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde sadece "يُونُسَ بْنِ مَتَّى" şeklinde gelmiştir.

۲- حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ قَيْسِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِهَارًا غَيْرَ سِرٍّ، يَقُولُ: «أَلَا إِنَّ آلَ أَبِي يَعْنِي فَلَانًا- لَيْسُوا لِي بِأَوْلِيَاءَ. إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ.»<sup>13</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي خَارِمْ، عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِهَارًا غَيْرَ سِرٍّ يَقُولُ: «إِنَّ آلَ أَبِي فَلَانٍ لَيْسُوا لِي بِأَوْلِيَاءَ، إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ.»<sup>14</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim'in rivâyetindeki "إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ" ibaresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde sadece "إِسْمَاعِيلَ" şeklinde gelmiştir.

11 Müslim, "İmân", 268.

12 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 352 (1854).

13 Müslim, "İmân", 366.

14 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29: 340 (17804).

1. Müslim'in rivâyetindeki “قَيْسِ بْنِ” ismi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde “قَيْسِ بْنِ حَازِمِ” şeklinde gelmiştir.

3. Müslim'in rivâyetindeki “يَعْنِي” ibaresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde kullanılmamıştır.

۳- حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا مُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُعْرِضُ رَاحِلَتَهُ وَهُوَ يُصَلِّي إِلَيْهَا.<sup>15</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُعْرِضُ عَلَى رَاحِلَتِهِ وَيُصَلِّي إِلَيْهَا.<sup>16</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim'in rivâyetindeki “مُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ” ibaresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde sadece “مُعْتَمِرٌ” şeklinde gelmiştir.

2. Müslim'in rivâyetindeki “النَّبِيِّ” ibaresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde “اللَّهِ” şeklinde gelmiştir.

3. Müslim'in rivâyetindeki “وَهُوَ يُصَلِّي” ibaresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde “وَيُصَلِّي” şeklinde gelmiştir.

4. Müslim'in rivâyetindeki “يُعْرِضُ” ibaresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde “يُعْرِضُ عَلَى” şeklinde gelmiştir.

۴- وَحَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنِ الْحَكَمِ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ أَبِي مَعْمَرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ - قَالَ شُعْبَةُ: رَفَعَهُ مَرَّةً؛ أَنْ أَمِيرًا أَوْ رَجُلًا سَلَّمَ تَسْلِيمَتَيْنِ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: أُنِّي عَلِقْتُهَا.<sup>17</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ شُعْبَةَ، عَنِ الْحَكَمِ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ أَبِي مَعْمَرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ - قَالَ سَمِعْتُهُ مَرَّةً رَفَعَهُ؛ ثُمَّ تَرَكَهُ؛ رَأَى أَمِيرًا أَوْ رَجُلًا سَلَّمَ تَسْلِيمَتَيْنِ، فَقَالَ: أُنِّي عَلِقْتُهَا.<sup>18</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim'in rivâyetindeki tire içindeki “شُعْبَةُ” ismi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde belirtilmemiş, Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde ek olarak “ثُمَّ تَرَكَهُ” denilmiştir.

2. Müslim'in rivâyetindeki “رَأَى” yerine Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde “رَأَى” kelimesi kullanılmıştır.

3. Müslim'in rivâyetindeki “عَبْدُ اللَّهِ” olarak belirtilen kişi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde açıklanmamıştır.

4. Müslim'in rivâyetindeki gâib sigasıyla “عَلِقْتُهَا” olarak geçen ibâre Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde muhatap sigasıyla “عَلِقْتُهَا” olarak gelmiştir.

15 Müslim, “Salât”, 247.

16 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 8: 41 (4468); 10: 373 (6261).

17 Müslim, “Mesâcid”, 118.

18 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 7: 274 (4239).

0- وَحَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ وَرْقَاءَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِذَا أُفِيَمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ.»<sup>19</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ وَرْقَاءَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا أُفِيَمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ.»<sup>20</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde Muhammed b. Ca'fer'den sonra gelen "قَالَ" ibâresi Müslim'in rivâyetinde yoktur.

2. Ahmed b. Hanbel'in rivâyetindeki "أَنَّهُ" ibâresi Müslim'in rivâyetinde bulunmamaktadır.

6- حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، قَالَا: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُمَيَّرٍ، ح وَحَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى الْأُمَوِيُّ، حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَا: جَمِيعًا حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: «عَدَوْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَنَى إِلَى عَرَفَاتٍ، مِمَّا الْمَلْبِيِّ وَمِمَّا الْمَكْبَرِ.»<sup>21</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا ابْنُ مُمَيَّرٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: «عَدَوْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَنَى إِلَى عَرَفَاتٍ، مِمَّا الْمَلْبِيِّ وَمِمَّا الْمَكْبَرِ.»<sup>22</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim bu hadisi Ahmed b. Hanbel tariki dışında bir başka tarikten de rivâyet etmiştir.

2. Müslim'in rivâyetindeki "عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُمَيَّرٍ" olarak belirtilen isim Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde sadece "ابْنُ مُمَيَّرٍ" şeklinde gelmiştir.

3. Müslim'in rivâyetindeki "يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ" olarak belirtilen isim Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde sadece "يَحْيَى" şeklinde gelmiştir.

7- وَحَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحِيمِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي أَنَسَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ الْحَصِينِ، عَنْ أُمِّ الْحَصِينِ، جَدَّتِهِ قَالَتْ: «حَجَجْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَجَّةَ الْوُدَاعِ، فَرَأَيْتُ أُسَامَةَ وَبِلَالَ، وَأَحَدَهُمَا أَخَذَ بِخَطَامِ نَاقَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْآخَرَ رَافِعَ تَوْبَهُ بَسْتَرَهُ مِنَ الْحَرِّ، حَتَّى رَمَى جَمْرَةَ الْعَقْبَةِ.»

19 Müslim, "Müsâfirin", 63.

20 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 15: 539 (9873).

21 Müslim, "Hac", 272.

22 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 8: 357 (4733).

قَالَ مُسْلِمٌ: «وَأَسْمُ أَبِي عَبْدِ الرَّحِيمِ خَالِدُ بْنُ أَبِي زَيْدٍ وَهُوَ خَالَ مُحَمَّدِ بْنِ سَلَمَةَ رَوَى عَنْهُ وَكَيْحٌ وَحَجَّاجُ الْأَعْوَرِ».<sup>23</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحِيمِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي أَنَسَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أُمِّ الْحُسَيْنِ جَدَّتِهِ قَالَتْ: «حَجَّجْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَجَّةَ الْوُدَاعِ فَرَأَيْتُ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَبِلَالًا وَأَحَدَهُمَا أَخِذَ بِخِطَامِ نَاقَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْآخَرَ رَافِعٌ نَوْبَهُ يَسْتُرُهُ مِنَ الْحَرِّ حَتَّى رَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ».<sup>24</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim'in rivâyetindeki "رَسُولِ اللَّهِ" denilirken Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "النَّبِيِّ" denilmiştir.
2. Müslim'in rivâyetindeki "أُسَامَةَ" olarak belirtilen isim Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde baba ismiyle "أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ" şeklinde gelmiştir.

٨- حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَاللَّفْظُ لَزُهَيْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى وَهُوَ الْقَطَّانُ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، أَحْبَبَنِي نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَلَ أَهْلَ حَيْبَرَ بِشَطْرِ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا مِنْ تَمْرٍ أَوْ زُرْعٍ.<sup>25</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنِ نَافِعِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَلَ أَهْلَ حَيْبَرَ بِشَطْرِ مَا يَخْرُجُ مِنْ تَمْرٍ أَوْ زُرْعٍ.<sup>26</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim bu hadisi Ahmed b. Hanbel tariki dışında bir başka tarikten de rivâyet etmiştir.
2. Müslim'in rivâyetindeki râvî Yahyâ "وَهُوَ الْقَطَّانُ" ibâresiyle açıklanırken Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde sadece "يَحْيَى" denilmiştir.
3. Müslim'in rivâyetinde "أَحْبَبَنِي نَافِعٌ" denirken Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "عَنِ نَافِعِ" denilmiştir.
4. Müslim'in rivâyetindeki ilâve "مِنْهَا" ibâresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde yoktur.
5. Müslim'in rivâyetinde "تَمْرٍ" denirken Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "تَمْرٍ" denilmiştir.

٩- حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَاللَّفْظُ لِأَحْمَدَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَرَّةَ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «وَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ! لَا يَجِلُّ دَمُ رَجُلٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّيَّ»

23 Müslim, "Hac", 312.

24 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45: 233 (27259).

25 Müslim, "Müsâkât", 1.

26 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8: 239 (4663).



رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا ثَلَاثَةٌ نَفَرٌ: التَّارِكُ الْإِسْلَامَ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ أَوْ الْجَمَاعَةَ، شَكَ فِيهِ أَحْمَدُ. وَالثَّيْبُ الرَّائِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ.»

قَالَ الْأَعْمَشُ: «فَحَدَّثْتُ بِهِ إِبْرَاهِيمَ، فَحَدَّثَنِي عَنِ الْأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ مِثْلَهُ.»<sup>27</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَامَ فِيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «وَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ! لَا يَحِلُّ دَمُ رَجُلٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ، إِلَّا ثَلَاثَةٌ نَفَرٌ: التَّارِكُ الْإِسْلَامَ وَالْمُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ، وَالثَّيْبُ الرَّائِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ.»

قَالَ الْأَعْمَشُ: «فَحَدَّثْتُ بِهِ إِبْرَاهِيمَ، فَحَدَّثَنِي عَنِ الْأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ مِثْلَهُ.»<sup>28</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim, bu hadisi Ahmed b. Hanbel tariki dışında bir başka tarikten de rivâyet etmiştir.
2. Müslim'in rivâyetindeki “عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ” Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde kısaca “عَبْدُ الرَّحْمَنِ” olarak zikredilmiştir.
3. Müslim'in rivâyetindeki “عَنْ سُفْيَانَ” ibâresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde “حَدَّثَنَا سُفْيَانُ” olarak gelmiştir.
4. Müslim'in rivâyetinde Ahmed b. Hanbel'in “الْجَمَاعَةَ” ve “لِلْجَمَاعَةِ” kelimeleri arasında tereddüt ettiği belirtilirken Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde bu tereddüt görülmektedir.

١٠- حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ، قَالَ: هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ أَحَادِيثَ مِنْهَا، وَقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَيُّمَا قَرْيَةٍ آتَيْتُمُوهَا، وَأَقَمْتُمْ فِيهَا، فَسَهَمْتُمْ فِيهَا، وَأَيُّمَا قَرْيَةٍ عَصَتْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ حُمْسَهَا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ، ثُمَّ هِيَ لَكُمْ.»<sup>29</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ بْنُ هَمَّامٍ، حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ: هَذَا مَا حَدَّثَنَا بِهِ أَبُو هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ... «أَيُّمَا قَرْيَةٍ آتَيْتُمُوهَا فَأَقَمْتُمْ فِيهَا، فَسَهَمْتُمْ فِيهَا، وَأَيُّمَا قَرْيَةٍ عَصَتْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ حُمْسَهَا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ، ثُمَّ هِيَ لَكُمْ.»<sup>30</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim bu hadisi Ahmed b. Hanbel tariki dışında bir başka tarikten de rivâyet etmiştir.

27 Müslim, “Kasâme”, 26.

28 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 42: 306 (25475).

29 Müslim, “Cihâd”, 47.

30 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 13: 529 (8216). Rivâyet toplamda 112 hadisten oluşmakta olup senedi rivâyetin başlangıcı olan 8115 nolu hadiste geçmektedir. Bu uzun rivâyet *Müsne'd*'de 8115 nolu hadisten 8226 nolu hadise kadar devam etmektedir.

2. Müslim'in rivâyetindeki "عَبْدُ الرَّزَاقِ" Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "عَبْدُ الرَّزَاقِ بِنُ هَمَّامٍ" olarak zikredilmiştir.

3. Müslim'in rivâyetinde "أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ" denirken Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ" denilmiştir.

4. Müslim'in rivâyetinde "فَذَكَرَ أَحَادِيثَ مِنْهَا" denilerek rivâyetlerden sadece birinin alındığı belirtilirken Ahmed b. Hanbel o rivâyetlerinin hepsini peşpeşe zikretmiştir.

۱۱- وَحَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا مَعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ كَهْمَسٍ، عَنِ ابْنِ بَرِيدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ قَالَ: «عَرَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِتَّ عَشْرَةَ عَزْوَةً».<sup>31</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا مَعْتَمِرٌ، عَنْ كَهْمَسٍ، عَنِ ابْنِ بَرِيدَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «عَرَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِتَّ عَشْرَةَ عَزْوَةً».<sup>32</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim'in rivâyetinde "مَعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ" denilirken Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde kısaca "مَعْتَمِرٌ" denilmiştir.

2. Müslim'in rivâyetinde "أَنَّهُ قَالَ" denilirken Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde sadece "قَالَ" denilmiştir.

۱۲- وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، حَدَّثَنَا الْحَكَمُ وَأَبُو بَشْرِ، عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَهَى عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، وَعَنْ كُلِّ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ.<sup>33</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، حَدَّثَنَا الْحَكَمُ وَأَبُو بَشْرِ، عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَهَى عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، وَكُلِّ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ.<sup>34</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki tek fark Müslim'in rivâyetindeki "وَعَنْ كُلِّ" ibâresinin "وَكُلِّ" şeklinde gelmesidir.

۱۳- وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ، عَنْ أَبِي بَشْرِ، ح وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، قَالَ أَبُو بَشْرِ: أَخْبَرَنَا عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: نَهَى، ح وَحَدَّثَنِي أَبُو كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي بَشْرِ، عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...» مِثْلَ حَدِيثِ شُعْبَةَ، عَنِ الْحَكَمِ.<sup>35</sup>

Bu hadis, bir önceki hadisin farklı bir tarikidir fakat *Müsned*'de bulunmamaktadır.

31 Müslim, "Cihâd", 147.

32 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38: 50 (22954).

33 Müslim, "Sayd", 16.

34 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 476 (2747).

35 Müslim, "Sayd", 16. Bu tarik *Müsned*'de bulunamadı.

۱۴- وَحَدَّثَنِي سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا بْنِ أَبِي زَائِدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، ح وَحَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي زَائِدَةَ، ح وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا، أَخْبَرَنِي أَبِي، عَنْ مُصْعَبِ بْنِ شَيْبَةَ، عَنْ صَفِيَّةِ بِنْتِ شَيْبَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «حَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ غَدَاةٍ وَعَلَيْهِ مِرْطٌ مِرْجَلٌ مِنْ شَعْرِ أَسُودَ.»<sup>36</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا، حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ مُصْعَبِ بْنِ شَيْبَةَ، عَنْ صَفِيَّةِ بِنْتِ شَيْبَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «حَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ غَدَاةٍ وَعَلَيْهِ مِرْطٌ مِرْجَلٌ مِنْ شَعْرِ أَسُودَ.»<sup>37</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim bu hadisi Ahmed b. Hanbel tariki dışında bir başka tarikten de rivâyet etmiştir.
2. Müslim'in rivâyetinde "أَخْبَرَنِي أَبِي" denilen yerde Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "حَدَّثَنِي أَبِي" denilmiştir.
3. Müslim'in rivâyetindeki "مِرْجَلٌ" ibâresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "مِرْجَلٌ" olarak geçmiştir.

۱۵- حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، وَخَلْفَ بْنِ هِشَامٍ، وَأَبُو الرَّبِيعِ الْعَتَكِيُّ، كُلُّهُمْ عَنْ حَمَادٍ، قَالَ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ، وَنَقَشَ فِيهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، وَقَالَ لِلنَّاسِ: «إِنِّي اتَّخَذْتُ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ، وَنَقَشْتُ فِيهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، فَلَا يَنْقُشُ أَحَدٌ عَلَيَّ نَفْسِيهِ.»

وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، قَالُوا: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ يَعْنُونَ ابْنَ عَلِيَّةَ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ، عَنْ أَنَسِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا، وَلَمْ يَذْكُرْ فِي الْحَدِيثِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ.<sup>38</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَال: اصْطَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاتَمًا. فَقَالَ: «إِنَّا قَدْ اصْطَنَعْنَا خَاتَمًا، وَنَقَشْنَا فِيهِ نَفْسًا، فَلَا يَنْقُشُ أَحَدٌ عَلَيَّ.»<sup>39</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim bu hadisi Ahmed b. Hanbel tariki dışında başka tariklerden de rivâyet etmiştir.
2. Müslim'in rivâyetinde İsmâil için getirilen "يَعْنُونَ ابْنَ عَلِيَّةَ" açıklaması Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde yer almamıştır.

36 Müslim, "Libâs", 36.

37 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 42: 175 (25295).

38 Müslim, "Libâs", 55.

39 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 19: 48 (11989).

3. Müslim'in rivâyetindeki "عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ" ibâresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ" olarak gelmiştir.

4. Müslim'in rivâyetindeki "أَنَسِ" ismi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde baba ismiyle "أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ" olarak gelmiştir.

5. Müslim'in rivâyetinde, kendisinde belirttiği gibi Ahmed b. Hanbel rivâyetinde olmayan ibâreler vardır. Ayrıca iki metin arasında yakın anlamlı ama farklı kelime kullanımları vardır.

١٦- حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَرُهَيْرٌ بْنُ حَرْبٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَعَبِيدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالُوا: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنِي نَافِعٌ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيَّرَ اسْمَ عَاصِيَةَ وَقَالَ: «أَنْتِ جَمِيلَةٌ». قَالَ أَحْمَدُ مَكَانَ أَخْبَرَنِي: «عَنْ.»<sup>40</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنِي نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيَّرَ اسْمَ عَاصِيَةَ قَالَ: «أَنْتِ جَمِيلَةٌ».<sup>41</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim bu hadisi Ahmed b. Hanbel tariki dışında başka tariklerden de rivâyet etmiştir.

2. Müslim'in rivâyetinde "يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ" olarak geçen râvî Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde sadece "يَحْيَى" olarak zikredilmiştir.

3. Müslim'in rivâyetinde "وَقَالَ" ibâresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde sadece "قَالَ" şeklinde yer almaktadır.

4. Müslim, Ahmed b. Hanbel'in "أَخْبَرَنِي" yerine "عَنْ" lafzını kullandığını belirtmektedir fakat böyle bir fark görülmemektedir.

١٧- حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَمْرٍو الْأَشْعَثِيُّ، وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَاللَّفْظُ لِأَحْمَدَ قَالَ الْأَشْعَثِيُّ: أَخْبَرَنَا وَقَالَ الْأَخْرَانِ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ أَخْنَعَ اسْمٌ عِنْدَ اللَّهِ رَجُلٌ تَسْمَى مَلِكَ الْأَمْلاكِ». زَادَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ فِي رَوَاتِهِ: «لَا مَالِكَ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ». قَالَ الْأَشْعَثِيُّ: قَالَ سُفْيَانُ: «مِثْلُ سَاهَانِ سَاهٍ».

وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: سَأَلْتُ أَبَا عَمْرٍو عَنْ أَخْنَعٍ فَقَالَ: «أَوْضَعُ».<sup>42</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَخْنَعُ اسْمٌ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ تَسْمَى بِمَلِكِ الْأَمْلاكِ». قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: قَالَ أَبِي: «سَأَلْتُ أَبَا عَمْرٍو الشَّيْبَانِيَّ عَنْ أَخْنَعِ اسْمٍ عِنْدَ اللَّهِ، فَقَالَ: أَوْضَعُ اسْمٌ عِنْدَ اللَّهِ».<sup>43</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

40 Müslim, "Âdâb", 14.

41 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 8: 310 (4682). Müslim'in bahsettiği farklılık bizim esas aldığımız nüshada bulunmamaktadır.

42 Müslim, "Âdâb", 20.

43 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 12: 282 (7329).

1. Müslim bu hadisi Ahmed b. Hanbel tariki dışında başka tariklerden de rivâyet etmiş ve onlardan birindeki ek bilgiyi rivâyetine eklemiştir.

2. Müslim'in rivâyetinde "سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ" denilirken Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde kısaca "سُفْيَانُ" denilmiştir.

3. Müslim'in rivâyetinde "إِنْ أَخْتَجَ" ibâresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde sadece "أَخْتَجَ" şeklinde yer almıştır.

4. Ahmed b. Hanbel'in rivâyetindeki "يَوْمَ الْقِيَامَةِ" ibâresi Müslim'in rivâyetinde yoktur.

5. Müslim'in rivâyetindeki "أَخْتَجَ" ve "أَوْضَعَ" şeklinde gelen ibâreler Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "أَخْتَجَ اسْمٌ عِنْدَ اللَّهِ" ve "أَوْضَعَ اسْمٌ عِنْدَ اللَّهِ" şeklinde uzun olarak gelmiştir.

١٨- وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَرَهَيْرِيُّ بْنُ حَرْبٍ، جَمِيعًا عَنْ إِسْمَاعِيلَ، -وَاللَّفْظُ لِأَحْمَدَ- قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ، أَخَذَ أَبُو طَلْحَةَ بِيَدِي فَأَنْطَلَقَ بِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أَنَسًا غُلَامٌ كَيْسٌ فَلْيَخْدُمْكَ.» قَالَ: فَخَدَمْتُهُ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، وَاللَّهِ مَا قَالَ لِي لَيْشِيءٍ صَنَعْتُهُ لِمَ صَنَعْتَ هَذَا هَكَذَا؟ وَلَا لَيْشِيءٍ لَمْ أَصْنَعْهُ: لِمَ لَمْ تَصْنَعْ هَذَا هَكَذَا؟<sup>44</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِينَةِ، أَخَذَ أَبُو طَلْحَةَ بِيَدِي فَأَنْطَلَقَ بِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أَنَسًا غُلَامٌ كَيْسٌ فَلْيَخْدُمْكَ.» قَالَ: فَخَدَمْتُهُ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، وَاللَّهِ مَا قَالَ لِي لَيْشِيءٍ صَنَعْتُهُ لِمَ صَنَعْتَ هَذَا هَكَذَا؟ وَلَا لَيْشِيءٍ لَمْ أَصْنَعْهُ: لِمَ لَمْ تَصْنَعْ هَذَا هَكَذَا؟<sup>45</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim bu hadisi Ahmed b. Hanbel tariki dışında başka tariklerden de rivâyet etmiştir.

2. Müslim'in rivâyetindeki "إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ" adlı râvî Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde sadece "إِسْمَاعِيلُ" olarak geçmiştir.

3. Müslim'in rivâyetindeki "عَبْدُ الْعَزِيزِ" adlı râvî Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde baba ismiyle "عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ" şeklinde gelmiştir.

4. Müslim'in rivâyetindeki "أَنَسٍ" adlı sahâbî Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde baba ismiyle "أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ" şeklinde gelmiştir.

١٩- حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي يَزِيدَ، عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِحَسَنِ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَجِبُهُ، فَأَجِبْهُ، وَأَحْبِبْ مَنْ يُحِبُّهُ.»<sup>46</sup>

44 Müslim, "Fedâil", 52.

45 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 19: 47 (11988).

46 Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 56.

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنِي عُبيدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي يَزِيدَ، عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِحَسَنِ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أُحِبُّهُ، فَاجِبْهُ، وَأَحِبَّ مَنْ يُحِبُّهُ».<sup>47</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim'in rivâyetindeki "سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ" adlı râvî Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde sadece "سُفْيَانُ" olarak gelmiştir.

2. Müslim'in rivâyetinde "أَنَّهُ قَالَ" ibâresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde sadece "قَالَ" şeklinde yer almıştır.

٢٠- حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ كَثِيرٍ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ حَلْحَلَةَ الدُّؤَلِيُّ، أَنَّ ابْنَ شِهَابٍ، حَدَّثَهُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ، حَدَّثَهُ أَنَّهُمْ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ، مِنْ عِنْدِ يَزِيدَ بْنِ مَعَاوِيَةَ، مَقْتَلِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لَقِيَهُ الْمَسُورُ بْنُ مَخْرَمَةَ، فَقَالَ لَهُ: «هَلْ لَكَ إِلَيَّ مِنْ حَاجَةٍ تَأْمُرُنِي بِهَا؟» قَالَ فَقُلْتُ لَهُ: «لَا.» قَالَ لَهُ: «هَلْ أَنْتَ مُعْطِي سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَغْلِبَكَ الْقَوْمُ عَلَيْهِ. وَإِمْ اللَّهُ! لَنْ أُعْطِيْتَنِيهِ لَا يُخْلَصُ إِلَيْهِ أَبَدًا، حَتَّى تَبْلُغَ نَفْسِي. إِنْ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ خَطَبَ بِنْتِ أَبِي جَهْلٍ عَلَى فَاطِمَةَ، فَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَخْطُبُ النَّاسَ فِي ذَلِكَ، عَلَى مِئْرَةٍ هَذَا، وَأَنَا يَوْمَئِذٍ مُحْتَلِمٌ فَقَالَ: «إِنَّ فَاطِمَةَ مِنِّي، وَإِنِّي أَتَخَوَّفُ أَنْ تُفْتَنَ فِي دِينِهَا.» قَالَ ثُمَّ ذَكَرَ صَهْرًا لَهُ مِنْ بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ، فَأَتْنِي عَلَيْهِ فِي مُصَاهَرَتِهِ إِيَّاهُ فَأَحْسَنَ، قَالَ: «حَدَّثَنِي فَصَدَّقْتَنِي، وَوَعَدْتَنِي فَأَوْقَى لِي، وَإِنِّي لَسْتُ أُحْرِمُ حَلَالًا وَلَا أُحِلُّ حَرَامًا، وَلَكِنْ وَاللَّهِ لَا تَجْتَمِعُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِنْتُ عَدُوِّ اللَّهِ مَكَانًا وَاحِدًا أَبَدًا».<sup>48</sup>

وفي مسند أحمد بن حنبل: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ يَعْقِبِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ كَثِيرٍ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ حَلْحَلَةَ الدُّؤَلِيُّ، أَنَّ ابْنَ شِهَابٍ حَدَّثَهُ، أَنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ حَدَّثَهُ، أَنَّهُمْ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ مِنْ عِنْدِ يَزِيدَ بْنِ مَعَاوِيَةَ مَقْتَلِ حُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ لَقِيَهُ الْمَسُورُ بْنُ مَخْرَمَةَ فَقَالَ: هَلْ لَكَ إِلَيَّ مِنْ حَاجَةٍ تَأْمُرُنِي بِهَا؟ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: لَا. قَالَ لَهُ: هَلْ أَنْتَ مُعْطِي سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَغْلِبَكَ الْقَوْمُ عَلَيْهِ، وَإِمْ اللَّهُ، لَنْ أُعْطِيْتَنِيهِ لَا يُخْلَصُ إِلَيْهِ أَبَدًا حَتَّى تَبْلُغَ نَفْسِي، إِنْ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ خَطَبَ ابْنَتَهُ أَبِي جَهْلٍ عَلَى فَاطِمَةَ، فَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَخْطُبُ النَّاسَ فِي ذَلِكَ عَلَى مِئْرَةٍ هَذَا وَأَنَا يَوْمَئِذٍ مُحْتَلِمٌ، فَقَالَ: «إِنَّ فَاطِمَةَ بَضْعَةٌ مِنِّي، وَأَنَا أَتَخَوَّفُ أَنْ تُفْتَنَ فِي دِينِهَا». قَالَ: ثُمَّ ذَكَرَ صَهْرًا لَهُ مِنْ بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ، فَأَتْنِي عَلَيْهِ فِي مُصَاهَرَتِهِ إِيَّاهُ، فَأَحْسَنَ قَالَ: «حَدَّثَنِي فَصَدَّقْتَنِي وَوَعَدْتَنِي فَوَقَى لِي، وَإِنِّي لَسْتُ أُحْرِمُ حَلَالًا وَلَا أُحِلُّ حَرَامًا، وَلَكِنْ وَاللَّهِ لَا تَجْتَمِعُ ابْنَتُهُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَابْنَتُهُ عَدُوِّ اللَّهِ مَكَانًا وَاحِدًا أَبَدًا».<sup>49</sup>

Bu iki rivâyet arasındaki farklar şunlardır:

1. Müslim'in rivâyetindeki "أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ" ibâresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ" olarak geçmiştir.

47 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12: 360 (7398).

48 Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 95.

49 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31: 228 (18913).

2. Müslim'in rivâyetinde Ya'kûb isminden sonra gelen "يَعْنِي" ibâresi Ahmed b. Hanbel tarafından kullanılmamıştır.

3. Müslim'in rivâyetinde Hasen b. Ali'den sonra getirilen "رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا" ibâresi Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde yoktur.

4. Müslim'in rivâyetinde "بِنْتٌ" olarak geçen ibâreler Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde "ابْنَةٌ" şeklindedir.

Bütün bu rivâyetler arasında toplam 65 fark bulunmaktadır. Bu farklılıklar sınıflandırıldığında ilgili rivâyetler arasında genellikle şu 4 tip farkın olduğu görülmektedir:

1. "ثم" ve "حتى" gibi eş veya yakın anlamlı kelime kullanımından kaynaklanan farklılıklar.

2. "أخبرنا" ve "حدثنا" gibi eş veya yakın anlamlı rivâyet lafzı kullanımından kaynaklanan farklılıklar.

3. "يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ" ve "يَحْيَى" gibi bir râvînin baba ismini zikretmekten veya zikretmemekten kaynaklanan farklılıklar.

4. Bazı ek açıklamalara yer vermekten veya vermemekten kaynaklanan farklılıklar.

Görüldüğü üzere, bahsi geçen farklılıklar rivâyetleri gerçek anlamda birbirinden ayrı kılmayan önemsiz farklardır. Dolayısıyla –13. rivâyet hariç– bütün bu rivâyetlerin sened ve metin olarak aynı veya çok benzer olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Dilek Tekin, Müslim'in Ahmed'den rivâyetlerine de değindiği makâlesinde farklı tespitlerde bulunmakta ve şunları söylemektedir:

"Müslim *Sahih*'te Ahmed b. Hanbel'den 18 hadis rivayet etmiştir. Bu hadislerin tamamı Ahmed b. Hanbel'in *Müsne'd*inde de mevcuttur. Ahmed b. Hanbel'in *Sahih*'teki rivayetiyle *Müsne'd*deki hadisleri mukayese ettiğimizde 2'sinin aynı, 7'sinin benzer, 3'ünün ise farklı olduğu görülmüştür. Kalan 6 rivayet ise tahvil yahut sadece isnadın verilip metnin verilememesi gibi sebeplerle metin mukayesesine dâhil edilememiştir."<sup>50</sup>

Yukarıda kaydettiğimiz rivâyetler incelendiğinde görüleceği üzere bu tespitlerde hata vardır. Zira Müslim'in Ahmed'den rivâyetlerinin sayısı 18 değil 20'dir. Ayrıca yukarıdaki 13. rivâyet hariç kalan tüm rivâyetler *Müsne'd*de bulunduğu için *Müsne'd*de de bulunan Müslim rivâyetlerinin sayısı 18 değil 19'dur. Bunlara ek olarak, *Sahih* ve *Müsne'd*'in ortak rivâyetleri arasındaki çok küçük farklar dikkate alınmayacak olursa hepsinin sened ve metin açısından aynı olduğu kabul edilebilir. Bu hüküm, belirtilen ufak farklar nedeniyle kabul edilmeyecek olsa bile en azından yukarıda da belirttiğimiz gibi bahsi geçen 19 rivâyetin aynı ve benzer ka-

50 Tekin, "Müslim'in Sahih'inin Yazılı Kaynakları", 130.



tegorilerinde değerlendirilmesi mümkündür. Ancak makâlede bu kapsamda değerlendirilen rivâyet sayısının sadece 9 olduğu görülmektedir ki yukarıda verilen metinlerden de anlaşılacağı üzere bu doğru değildir.

*Sahîh* ve *Müsned* rivâyetleri arasındaki farklılıkların sebeplerine gelince; Tekin bu konuda şunları söylemektedir:

“Hem Ahmed b. Hanbel’in hem de hocalarının ve hatta hocalarının hocalarının da güvenilir ve hafız hadis âlimleri olmalarının yanı sıra rivayetlerini muhafaza da yazıyı kullanmaları rivayetlerin ortak bir lafızla naklini sağlamıştır. Nitekim Müslim ile Ahmed b. Hanbel rivayetlerinin mukâyesesi neticesinde ortaya çıkan çoğu istinsah kaynaklı ufak lafız farklılıkları hariç metinler arası benzerlik bu durumun bir neticesidir. Ahmed b. Hanbel’in ezberi kuvvetli olduğu halde hadis rivayetini kitaptan yapmayı tercih etmesi yazılı-şifâhî birlikteliğini hadis lafızlarını muhafazada etkili bir yöntem kabul ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.”<sup>51</sup>

Tekin’in bu görüşüne –daha detaylı ifade edilmesi gerektiğini düşünmekle birlikte– biz de katılıyoruz. Kanaatimizce bu rivâyetler arasında görülen farklılıklar;

1. Müstensihlerin yazım hatalarından,
2. Râvîlerin hadisleri ma’nen rivâyet etmesinden,
3. Müstensih veya râvîlerin hadise açıklama eklemesinden kaynaklanmaktadır.

Bütün bu nedenler, bahsi geçen farkların Ahmed b. Hanbel ve Müslim’den sonraki dönemde ortaya çıkmış olduğu ihtimaline göredir. Burada akla gelebilecek bir ihtimal daha vardır. O da, bu farklılıkların Müslim’in eline geçen *Müsned* nüshasındaki yazım hatalarından ve eklemelerden kaynaklandığıdır. Ancak Müslim’in, Ahmed b. Hanbel’den aldığı rivâyetlerin tümü için sema’ya delâlet eden “حدثي” ve “حدثنا” sigalarını kullanıyor olması bu ihtimali zayıflatmaktadır.<sup>52</sup> Şu halde bu rivâyet farkları yukarıda belirtilen sebeplerden kaynaklanmış olmalıdır. Bu hüküm, bir tahmin olmaktan ziyade birçok eserde örnekleri görülen bir vâkıadan hareketle varılan bir sonuçtur. Buhârî’nin *Sahîh*’inin ve Mâlik’in *Muvatta*’sının farklı nüshaları arasında görülen rivâyet farklarına<sup>53</sup> benzer farkların Müslim’in *Sahîh*’inin veya Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inin farklı nüshalarında da görülmesi doğal bir durumdur.

51 Tekin, “Müslim’in Sahîh’inin Yazılı Kaynakları”, 131-132.

52 Haddesenâ sigasının semâ dışında kırâat yoluyla alınan hadisler için de kullanılıp kullanılmayacağı muhadisler katında ihtilâftır. Çoğunluğun görüşü, “kırâet” lafzını eklemekten bu tür bir kullanımın câiz olmadığı yönündedir. Bkz. Ahmed Naim, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 392-393.

53 Bkz. Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 167-181. Ebubekir Sifil, *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi* (İstanbul: Rihle Kitap, 2017), 101-191.

## Sonuç

İmam Ahmed b. Hanbel, kütüb-i sitte müelliflerinin tümünün doğrudan veya dolaylı olarak kendisinden yararlandığı önemli bir muhaddistir. Onun ilminden istifade eden muhaddisler içinde Buhârî ve Müslim de yer almaktadır. Ancak Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den rivâyet ettiği hadisler Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-Şahîh'*indeki hadislerin binde birini, Müslim'in ondan rivâyet ettiği hadisler ise Müslim'in *el-Câmi 'u's-Şahîh'*indeki hadislerin yüzde birini bile bulmamaktadır. Buhârî ve Müslim'in ondan bu kadar az hadis rivâyet etmesi, bu iki muhaddisin yüzlerce hocadan<sup>54</sup> hadis naklettikleri ve Ahmed b. Hanbel'le aralarındaki ilişkinin hoca talebe ilişkisinden çok akran ilişkisi olduğu göz önünde bulundurulacak olursa normal bir durum olarak karşılanabilir. Ayrıca Buhârî ve Müslim'in hadis alma kıstasları ve hadis derlemedeki hedefleri gibi daha birçok etken bu oranda etkili olmuş olabilir.

Buhârî ve Müslim'in Ahmed b. Hanbel'den yaptığı rivâyetleri incelediğimizde Müslim'in ve onun râvîlerinin ilgili hadisleri rivâyet noktasında çok titiz davrandığını, sened ve metinleri önemsiz birkaç detay dışında değiştirmeden naklettiğini görüyoruz. Bu durum, Müslim'in hadis rivâyetindeki titizliğini göstermekte ve kendisine duyulan güveni hakettiğine dair bir delil teşkil etmektedir. Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'den yaptığı dolaylı rivâyet için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Doğrudan rivâyetleri ise *Müsned*'de yer almadığı için onlarla ilgili bir değerlendirmeye yapma imkânımız bulunmamaktadır.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Tahkik: Şuayb el-Arnaût ve diğerleri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed Naim. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- A'zamî, M. Mustafa. "Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 368-372. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Şahîhü'l-Buhârî*. Kâhire: Dârü'l-Hadis, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebi Dâvûd*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ahmed b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 75-80. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmi 'u's-Şahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 114-123. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmi 'u's-Şahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 124-129. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

54 Buhârî, *el-Câmi 'u's-Şahîh* adlı eserinde 309 hocasından rivâyette bulunmuştur. M. Mustafa A'zamî, "Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 368. Müslim ise, *el-Câmi 'u's-Şahîh'*inde 220 hocasından rivâyet aktarmıştır. M. Yaşar Kandemir. "Müslim b. Haccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 93.

- Kandemir, M. Yaşar. "Müslim b. Haccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 93-94. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Müsned". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 104-105. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. yy., Dârü İh-yâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhü Müslim*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İl-miyye, 2011.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Haleb: Mektebetü'l-Mat-bûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.
- Sifil, Ebubekir. *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi*. İstanbul: Rihle Kitap, 2017.
- Tekin, Dilek. "Müslim'in Sahih'inin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 1/1 (2015): 124-163.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi 'u's-Şahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâb el-Halebî, ts.
- el-Mektebetü'ş-Şâmîle 3.64.

# Meyafarkin Âlimlerinden İbn Esed el-Farikî ve “el-İfsâh fi Şerhi Ebyâti Muşkileti'l-İ‘rab” Adlı Eseri

Ahmet TEKİN\*

## Öz

Ebû Nasr Hasan b. Esed b. Hasan el-Farikî, Mervaniler döneminde yaşamış Meyafarkin'nin önemli dil ve edebiyat âlimlerindedir. Kaynaklarda şair, dilci, edebiyatçı, bilge ve politikacı olarak anılan İbn Esed el-Farikî, Arap dili ile ilgili birbirinden değerli eserler kaleme almıştır.

İbn Esed'in kaleme aldığı eserler el-İfsâh fi Şerhi Ebyâti Muşkileti'l-İ‘rab, Şerhu'l-Luma' li İbn Cinnî ve Kitâbu'l-Hurûf olarak bilinmektedir. İbn Esed'in bu eserleri dışında İran Millet kütüphanesinde el yazma bir divanınin da bulunduğu söylenmektedir. Günümüze ulaşan tek eseri ise el-İfsâh adlı çalışmasıdır.

Bu makalede, bize ulaşan bilgiler ışığında Meyafarkin'in önemli dilcilerinden olan İbn Esed el-Farikî'nin biyografisi hakkında tespitler yapılmıştır. Bununla birlikte İbn Esed'in eserlerinden söz edilmiş ve özellikle el-İfsah adlı eseri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Meyafarkin, İbn Esed, el-Farikî, el-İfsâh.

## A Scholar of Mayyafariqin Ibn al-Asad and His “al-Ifsah fi Şarh al-Ebyat Mushkilat al-I‘rab”

### Abstract

Abu Nasr Hasan Ibn Asad Ibn Hasan al-Fariqi is an important scholar of language and literature who lived in the Marwanid period in Mayyafariqin. Ibn Asad who is mentioned as a poet, linguist, man of letters, wise and politician in the resources, was well-known as al-Fariqi because of being from Mayyafariqin. The works that Ibn Asad wrote out are al-Ifsah fi Şarh al-Ebyat Mushkilat al-I‘rab, Şarh al-Luma' li Ibn al-Jinni and Kitab al-Huruf. In addition, it is said that there is a manuscript of his diwan in the National Library of Iran. His unique extant work is al-Ifsah.

In this paper, in the light of information that has come to us we have reached some conclusions about his life together with talking about his works. And especially we have discussed his al-Ifsah in detail.

**Keywords:** Mayyafariqin, Ibn al-Asad, al-Fariqi, al-Ifsah.

Makale gönderim tarihi: 17.03.2018, kabul tarihi: 25.04.2018.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı A. B. D.  
ORCID: 0000-0002-3402-2895  
anadoluplatformu@hotmail.com

**Atf:** Tekin, Ahmet. “Meyafarkin Âlimlerinden İbn Esed el-Farikî ve “el-İfsâh fi Şerhi Ebyâti Muşkileti'l-İ‘rab” Adlı Eseri”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018): 407-420.

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/2 yıl: 9 cilt: IX sayı: 20

## Giriş

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 487/1094 senesinde idam edildiği bilinen İbn Esed el-Farîkî'nin doğup büyüdüğü yer Meyafarkın'dır.<sup>1</sup> Günümüzde Diyarbakır'ın ilçesi olan ve “Silvan” adıyla anılan Meyafarkın, o dönemde Mervânîler'in başkenti idi. Meyafarkın'le birlikte Nusaybin, Hısn-ı Keyfa (Hasankeyf), Amid (Diyarbakır) ve Mardin'in de içinde yer aldığı bölge Bekr b. Vâile nispetle Diyar-ı Bekr ismiyle anılmaktaydı.<sup>2</sup>

Dicle ile Fırat arasındaki bölge olarak bilinen Mezopotamya buraya yerleşen Arap kabilelerine göre Diyâr-ı Mudar, Diyâr-ı Rebîa ve Diyâr-ı Bekr adıyla üç bölgeye ayrılmıştı.<sup>3</sup> Bunlardan Urfa, Harran, Rakka, Samsat, Karkisiyâ, Suruç ve Re'sûl'ayn gibi merkezlerin yer aldığı, bölgeye Mudar Oğullarına nispetle Diyâr-ı Mudar denilmiştir.<sup>4</sup> Musul, Habur, Cizre, Duneysir (Kızıltepe) ve bunlara bağlı olan köy ve kasabaların bulunduğu bölgeye ise Rebîa oğullarına nispetle Diyar-ı Rebîa denilmiştir.<sup>5</sup>

İbn Esed'in yaşadığı yer olan Meyafarkın'ın içinde yer aldığı Mezopotamya bölgesi hakkında verilen bu kısa bilgiden sonra kendisi hakkında bilgi vermeye geçelim.

## 1. İbn Esed'in Hayatı

İbn Esed'in yaşadığı dönem tam da Mervânîler'in hüküm sürdüğü döneme denk gelmektedir. Mervânîler, 983-1085 yılları arasında, yüz yıldan fazla hüküm

1 Ebû'l-Mehâsin el-Atâbekî İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Dâru'l-Kutub, ts.), 5: 140.

2 Nejat Göyünç, “Diyarbakır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (Ankara: TDV Yay., 1994), 465.

3 Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî Şihâbuddin el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrût: Dâru Sadir, 1995), 1: 238.

4 Yâkut, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2: 235; Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mudar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yay., 2005) 358.

5 İrfan Aycan, “Rebia”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul: TDV Yay., 2007), 498.

sürmüş İslam devletlerinden biridir. Bu dönemde Sünnî ilim adamlarının birçoğu Şii Büveyhî Devletinin baskısından kaçarak Mervânî'lere sığınmışlardır. Mervânî'lerin hoşgörüsüyle karşılaşan âlimler burada rahatlıkla ilmî faaliyetlerini sürdürebilmiş ve ilmî münazaralarda bulunabilmişlerdir. Böylelikle özgür bir ilmî ortam oluşmuş ve farklı ilim dallarından birçok âlim yetişmiştir.<sup>6</sup>

Bu hoşgörü ortamında yetişen âlimlerden biri de Ebû Nasr Hasan b. Esed b. Hasan el-Farîkî'dir. Kaynaklarda şair, dilci, edebiyatçı, bilge ve politikacı olarak anılan İbn Esed, Meyafarkın'lı olması hasebiyle el-Farîkî nisbesini kullanmıştır. Kaynaklar, onun hayatının ilk dönemleriyle ilgili bilgi vermemektedir. Onunla ilgili bilginin başlangıç noktası Amid'deki görevidir.<sup>7</sup>

İbn Esed, yetenekli bir şair olup şiirlerinde genellikle lafzî güzelleştiren sanatlar iç içeydi. Bunun yanında iyi bir gramer bilgini olan İbn Esed, dönemindeki dilbilimcilerinin öncü simaları arasında yer almıştı. Onun İbn Cinnî'nin “el-Lum'a” adlı eserini şerh etmek için kaleme aldığı “Şerhu'l-Lum'a” ve müşkül beyitlerin açıklamasını yaptığı “el-İfsâh” isimindeki eserleri ilmî derinliğini göstermektedir.<sup>8</sup>

İlmî birikimi yanında mütevazı bir kişiliğe sahip olan İbn Esed, insanlara karşı gayet samimi ve merhametliydi. Rivayete göre bir gün dönemin Diyar-ı Bekr bölgesinin sahibi olan Ebû Nasr Ahmed b. Mervân'a (ö.452/1061) Ğassânî isminde Farslı bir şair gelir. İbn Mervân'ın, ziyaretine gelen şairler için özel bir uygulaması vardı. O, şairlerin dinlenmesi ve onu övecek şiirler hazırlaması için üç gün boyunca onlarla bir araya gelmez ve onlara her türlü ikramın yapılmasını emrederdi. Aradan üç gün geçtikten sonra onları huzuruna davet eder ve kendisi için hazırlanan şiirleri ilk ağızdan dinlerdi. Bunun neticesinde İbn Mervân, onlara çeşitli hediyeler takdim ederdi. Ancak Ğassânî, yeteneğine fazla güvendiğinden dolayı İbn Mervân için herhangi bir şiir hazırlamaya gerek görmedi. Ona göre İbn Mervân, onu çağırır çağırılmaz o hemen mükemmel bir şiiri kafasında tasarlayacak ve onun huzurunda okuyacaktı. Ancak öyle olmadı. Nitekim Ğassânî, İbn Mervân'ın huzuruna alındığında aklına İbn Esed'in İbn Mervân için çok önceden yazdığı bir kasidesi gelir. O da sadece İbn Esed'in adını değiştirerek bu kasideyi İbn Mervân'ın huzurunda okur. Yanındakiler durumu İbn Mervân'a fark ettirince o, bu duruma çok sinirlenir ve “*Bu Acem bizimle dalga mı geçiyor*” deyip derhal İbn Esed'a bir mektup yazar. İbn Mervân, mektubunda söz konusu kasideyi kendi el yazısıyla yazmasını ve kendisine ulaştırmasını ister. Bu durum Ğassânî'nin kulağına da gider. Ğassânî de seri ve güçlü kölesiyle hemen İbn Esed'e bir mektup gönderir. Ğassânî, mektubunda İbn Esed'e kendisinin Farslı bir şair olduğunu söylemektedir. Bu

6 Yusuf Baluken, “Mervâniler Döneminde İlmî Faaliyetler”, *Uluslararası Silvan Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. M. E. Çağmar, V. Gürhan, E. Gümüş (Diyarbakır: 25-27 Nisan 2008), 304-313.

7 Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 1: 841.

8 Ebû'l-Fadl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr Suyûti, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, nşr. M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 1: 500.

bakımdan kolaylıkla bir kasideyi hazırlayabilecekken İbn Mervân'ın övgüleriyle ilgili İbn Esed'e ait bir kasideyi çok beğendiğini ve kendisininmiş gibi İbn Mervân'ın huzurunda okuduğunu onun da bundan çok rahatsız olup İbn Esed'a bir mektup gönderdiğini bu mektubun cevabında söz konusu kasideyi bilmediği şeklinde cevaplamasını ister. İbn Esed, İbn Mervân'ın cevabını Ğassânî'nin dilediği şekilde verince İbn Mervân, kendisini mahcup hissedip etrafındakilere kızmış ve ona büyük ikramlarda bulunmuştur. Ğassânî, orada belli bir süre kaldıktan sonra İbn Mervân, çeşitli hediyelerle onun gönlünü alıp onu memleketine uğurlamıştır. Ğassânî, bu sürede Selçuklu Devletinin ünlü veziri Nizâmülmülk'ün yanına gelmiş ve devlet kademelerine ilerleyip hatırı sayılır mevkilere yükselmiştir.<sup>9</sup> Bu rivayet, aynı zamanda onun ne kadar kudretli bir şair olduğunun da delilidir.

### 1.1. İbn Esed'in Amid'de Görevlendirilmesi

İbn Esed, Nizamülmülk döneminde Diyar-ı Bekr bölgesinde kritik bir yere sahip olan Amid'de devletin kasasına girecek paraları toplamak için görevlendirilir. Ancak yöneticilik yönü zayıf olan İbn Esed, bu işin altından kalkamamış ve bu yüzden tutuklanıp hapse atılmıştır. Selçuklu Sultanı nezdinde sözü dinlenen biri olan ve kaynaklarda kendisinden sadece “et-Tabîbu'l-Kâmil” şeklinde bahsedilen bir zat sultandan onu bağışlamasını rica edince sultan onu bağışlar. Bu olay neticesinde memleketi Meyafarkın'e dönen İbn Esed, canını güvene almanın hazzıyla orada yaşamaya devam etmiştir.<sup>10</sup>

### 1.2. İbn Esed'in Ahmed b. Mervân'a İsyan Etmesi

Bu olayın üzerinde kısa bir süre geçtikten sonra Meyafarkın ahalisi arasında ciddi bir huzursuzluk yaşanmıştır. Şehir halkı Diyar-ı Bekr bölgesinin sahibi olan İbn Mervân'dan bağımsızlıklarını, Selçuklu Sultanından bir vali talep etmek vb. birçok hususu kendi aralarında konuşuyorlardı. Uzun uzadıya süren istişareler neticesinde Nebâte oğullarından hitabeti güçlü olan birinin vali olarak tayin edilmesi, hutbe okuyup husumetli şahısları barıştırması kararlaştırıldı. Bu adam kısa bir süreliğine bu görevi yaptıysa da bunu başaramayacağını anlamış ve bu görevden ayrılmıştır.<sup>11</sup>

İbn Esed'in siyasete olan merakını bilen şehir halkı onun etrafında toplanmışlar. Bunlar, İbn Esed'den İbn Mervân'a karşı isyan etmesini, ismini hutbeden çıkarmasını ve Sultan Melikşah adına hutbe okumasını istemişlerdir. İbn Esed bu teklifi kabul etmiştir. Bu durumdan haberdar olan İbn Mervân, bütün birliklerini Meya-

9 Ebû's-Safâ, Salâhuddîn Halil b. İzziddin Aybeg es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (Beyrût, Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 2000), 11: 308-309.

10 Ebû'l-Hasan Cemâluddin Ali b. Yûsuf İbnu'l-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nühât*, thk. Ebû'l-Fadl Muhammed (Beyrût-Kâhire: 1982), 1: 330.

11 Ebû Nasr Hasan b. Esed b. Hasan el-Farîkî, *el-İfşâh fî Şerhi Ebyâti Muşkileti'l-İrab*, thk. Said el-Afgânî, (Neşredenin Mukaddimesi), (Camiatu Bingâzi:1974), 11.



farकिनè yığımış ve onu kuşatmıştır. İbn Mervân, söz konusu kuşatmadan bir netice alamayınca dönemin Selçuklu veziri Nizamülmülk ve Sultandan takviye birlikler istemiştir. Sultan, İbn Mervân'ın bu isteğini yerine getirip aralarında Ğassânî isimli şairin de bulunduğu birlikleri Meyafarkinè göndermiştir. Selçuklu askerleri, Meyafarkin'i kısa sürede geri alıp İbn Esed'i de tutsaklar arasında İbn Mervân'a teslim ettiler: İbn Mervân, İbn Esed'in idam edilmesine hükmetmiştir. Selçuklu Devletinde önemli yerlere gelmiş şair Ğassânî, İbn Esed'in af edilip salıverilmesini istese de İbn Mervân bu talebi reddetmiştir. Ona göre devletine başkaldıran birinin cezası idamdır. Ğassânî, bu hususta direniyor ve bu adamla kendisi arasında bir hukuk olduğunu o hukuka göre onun hakkındaki şefaatinin kabul edilmesinin gerektiğini söylemiştir. Ğassânî, ona kefil olduğunu hayatı boyunca İbn Mervân'ı rahatsız edecek bir söylem veya eyleminin olmayacağını söyleyince İbn Mervân, onu kırmayıp İbn Esed'i serbest bırakmıştır. Ğassânî, İbn Esed ile baş başa kalınca kendisini tanıyıp tanımadığını sorar. İbn Esed, onun hayatını kurtarmak için ancak gökten inmiş bir melek olabileceği şeklinde cevaplamıştır. Ğassânî, "Senin kasideni intihal eden kişiyim o zaman sen benim hayatımı kurtardın şimdi de ben seninkini kurtardım" der. Bunu duyan İbn Esed, "Hiçbir zaman sahibi tarafından inkâr edilmesinin sahiplenilmesinden daha yararlı olan böyle bir kaside ne gördüm ne de duydum" diyerek Ğassânî'ye teşekkür etmiş ve Ğassânî, oradan ayrılmıştır.<sup>12</sup>

### 1.3. İbn Esed'in İdam Edilmesi

İbn Esed, bu olaydan sonra yalnızlaşmış ve etrafında hiç kimse kalmamıştır. Dostları onu sormaz, akrabaları ona selam vermez ve arkadaşları ona uğramaz olmuştur. Yokluk ve yalnızlıkla baş edemeyen İbn Esed, Halebè gitmiş, orada belli bir süre kaldıktan sonra memleket özlemine dayanmayarak Harran'a dönmüştür. Burada da yokluk ve kimsesizlik sıkıntısı çekince çareyi memleketi Meyafarkinè dönmekte arar: Ancak bunun için de Ahmed b. Mervân'ın rızası gerekiyordu. Bu bakımdan onun gönlünü tekrar kazanmak için şairlik yeteneğini kullanmak isteyen İbn Esed, İbn Mervân'ın övgüleriyle dolu bir kaside hazırlamış ve ondan memleketine dönmek için yardım istemiştir. İbn Mervân, bu duruma sinirlenmiş ve askerlerine hitaben "Bu adam kellesini kurtardığına şükretmiyor bir de bizden yardım istiyor. Bu adamı unutmuştum kendisini bana hatırlattı gidin onu öldürün" deyince askerleri Harran'a gidip İbn Esed'i idam etmişlerdir.<sup>13</sup>

### 2. İbn Esed'in İlmî Kişiliği

Gramer, dil ve edebiyatta döneminin öncü şahsiyetlerinden biri olan İbn

<sup>12</sup> Yâkut, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 1: 841.

<sup>13</sup> es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 11: 308-309; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed Zehebi, *el-İber fi Haberi men Ğaber*, nşr. Ebû Hacer Muhammed Zağlûl (Bejrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 2: 354.

Esed, ilmî yetkinliğini kaleme aldığı eserlerinde göstermiştir. Birçok hususta onu eleştiren İbnu'l-Kiftî, “Şerhu'l-Lumâ'a” adlı eseri için “eşsiz bir çalışmadır” demiştir.<sup>14</sup> İbn Esed de el-İfsâh'ının birçok yerinde dilbilimsel konulara fazla dalmak istemediğinde okuyucuyu bu eserde yönlendirmek için “biz bu konuyu detaylı bir şekilde Şerhu'l-Lumâ'ada işlemişiz” diyerek meseleyi bitirmektedir.<sup>15</sup> Bu da söz konusu eserin geniş çaplı bir çalışma olduğunu göstermektedir.

İbn Esed'in ilmî derinliğinin yanında iyi bir şair olduğu da kaynaklarda geçmektedir. Yakût el-Hamevî (ö. 626/1229), İbn Esed için “Şair, güzel haşiyeleri bulunan, şiirlerinde cinasa çokça başvuran biri” diye bahsetmektedir.<sup>16</sup> İbn'ul-Kiftî, (ö. 646/1248) de onun birçok şiirinin olduğunu ve bunlarda lafzî güzelleştiren sanatların yoğun bir şekilde kullanıldığını söylemektedir.<sup>17</sup> Kanaatimize göre İbn Esed'in şiirlerinin belagat eserlerinde istişhad olarak kullanılması şiirlerinin şöhretini anlatmaya yeterli bir delildir.<sup>18</sup>

Bunun dışında onun hakkında bilgi veren kaynaklar, kıtalar halinde onun şiirlerine yer vermektedir. Bu kıtaların toplamı kırk altı olup 163 beyitten oluşmaktadır. Said Afğânî, bu beyitlerin tamamını toplamış ve alfabetik sıraya göre dizerek el-İfsâh'ın bir eki olarak onunla birlikte basmıştır.<sup>19</sup>

Hilâl Nâcî, onun aşk şiirlerini, biyografi kaynaklarından derlemiştir. Kafiyelerine göre alfabetik 380 beyitten oluşan bu eser, “el-Hasan b. Esed el-Fârikî hayâtuh ve's-sabâbe min şîrih” adıyla yayımlanmıştır. (Riyad 1398/1978)<sup>20</sup>.

### 3. İbn Esed'in Eserleri

İbn Esed'in kaleme aldığı eserler “el-İfsâh fî Şerhi Ebyâti Muşkileti'l-İ'rab”, “Şerhu'l-Lumâ' li İbn Cinnî” ve “Kitâbu'l-Hurûf” olarak bilinmektedir. Bu üç eser arasında sadece el-İfsâh adlı eseri günümüze ulaşmıştır. “Şerhu'l-Lumâ' li İbn Cinnî” ise hem kaynaklarda hem de onun el-İfsâh'ında sıklıkla isimi geçmektedir. “Kitâbu'l-Hurûf” da müellif hakkında bilgi veren kaynaklarda geçmese de müellifin kendisi el-İfsâh'ında böyle bir eseri olduğunu söylemektedir. Ancak İbnu'l-Kiftî, “Kitâbu'l-Hurûf” adlı eserin “Sirru Sina'ati'l-İ'rab” olduğunu ve onun bu kalitede bir eser telif etme kabiliyetinden yoksun olduğunu dolayısıyla onun böyle bir çalışmasının bulunmadığını kaydetmektedir.<sup>21</sup>

İbn Esed ise el-İfsâh'ında tafsilattan kaçınmak için okuyucuyu “Bu konuyu Kitâb'ul-Hurûf'ta detaylı işledim” diyerek oraya yönlendirir. Örneğin İbn Esed, [3]

14 İbnu'l-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, 1: 328-330.

15 İbn Esed, *el-İfsâh*, 219.

16 Yakut, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 1: 841-842.

17 İbnu'l-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, 1: 330.

18 İbn Esed, *el-İfsâh* (Neşredenin Mukaddimesi), 19.

19 Bkz. İbn Esed, *el-İfsâh*, 39.

20 Recep Dikici, “el-Fârikî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul, TDV Yay., 1995), 167.

21 İbnu'l-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, 1: 329.

“*Halkımla karşılaştığımda onlardan sor arka-  
daşlarının onları sorması onlara yeterlidir*” beytinin açıklamasında بِصَاحِبِهِمْ ifade-  
sindeki ب harfinin zaide olduğunu ve onunla ilgili detaylı bilgiyi Kitâb’ul-Hurûf’ta  
verdiğini söylemiştir.<sup>22</sup> Anlaşıldığı kadarıyla İbn Esed’in bu isimde bir eseri olma-  
saydı o, böyle bir ifade kullanmazdı. Nitekim onun gibi bir âlimin kendisine ait  
olmayan bir çalışmayı kendisine isnat etmesi düşünülemez. Bunun dışında İbn  
Esed’in “Kitâbu’l-Hurûf” dediği eseri İbnu’l-Kiftî’nin “Sirru Sina’atu’l-İrab” ola-  
rak değerlendirmesi de pek mantıklı gözükmemektedir. Ayrıca İbnu’l-Kiftî’nin,  
onun hakkında “Edebiyatın madeni, Arap kelamının kaynağı, mekânının şereflişi  
ve zamanının allamesi” gibi övgülerde bulunup daha sonra da onu aşağılayıcı ifa-  
delere yer vermesi İbnu’l-Kiftî’nin ciddiyetinin sorgulanmasına sebep olmaktadır.<sup>23</sup>  
İbnu’l-Kiftî’nin müellifle ilgili çelişkili ifadeleri bununla da sınırlı değildir. Zira o,  
İbn Esed hakkında bilgi verirken eserinin bir yerinde وَكَانَ مَسْتَوِيًا عَلَى أَمَدٍ “Amid’i ele  
geçirmişti” ifadesini kullanmakta başka bir yerinde de قَدْ تَوَلَّى الدِّوَانَ بِأَمَدٍ “Amid’de  
divan görevini devralmıştı” ifadesine yer vermektedir.<sup>24</sup> Bu iki çelişkili ifade İbn  
Esed’e ait aynı zamanda ve aynı mekânda gerçekleşmiş bir olayı anlatmaktadır.  
Dolayısıyla onun müellifle ilgili ön yargılı ifadelerinin müellifin ilmî kişiliğine  
halel getirmeyeceği düşüncesindeyiz. İbn Esed’in bu eserleri dışında İran Millet  
kütüphanesinde (nr. 276) el yazma bir divanının da olduğu söylenmektedir.<sup>25</sup>

İsmail Paşa el-Bağdâdî (1839-1920), Hediye’u’l-‘Arifin adlı eserinde İbn  
Esed’den bahsederken “ez-Zubed fî Ma’rifeti Kulli Ehed”, “Şerhu Ebyâti’l-Luma’  
li İbn Cinni” “Şerhu’l-Ebyâti’l-Muşkileti’l-İrab” ve “Kitabu’l-Elğâz” isimli eser-  
lerin ona ait olduğunu söylemektedir.<sup>26</sup> Diğer kaynaklar ise İbn Esed’e sadece  
“Şerhu Ebyâti’l-Luma’ li İbn Cinni” ve “Şerhu’l-Ebyâti’l-Muşkileti’l-İrab” adlı  
eserleri nisbet etmektedir. Bazı kaynaklarda İsmail el-Bağdâdî’nin dile getirdiği  
“Kitabu’l-Elğâz” isimli eserin de “Şerhu’l-Ebyâti’l-Muşkileti’l-İrab’dan” derleme  
bir kısaltma olduğun zikredilmektedir.<sup>27</sup> Ancak İsmail el-Bağdâdî’nin “ez-Zu-  
bed fî Ma’rifeti Kulli Ehed” adlı eserde yanıldığı düşünülmektedir. Zira bu eser,  
İbn Esed’den yaklaşık 250 sene sonra vefat eden başka bir İbn Esed’e aittir. Ni-  
tekim “Keşfu’z-Zanûn’da” bu eserin sahibi Şeref b. Esed el-Mısri ed-Dimyâti (ö.  
738/1337) olarak zikredilmektedir.<sup>28</sup>

#### 4. İbn Esed’in el-İfsâh fî Şerhi Ebyâti Muşkileti’l-İrab Adlı Eseri

Arap edebiyatında şiirlerin şerh edilip derlenmesi eskilere dayanmaktadır.

22 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 200.

23 İbnu’l-Kiftî, *İnbâhu’r-Ruvât*, 1: 329.

24 İbnu’l-Kiftî, *İnbâhu’r-Ruvât*, 1: 329-330.

25 İbn Esed, *el-İfsâh* (Neşredenin Mukaddimesi), 11.

26 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediye’u’l-‘Arifin Esmâ’u’l-Muellifin ve Asâru’l-Musenîfin* (İstanbul:1951), 1: 277.

27 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh* (Neşredenin Mukaddimesi), 21.

28 Hacı Halife, *Keşfu’z-Zunûn ‘an Esâmi’l-Kutubi ve’l-Funûn* (Bağdat, Mektebetu’l-Musenâ, 1941), 2: 949; İbn  
Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 21.

Dilcilerin şerh ettikleri beyitler, mana ve lafız beyitleri olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mana beyitleri lafız açısından anlaşılması problem olmayan fakat hangi amaçla söylendiği bilinmeyen beyitlerdir. Bu beyitler çölü, çöldeki yaşamı, çöldeki canlıları ele alan ve bedevî Araplar arasında yaygın olan istiare ve mecaz içerikli şiirlerden oluşmaktadır. Şehir insanının bedevilerden uzaklaşması, onların söylemlerini ve günlük yaşantılarını unutmaları ve bunlarla ilgili şiirleri anlamakta zorluk çekmesi bazı dilcileri bu tür çalışmalara yönlendirmiştir. Bu çalışmalar genellikle Ebyâtu’l-Me‘ânî veya Me‘ânî’ş-Şî‘r gibi isimlerle adlandırılmıştır. Nitekim Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb Asma‘î (ö. 216/831), İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889) ve diğer birçok dilci bu isimlerle eserler kaleme almışlardır. Lafız beyitleri ise lügaz ve muamma şeklinde söylenmiş olup lafızlarının anlaşılması noktasında sıkıntı yaşanmaktadır. Bazı dilciler de bu alanda çalışma yapmıştır. Örneğin Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd’in (ö. 321/933) “el-Melâhin’î” ve Molla ‘İsâm’ın (ö. 1037/1627) “Mânzûmetu’l-Elğâz’ı” bu tür eserlerdendir. İbn Esed el-Farikî ise bu eserinde hem mana hem de lafız beyitleriyle ilgilenmiştir. Ancak onun derlediği beyitlerin büyük çoğunluğu irab açısından sıkıntılı olduğu için lafız beyitleri kısmına girmektedir. Bunun yanında diğerleri kadar olmasa da mana beyitleri de eserde yer almıştır.<sup>29</sup>

#### 4.1. Eserin İsmi

İbn Esed’in bu eseri farklı kaynaklarda değişik isimlerle zikredilmiştir. Örneğin Yakut el-Hamevî ve Suyûtî “Kitabu’l-İfsâh fî Şerhi Ebyâtin Muşkile” ismini,<sup>30</sup> İsmail el-Begdâdî ve Hacı Halife, “Şerhu’l-Ebyâti’l-Muškileti’l-İ‘rab” adını kullanmıştır.<sup>31</sup> Diğer kaynaklarda da bu iki isme yakın isimler kullanılmıştır. Eserin edisyon kritiğini yapan Said el-Afgânî, gerek el yazma nüshalarındaki ve gerekse de kaynaklardaki isimlerden yola çıkarak en uygun ismin “el-İfsâh fî Şerhi Ebyâti Muşkileti’l-İ‘rab” olduğunu belirtmiştir.<sup>32</sup>

#### 4.2. Eserin Kime İthaf Edildiği

İbn Esed, eserinin mukaddimesinde isim vermeden eserini ithaf ettiği kişiye övgüler dizmektedir. Bu kişinin dönemin Selçuklu veziri Nizâmülmülk olduğu tahmin edilmektedir.<sup>33</sup> İbn Esed, söz konusu kişiye hitaben onun siyaset ve yönetim işlerinin yoğunluğundan her türlü çalışmayı okumaya fırsat bulamadığını ancak istirahat zamanlarında onu eğlendirecek türden çalışmalara göz atabilece-

29 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 24.

30 Yakut, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, 1: 841-842; Suyûtî, *Buğyetu’l-Vu‘ât*, 1: 500.

31 İsmail Başa el-Begdâdî, *İdâhu’l-Meknûn fi’z-Zeyli Ala Keşfi’z-Zunûn An Esâmi’l-Kutubi ve’l-Funûn*, thk. Rifat Bilge (Beirut: Dâru İhyau’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 4: 43; a.mlf., *Hediyetu’l-Arifin*, 1: 277.

32 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh* (Neşredenin Mukaddimesi), 39.

33 Bkz. İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh* (Neşredenin Mukaddimesi), 32.

ğini söylemektedir. İbn Esed, bu gayeye binaen okuyucuyu rahatlatacak bir eser kaleme almaya karar verdiğini söylemektedir.<sup>34</sup>

### 4.3. Eserin İçeriği

İbn Esed, eserindeki beyitleri alfabetik sıralamaya göre dizmiştir.<sup>35</sup> Eserdeki beyitlerin toplamı istihsad için kullanılanlarla birlikte beş yüzü geçmektedir. Bunların yaklaşık üçte birlik kısmı luğaz türünden olan beyitler olup birçoğunun sahibi belirtilmemiştir. İbn Esed, bu türden olan lafız beyitlerinde beyitteki lügaz yönünü açıklamakla yetinmekte ve genellikle beytin sahibine yer vermeden وقال الآخرُ tabirini kullanmaktadır.<sup>36</sup> İbn Esed, bazen de bu tür beyitleri getirirken kendisinden önce bu beyitleri inşad eden dilcilerin adını vermektedir. Örneğin o, bu hususta Sibeveyh (ö. 180/796),<sup>37</sup> Ebû'l-Fazl er-Riyâşî (ö. 257/871)<sup>38</sup> Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987),<sup>39</sup> ve Ebû 'Usman el-Mâzinnî (ö.249/863) gibi dilcilerin isimlerini sıklıkla dile getirmektedir. İbn Esed, bazen de bir kısım beyitlerin sahibine yer vermektedir. Örneğin o, 48. beyti getirirken Emevîler devrinde tabiat tasvirleriyle öne çıkmış şair Ebû'l-Hâris Zürrümme'nin (ö.117/735) adını vererek قال ذوالرمة demektedir.<sup>40</sup> İbn Esed, 182. Beyitte de وقال الفرزدق diyerek Emevîler devrindeki üç büyük hiciv şairinden biri olan Ebû Firâs el-Ferzadk'ın (ö.114/732) adını vermektedir.<sup>41</sup>

İbn Esed'in açıklamalarından anlaşıldığına göre onun derlediği bu beyitler dönemindeki âlimlerin ilmî münazaralarda birbirlerine sordukları beyitlerdendir.<sup>42</sup> Nitekim İbn Esed, ard arda sıraladığı iki beytin açıklamasında şöyle demektedir: "Bu iki beyti ben daha çocuk yaşta iken Arapçası güçlü olan biri bana okumuştur. Ben de manalarını ondan sorunca o bana gereken açıklamayı yaptı."<sup>43</sup>

İbn Esed, bu eserinde irab yönleri lügaz türünden olan şiirleri toplayıp bunların açıklamalarını yaptığını belirtmektedir. O, bu şiirlerin irabının söyleyeni tarafından bulmaca formatında şifrelendiğini, ilk bakışta yanlış olduğu düşünülen şiirlerin doğru manalarının edebî sanatların ve filolojik tahlillerin derinliklerinde saklandığını ifade etmektedir.<sup>44</sup>

İlk etapta anlatım bozukluğu ve mana yanlışlarıyla dolup taşıdığı sanılan örneklerden biri إِبْنُ أَسْمَانَ إِبْنُ أَخِيْنَا لَيْتَ مَقُولُهُ وَنَاقِلِ الْقَوْلِ بِالْأَحْجَارِ مَحْثُوثٌ beytidir. İbn Esed'in açıklamalarından olmasaydı biz burada yer alan سَلْمَانَ ifadesini özel isim kabul

34 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 51-52.

35 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 51-52.

36 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 129.

37 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 167.

38 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 320.

39 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 168.

40 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 128.

41 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 287.

42 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 122-123.

43 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 225.

44 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 51-52.

eder ve beyti “Kardeşimizin oğlu Selman, keşke onun ve sözü taşıyanın dili taşlarla parçalansaydı” şeklinde yorumlardık. Ancak müellifin açıklamalarına baktığımızda ise سَلْمَانَ sözcüğünün aslında özel isim olmayıp سَلَّ ve مَانَ sözcüklerinden oluşan iki ayrı fiil olduğunu ve مَانَ fiilinden önce istifham hemzesinin varsayıldığını ve beytin doğru manasının “Sor kardeşimizin oğlu yalan mı söylemiş? Keşke onun ve sözü taşıyanın dili taşlarla parçalansaydı” şeklinde olduğunu anlıyoruz.<sup>45</sup>

İbn Esed, derlediği beyitlerin açıklamasında nahiv ilminden yararlanmıştı. O, söz konusu beyitleri dilbilimsel açıdan tahlil ederken nahiv ilminin genel kurallarına riayet eder ve bulmaca tarzındaki bu beyitlerin izahı için bu ilmin bütün imkânlarından yararlanır. Örneğin o, مَا وُلِدْتُ بِنَاتٍ، مَا وُلِدْتُ مَجِيئًا: ما وُلِدْتُ بِنَاتٍ، ما وُلِدْتُ مَجِيئًا؟ فقلتُ مجيبًا: ما وُلِدْتُ بِنَاتٍ، ما وُلِدْتُ مَجِيئًا؟ “Bana diyorlar ki: çocuğunun cinsiyeti nedir? Erkek midir? Ben de kızdır dedim” beytinin açıklamasında istifham edatının işlevine vurgu yapmaktadır. İbn Esed, فَتِيئَةً sözcüğü için iki irab ihtimalinin bulunduğunu söylemektedir. Ona göre bu sözcük ya haberi mahzup bir mübteda ya da mübtedası hazfedilmiş bir haberdir. İbn Esed, ikinci şıkkın daha şık olduğunu söylemiştir. İbn Esed, فَتِيئَةً kelimesinin öncesindeki fiil için meful olmak üzere mansub okunmasının caiz olmadığını söylemektedir. Onun gerekçesi ise فَتِيئَةً kelimesinin başındaki soru yapısıdır. Nitekim soru yapılarının öncesi sonrasında etki etmemektedir.<sup>46</sup>

İbn Esed, سَلْمَانَ إِبْنُ أَخِينَا لَيْتَ مَقُولَهُ وناقلِ القولِ بالأحجارِ محثوثٌ “Sor kardeşimizin oğlu yalan mı söylemiş? Keşke onun ve sözü taşıyanın dili taşlarla parçalansaydı” beytinde ise نَاقِلِ kelimesinin car iadesi olmadan مَقُولَهُ ifadesindeki mecrur zamire atfedildiğini bunun da caiz olmadığını söylemektedir. İbn Esed, bunun gerekçesini ise car ve mecrurun aynı şey olduğunu bunların ayrı ayrı değerlendirip birine atfın yapıp diğerine yapılmayışının doğru olmadığını belirtmektedir. Ona göre مَرْرٌ بِهِ مررٌ بزيدٍ ifadesiyle مَرْرٌ بِزَيْدٍ وَهُوَ ifadesi arasında bir fark yoktur. Yani cer edatının iadesi olmadan açık ismin zamire atfedilemediği gibi zamir de açık isme atfedilemez.<sup>47</sup>

## 5. Dil Ekollerine Değinişmesi

İbn Esed, bu eserinde gramatikal tahlillerde bulunurken, dil ekollerinin görüşlerini referans olarak sunmaktadır. O, bu tür durumlarda genellikle “Nahviyyûn” tabirini kullansa da doğrudan belli bir ekole mensup dilcileri ismen zikrettiği de olmaktadır.<sup>48</sup> Örneğin o, عَيْنُ الْبُرْدِ أَلْمَنِي قَرَدٌ رُوحِي بَعْدَ الْهَلِكِ جَلْبَابًا، “Ey Sevban: Soğuşun beni etkilediği sırada bir kıyafet giydim. Bu kıyafet öldükten sonra ruhumu geri getirdi” beytindeki كَوُّبٌ kelimesini açıklarken şöyle demektedir: Bu sözcük كَوُّبَانِ kelimesinin terhime uğramış halidir. Nitekim مَرْوَانِ kelimesinin de terhime uğramış hali مَرْوٌ olmaktadır. كَوُّبٌ kelimesindeki tenvin ise şiirin zaruretinden kaynak-

45 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 125.

46 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 118.

47 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 125.

48 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 111.



lanmıştır. Bu görüş Ebû ‘Amr b. ‘Alâ (ö. 154/771), Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sî-beveyh (ö. 180/796) ve Ebû ‘Usman el-Mâzinnî’ye (ö.249/863) aittir. ‘Îsâ b. ‘Umer es-Sekafî (ö. 149/766), Yunus b. Habib (ö. 182/798) ve Ebû ‘Umer el-Cermî (ö. 225/840) ise şiir zaruretinden ötürü tenvin almış münadanın mansub okunmasını öğlemleridir.<sup>49</sup>

İbn Esed, bazen de söz konusu ekollerin isimlerini vermektedir.<sup>50</sup> O, bu ekolere değinirken Basra dil ekolü için genellikle “Ashabuna” tabirini kullanarak kendisinin de bu ekolden olduğunu belirtmektedir.<sup>51</sup>

## 6. Şahitleri

İbn Esed’in istişhad yelpazesine bakıldığında onun da diğer dilciler gibi ağırlığı istişhadın en önemli unsurları arasında yer alan Kur’ân ve kıraatleri, az da olsa hadis ve Arap şiirine verdiği görülmektedir.

### 6.1. Kur’ân ve Kıraatleri

İbn Esed, eserinin birçok yerinde kur’ân ayetlerini şahit olarak sunmuştur. Örneğin o, *“Ziyaret edeceğin yer uzak olsa da sen sıkıntılardan dolayı deveyle Hind’e doğru gidiyorsun.”* beytindeki بك القلوص ifadesindeki ك harfinin zaide olduğunu söylerken “O’na benzer hiçbir şey yoktur” (Şûrâ, 42/11) ayetinden şahit getiriyor. Nitekim ayetteki ك harfi zaide olup ayet ليس مثله شيء takdirindedir.<sup>52</sup>

İbn Esed, ayetlerden istişhadda bulunduğu gibi ayetlerdeki farklı okuyuşlardan da istişhadda bulunmuştur. Örneğin o, *“Fark ettim ki o, azarlarımı iştmiyor ve Allah’ı az anyıyor”* beytindeki ذاكرالله ifadesinde yer alan ذاكر sözcüğündeki tenvinin şiir zaruretinden düştüğünü الله kelimesinin ona meful olmak üzere mansub olduğunu söylemektedir. Müellif, bu hususun caiz olduğunu göstermek için *“Ne güneşin aya yetişip çatması uygundur ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yüzüp gider”* (Yâsîn, 36/40) ayetinde yer سابقى النهار ifadesinin farklı bir okuyuşuyla şahit getirmektedir. İbn Esed, Abbâsîler dönemi şairlerinden ‘Umâre b. ‘Ukeyl’in سابقى النهار sözcüğündeki tahfif için attığını ve bu ifadeyi سابقى النهار şeklinde okuduğunobelirtmektedir.<sup>53</sup>

### 6.2. Hadis

İbn Esed’in istişhad unsurlarına bakıldığında diğerleri kadar olmasa da ha-

49 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 96-97.

50 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 352-365.

51 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 95-268-339.

52 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 263.

53 İbn Esed el-Farikî, *el-İfsâh*, 56.



dise de yer verdiği görülmektedir. Örneğin o, بَكَرٍ قَائِلٌ قَدْ قَالَ زَيْدٌ سَمِعْتُ صَاحِبِ (Zeyd'in "ey arkadaş Bekr'e yardım et o, hayretler içerisinde olduğunu söylüyor" şeklindeki sözünü işittim) beytindeki قَالَ sözcüğünü irdelemektedir. O, bu sözcüğün İbn Sikkîte göre isim olup Zeyde müzaf olduğunu ve سَمِعْتُ fiili için meful olduğunu söylemektedir. İbn Esed, نُهِيَ عَنِ الْقَالَ وَالْقِيلِ "Dedikodu yasaklanmıştır" hadisini şahit olarak getirerek bu sözcüğün hadiste de isim formatında kullanıldığı belirtmektedir.<sup>54</sup>

Bunun dışında İbn Esed, وَأَنْتَ وَهُوَ الزَّمَانُ مَائِنٌ يَقْدُحُ فِي عَرْضِكُمْ لِسَانًا "Seni ayıplayan dili yalancı çıkar o da zamandır" beytinde geçen عرض kelimesinin bazılarına göre cisim manasında olduğunu söylemektedir. İbn Esed buna şahit olarak da إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ يَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ وَلَا يَتَغَوِّطُونَ وَإِنَّمَا هُوَ عَرَقٌ يَفُوحٌ مِنْ أَعْرَاضِهِمْ كَالْمَسْكَ "Cennet ehli yer içer fakat tuvalete gitmez. Onun yiye içtikleri vücudundan çıkacak bir misk gibi buharlaşacaktır" hadisini getirmiştir. Nitekim hadisteki أَعْرَاضِهِمْ kelimesi أَجْسَامِهِمْ şeklinde yorumlanmıştır.<sup>55</sup>

### 6.3. Arap Şiiri

İbn Esed'in eserinde şahit olarak yer verdiği beyitler genellikle kendinden önceki dilcilerin eserlerinde yer edinmiş ve şahit olarak kullanılmış beyitlerdendir. Örneğin İbn Esed'in şahitleri arasında yer edinen فَتَى النَّاسِ لَا يَخْفَى عَلَيْهِمْ مَكَانَهُ وَضَرْغَامَةٌ "İnsanlar nezdinde değeri aşikârdır. O, yapmaya niyetlendiği şeyi yapan bir aslandır" beyit Sibeveyh'in el-Kitâb'ında şahit olarak kullanılmıştır.<sup>56</sup>

İbn Esed'in Arap şiirinden getirdiği şahitleri incelediğimizde bunların Cahiliye, Sadru'l-İslam, Emeviler ve Abbasiler dönemindeki seçkin şairlere ait beyitlerden oluştuğunu görmekteyiz. Örneğin İbn Esed, Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 [?]),<sup>57</sup> İmru'ülkays (ö. 25/645), Dureyd b. Samt (ö.8/630),<sup>58</sup> Hassân b. Sâbit (ö. 60/680),<sup>59</sup> Cerîr (ö. 110/728)<sup>60</sup> el-Ferazdak (ö.114/732)<sup>61</sup> ve Zürrümme'nin (ö.117/735) şiirlerinden istişhadda bulunmuştur.<sup>62</sup>

### Sonuç

Mervanilerin yönetiminde olan Meyafarkın, âlimlere gösterdiği hoşgörü sayesinde ilmin ve âlimlerin merkezi olmuş ve dönemin Şî'î Büveyhî yönetiminin zulmünden kaçan âlimler Meyafarkın'ine sığınmıştır. Bunun neticesinde alanında

54 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 72.

55 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 371.

56 Bkz. İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 285; Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kamber Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. 'Abdussemel Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1988), 2: 68.

57 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 327.

58 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 169.

59 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 372.

60 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 163.

61 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 287.

62 İbn Esed el-Farîkî, *el-İfsâh*, 128.

uzmanlaşmış birçok âlim burada ilmi faaliyetlerini sürdürme imkânı bulmuştur. Dolayısıyla Meyafarkın'dan de birçok âlim yetişmiştir.

Bunlardan biri de dilci, şair ve politikacı olarak bilinen İbn Esed el-Farîkî'dir. Döneminin önemli dilcilerinden olan İbn Esed, Arap dili ve edebiyatı alanında el-İfsâh fî Şerhi Ebyâti Muşkileti'l-İ'rab, Şerhu'l-Luma' li İbn Cinnî ve Kitâbu'l-Hurûf isimli eserleri kaleme almıştır. el-İfsâh, lafız ve mana beyitlerinden olan yaklaşık iki yüz elli beytin açıklamasından ibarettir. İbn Esed, eserindeki beyitleri alfabetik sıraya göre dizmiştir. istişhad için kullanılan beyitlerle birlikte eserde yer alan beyitlerin toplamı beş yüzü geçmektedir. İbn Esed, bu beyitleri açıklamak için gramer kurallarına, Kur'ân ve kıraatlerine, hadise ve Arap şiirine başvurarak Arap dilinin en ince detaylarına varıncaya kadar bütün unsurlarını ustalıkla kullanmıştır. Dolayısıyla zamanının önemli şairlerinden biri olarak literatüre girmeyi başarmıştır.

Akıcı bir üslûba sahip olan İbn Esed, şiirlerinde edebî sanatlarla yoğun bir şekilde yer vermiş, özellikle cinas sanatına sıklıkla başvurmuştur. Sanatını revî ve kafiyele sağlam, ince ve latif duygularla işlemiştir. On beş beyitlik bir şiirinde kafiye olarak getirdiği “ayn” kelimesini on beş değişik anlamda kullanması onun cinas sanatındaki gücünü göstermektedir.

### Kaynakça

- Aycan, İrfan. “Rebia”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Baluken, Yusuf. “Mervâniler Döneminde İlmî Faaliyetler”. *Uluslararası Silvan Sempozyumu Bildirileri* içinde, editör: M. E. Çağmar, V. Gürhan, E. Gümüş, 304-313. Diyarbakır: 25-27 Nisan 2008.
- el-Farîkî, Ebû Nasr Hasan b. Esed b. Hasan. *el-İfsâh fî Şerhi Ebyâti Muşkileti'l-İ'rab*. Tahkik: Said el-Afğânî. Camiatu Bingâzi 1974.
- es-Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Tahkik: Amed el-Arnâvut Türkî Mustafa. 29 cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 2000.
- Göyünç, Nejat. “Diyarbakır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 464-469. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Hacı Halife. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*. 6 cilt. Bağdat: Mektebetu'l-Musennâ, 1941.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin el-Atâbekî. *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 cilt. Mısır: Dâru'l-Kutub, ts.
- İbnu'l-Kiftî, Ebû'l-Hasan Cemâluddîn Ali b. Yûsuf. *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nûhât*. Tahkik: Ebû'l-Fadl Muhammed. 4 cilt. Beyrût-Kâhire 1982.
- İsmail Paşa el-Begdâdî. *Hediyetu'l-'Arifin Esmâu'l-Muellifin ve Asâru'l-Museniffin*. 2 cilt. İstanbul, 1951.
- İsmail Paşa el-Begdâdî. *İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli Ala Keşfi'z-Zunûn An Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*. Tahkik: Rifat Bilge. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Küçüktaşcı, Mustafa Sabri. “Mudar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

- Recep Dikici. “el-Fârikî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 167-168. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kamber. *el-Kitâb*. Tahkik: 'Abdusselam Muhammed Hârûn. 4 cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1988.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*. Neşreden: M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 2 cilt. Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî Şihâbuddîn el-Bağdâdî. *Mu'cemu'l-Buldân*. 7 cilt. Beyrût: Dâru Sadir, 1995.
- Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî Şihâbuddîn el-Bağdâdî. *Mu'cemu'l-Udebâ*. Tahkik: İhsân Abbâs. 7 cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *el-İber fî Haberi men Ğaber*. Neşreden: Ebû Hacer Muhammed Zağlûl. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

# Anadolu'nun İlim ve Tasavvuf Hayatında Öne Çıkan Berzencî Ulemâsı

Abdulcebbar KAVAK\*

## Öz

Anadolu pek çok kültür ve medeniyetin harman olduğu bir coğrafyada yer almaktadır. Toplumsal hayatta dinin başat rol oynadığı Anadolu toprakları, İslamî müesseselerin yayılmaya başlamasıyla yeni bir döneme girmiştir. Abbasi ve Selçuklu sonrası Osmanlı döneminde giderek artan medreseler ve tekkeler, ilim ve tasavvufu toplumun en gözde unsurları haline getirmişlerdir. Bu süreçte ilmi ve tasavvufi birikimleriyle Anadolu'da kültürel hayata dinamizm katan pek çok ilmiye sınıfı mensubundan bahsedilmektedir. Aslen Iraklı olan Berzencî ulemâsından da Anadolu'daki bu dinî-tasavvufî hareketliliğin içinde yer alanlar az değildir. Yavuz Sultan Selim'in takdirini kazanan Şeyh Mekki Efendi, Sultan İkinci Mahmud'un hocası Harputlu Abdurrahman Efendi ve Kastamonu Kadısı Seyyid Ahmed Faiz, Anadolu'da yaşayan Berzencî ulemâsı içinde en çok öne çıkanlardır. Bu makalede Berzencî ulemâsından adı geçen üç etkin şahsiyetten bahsedilecek ve Anadolu'nun ilim kültür hayatına katkıları ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Anadolu, Berzencî ulemâsı, ilim, tasavvuf, Şeyh Mekki Efendi, Abdurrahman Harputî, Ahmed Faiz Berzencî.

## The Featured Barzanji Scholars in Anatolia's Science and Sufi Life

### Abstract

Anatolia is located in a geography where many cultures and civilizations are blended. Anatolian lands, where religion plays a dominant role in social life, have entered a new phase with the spread of Islamic institutions. During the Ottoman period after the Abbasi and Seljuk periods, the increasing number of medresses and lodges, science and mysticism have become the most popular elements of the society. In this process, it is mentioned that there were many scholars with their scientific and mystical knowledge, who increased the quality of cultural life and add dynamism in Anatolia. There are a large number of those who were among Barzanji scholars of Iraq and involved in this religious-Sufi movement in Anatolia. Sheikh Maqqî Efendi who won the appreciation of Yavuz Sultan Selim, Harputlu Abdurrahman Efendi teacher of Sultan Mahmud II, and Sayyid Ahmed Faiz, Qadi of Kastamonu, are the most prominent figures in the Barzanji scholars living in Anatolia. In this article, we will talk about the mentioned three active figures among Barzanji scholars, their contributions to science and culture life of Anatolia will be discussed.

**Keywords:** Anatolia, Barzanji scholars, science and mysticism, Maqqî Efendi, Abdurrahman Harputî, Ahmed Faiz Barzanji.

Makale gönderim tarihi: 12.03.2018, kabul tarihi: 18.05.2018.

\* Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf A. B. D.  
ORCID: 0000-0002-1846-549  
akavak@agri.edu.tr

**Atf:** Kavak, Abdulcebbar. "Anadolu'nun İlim ve Tasavvuf Hayatında Öne Çıkan Berzencî Ulemâsı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018): 421-430.

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/2 yıl: 9 cilt: IX sayı: 20

## Giriş

Anadolu'nun zengin kültürü hayatın her alanında kendini göstermektedir. Asırlarboyu ilim ve maneviyat adına Anadolu'da kurulan medreseler ve tekkeler ile bu eğitim öğretim kurumlarında faaliyet yürüten âlim ve mutasavvıfların gayretleri takdire şayandır.

Bu meyanda Anadolu'daki faaliyetleriyle öne çıkan Molla Güranî, Davud-i Kayserî, Mevlana Celaleddin-i Rûmî, Sadreddin Konevî, Ebussuud Efendi gibi çok sayıda ilmiye ve sûfiye sınıfı mensubu bulunmaktadır. Osmanlı döneminde Irak'ın kuzeyinde etkin olan Berzencî ulemâsından da telifat, tedrisat ve irşad faaliyetleriyle Anadolu'nun ilim ve tasavvuf hayatına katkıda bulunanların sayısı az değildir. Bu şahsiyetlerden Osmanlı Sultanı Yavuz Selim'in saygı gösterdiği Şeyh Mekki Efendi, İkinci Sultan Mahmud'un hocası Harputlu Abdurrahman Efendi ve Sultan Beşinci Mehmed zamanında Kanuni Esası üzerine yazdığı *el- Hablü'l-metîn fi tatbiki'l-Kânûni'l-Esâsî maaş-şer'i'l-mübîn* adlı eserindeki mütalaalarıyla padişahın uygulamalarına destek veren Seyyid Ahmed Faiz Berzencî isimleri en çok bilinenlerdir. Berzencî alimlerinin Sünnî kimlikleriyle Osmanlı devletine verdikleri destek ve her dönem üst düzey ilmiye sınıfı mensupları olarak ifa ettikleri vazifeler, onları bu makalede ele almamıza sevk eden başlıca amillerdir.

## 1. Berzencî Ailesi

Kübreviyye tarikatı şeyhlerinden Seyyid Ali Hemedânî'nin iki oğlu Seyyid Musa ve Seyyid İsa'nın Şehrezor vilayetinde bulunan Berzence köyüne yerleşmesiyle aile, Berzencîler olarak anılmaya başlanmıştır. Berzencîler hem soylarının Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'e dayanması hem de kurdukları medreselerde ilim, tedrisat ve irşad faaliyetleriyle uğraşmaları sebebiyle Şehrezor halkı arasında saygın bir konum elde etmişlerdir. *Bahrü'l-ensâb bi şumûli'l-ecdâd* ve *Binemâleyê Zanyârân* adlı eserlerde aile mensupları ve faaliyetlerinden genişçe bahsedilmektedir.<sup>1</sup>

1 Bk. Şeyh Mahmûd Şorice, *Bahrü'l-ensâb bi şumûli'l-ecdâd* (Süleymaniye Bingey Jin Kütüphanesi Yazma Eser-

Berzencî ailesi özellikle Osmanlı döneminde hem Şehrezoru yöneten Kürt mutasarrıfları hem de devlet ricali nezdinde muteber bir yer edinmişlerdir. Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî (ö. 1242/1827)'nin hocaları olan Seyyid Abdülkerim Berzencî (ö. 1213/1798) ve kardeşi Seyyid Abdürrahim Berzencî (ö. 1215/1800) ile aynı aileden Şeyh Ma'rûf Berzencî (ö. 254/1839), Süleymaniye şehrinde Baban beylerinden Abdurrahman Paşanın adını taşıyan Medresede uzun yıllar baş müderris olarak görev yapan Berzencî âlimleridir.<sup>2</sup>

Berzencî ailesinin en çok tanınan mensupları arasında Irak'ta Seyyid Musa Berzencî, Seyyid İsa Berzencî, Seyyid Baba Resûl Berzencî, Seyyid Muhammed el-Medenî el-Berzencî, Muhammed Berzencî (Kibrît-i Ahmer), Şeyh Hasan Gelezerdî, Şeyh İsmail Vulyânî, Şeyh Ma'rûf Berzencî, Kâke Şeyh Ahmed Berzencî ve Kürdistan Kralı ilan edilen Hafid Berzencî,<sup>3</sup> Anadolu'da Şeyh Mekkî Efendi, Abdurrahman Harpûtî ve Kastamonu Kadısı Ahmed Faiz Berzencî yer almaktadır.

## 2. Berzencî Ailesinin İlim ve Tasavvuf Alanına Katkıları

Irak'ın saygın ve nüfuzlu ailelerinden biri olan Berzencîler, kendilerini Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385)'nin torunları olarak ifade ederler. Hemedan bölgesinin en aktif mutasavvıflarından biri olan Seyyid Ali Hemedânî, aynı zamanda velud bir âlimdir. Farsça ve Arapça onlarca eser telif etmiştir.<sup>4</sup> Eserleri arasında Farsça olarak kaleme aldığı *Zahîretü'l-mülûk* ilmiye sınıfı arasında en yaygın olanıdır.

Seyyid Ali Hemedânî'nin hem ilmî hem de tasavvufî kimliğini kendisinden sonra çocukları devam ettirmişlerdir. Çocuklarından Seyyid İsa Berzencî ile onun soyundan gelen âlimler, Irak'ın kuzeyinde açtıkları medreseler ve zaviyeler yoluyla bu ilmî ve tasavvufî geleneği sürdürmüşlerdir.

Kübreviyye tarikatının Hemedaniyye şubesinin kurucusu olan Seyyid Ali Hemedânî,<sup>5</sup> tarikatın İran, Türkistan ve Keşmir bölgelerinde yayılmasında büyük rol oynamıştır.<sup>6</sup> Seyyid Ali Hemedânî'nin Irak'ta Şehrezor bölgesine yerleşen çocuklarından Seyyid Musa ve Seyyid İsa Berzencî, Kübreviyye-Hemedâniyye tarikatının Berzenciyye ve Nurbahşiyye kollarını Irak İran sınır boyunda daha çok Kürtçenin Soranice lehçesini konuşan Kürt aşiretleri arasında yaymışlardır.<sup>7</sup> Kübreviyye tarikatını temsil eden Berzencî meşayihî içinde Seyyid Musa Berzencî, Seyyid İsa

ler Bölümü); Abdülkerim Müderris, *Binemâleye Zanyârân* (Tahran: Çaphâne-i Ânâ, 1389), 195-271.

2 Abdülkerim Müderris, *'Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn* (Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1983), 285-286, 321.

3 Müderris, *'Ulemâunâ*, s. 95 vd. ; Nazdar Celil Mustafa, *Devru'l-'ulemâi'l-Kurd fid-Devleti'l-Osmâniyye* (Erbil: Matbaatu Hacı Haşim, 2013), 25-26.

4 Bu eserler için bkz. Abdülrakip Arslan, *Emîr-i Kebîr Seyyid Ali Hemedânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017), 121-172.

5 M. Kemaleddin Haririzâde, *Tibyânü vesâilî'l-hakâyık fi beyân-ı selâsili't-tarâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 432, 256a

6 Tahsin Yazıcı, "Hemedânî, Emîr-i Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: TDV Yay., 1998), 186.

7 Haririzâde, *Tibyân*, 258a

Berzencî, Seyyid Abdülkerim Berzencî, Seyyid Kâbil Berzencî, Seyyid Baba Resûl Berzencî yer almaktadır.<sup>8</sup>

Berzencîlerin tasavvuf alanına katkısı sadece Kübreviyye tarikatıyla sınırlı değildir. Kâdiriyye, Halvetiyye ve Nakşibendiyye tarikatları ile Kâkaiyye ve Berzencîyye gibi heterodoks tasavvufî yapılanmalar içinde de Berzencî ailesi mensupları öne çıkmaktadır.

Şehrezor bölgesinde Kâdirilik dendiğinde ilk akla gelenler Berzencîlerdir. On altıncı yüzyıldan itibaren Bağdat'ta postnişin olan Kâdirî şeyhlerinden el alan aile mensupları, Kâdirîliğin Şehrezor bölgesinde yayılmasına öncülük etmişlerdir. On sekizinci yüzyıla gelindiğinde sadece Şehrezor'da değil Kuzey Irak'ın hemen her tarafında en yaygın tarikat Kâdiriyye olmuştur. Kâdirî şeyhleri olarak faaliyet yürüten Berzencîler içinde Seyyid İsa el-Ahdab el-Berzencî (ö. 946/1540), Seyyid Kalender el-Berzencî (ö. 951/1545), Seyyid Ali Venderînî (ö. 1080/1669), Seyyid Muhammed en-Nüdehî (ö. 1126/1714), Seyyid İsmail Vulyânî (ö. 1158/1745), Seyyid Hasan Gelezerdî (ö. 1175/1762), Şeyh Mârûf en-Nüdehî el-Berzencî (ö. 1254/1839) ve Kâke Şeyh Ahmed Berzencî (ö. 1305/1888) bulunmaktadır.<sup>9</sup>

Berzencî ailesinin Halvetiyye tarikatına mensubiyeti Kübreviyye ve Kâdiriyye tarikatları kadar uzun süreli ve köklü olmamakla beraber, bir süre Halvetîliği de Şehrezor bölgesinde yaymışlardır. Halvetî kimliğini taşıyan aile mensupları arasında Seyyid Abdüsseyyid Berzencî (ö. 946/1540) ve Seyyid Baba Resûl Berzencî (ö. 1056/1647)'nin adı geçmektedir.<sup>10</sup>

Nakşibendiyye tarikatı Berzencî ailesinin on dokuzuncu asrın ilk çeyreğinde mensup olduğu son tarikattır. Şehrezorun Caf aşiretine mensup olan Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî'nin başlattığı irşad faaliyetleri sonrası Berzencî ulemasından Süleymaniye ve Bağdat'ta yaşayan bazı aile fertleri Mevlânâ Hâlid'e intisap ederek Nakşibendîliğe dâhil olmuşlardır. Bunlar Seyyid Abdülkadir Berzencî, Seyyid Ahmed el-Berzencî, Seyyid İsmail Berzencî ve Seyyid Abdülatif b. Abdürrahim el-Berzencî'dir.

Berzencîlerin tasavvufî kimlikleri sadece Sünnî tarikatlarla sınırlı kalmamış heterodoks tasavvufî hareketlerde de öncül rol oynamışlardır. Bunlardan Seyyid İshak Berzencî diğer adıyla Sultan Sahhak Kâkaiğin Şehrezor bölgesinde en büyük temsilcisi olurken, Kerkük ve çevresinde bilinen Berzencîyye tarikatının kurucusu Seyyid Hasan Berzencî bir diğer aile mensubu olarak Türkmenler arasında son derece saygın bir yer edinmiştir.<sup>11</sup>

8 Abdulcebbar Kavak, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak'ta Tasavvuf (17. Yüzyıl)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016), 122.

9 Müderris, *Ulemâunâ*, 74 vd.

10 Müderris, *Binemâleyé Zanyârân*, 216; Abdülmecid es-Selefi, İbrahim ed-Duskî, *İkdu'l-Cümân fi Terâcimi'l-'Ulemâi ve'l-Udebâi'l-Kurd ve'l-Mensûbine ilâ Muduni ve Kura'l-Kurdistan* (B.A.E: Dârü'l-Asâle ve't-Turâs, 2008), 2: 172.

11 Muhammed Cemil Rojbeyânî, *Dâkûk* (Bağdat: Matbaatü'l-Mecma'i'l-'İlmiyyi'l-İrakî, 1983), 446.



### 3. Anadolu'da Bilinen Berzencî Âlim ve Mutasavvıfları

Osmanlı Devleti kurduğu Nakibü'l-Eşraflık müessesesi ile Seyyid ailelerin tespiti ve saygınlıklarının korunmasına yönelik bir yol takip etmiştir. Aslen Seyyid olan Berzenciler de, Osmanlının bu ilgi ve desteğine mazhar olmuşlardır. On dokuzuncu yüzyıl Berzencî seyyidlerinden Şeyh Mârûf el-Berzencî (ö. 1254/1839) Sultan Üçüncü Selime manzum bir mektup yazarken,<sup>12</sup> oğlu Kâke Şeyh Ahmed Berzencî, padişah tarafından İstanbul'a davet edilmiştir.<sup>13</sup>

Anadolu'da özellikle ilmiye sınıfı arasında isimleri öne çıkan Berzencî ulemâsı, siyasî konularda genellikle Osmanlı sultanlarına destek olmuşlardır. Bu şahsiyetlerden biri Nureddin Abdurrahman Câmî'nin talebesi olan ve Şeyh Mekkî olarak bilinen Muhammed b. Müzafferüddin Muhammed'dir. Uzun yıllar İbnü'l-Arabî'nin eserleri üzerine yaptığı okumalarla tanınan ve alanında uzman olarak bilinen Şeyh Mekkî Efendi, Yavuz Sultan Selim döneminin seçkin âlimleri arasında yer almıştır. Bu nedenle Yavuz Sultan Selim İbnü'l-Arabî'yi müdafaa sadedinde bir eser telif edilmesini istemiş ve bu işle Şeyh Mekkî Efendi'yi görevlendirmiştir. O da *el-Cânibül-garbî fi halli müşkilât-ı Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî* adlı Farsça eserini kaleme almıştır.

Berzencî ailesinden bir diğer şahsiyet Harputlu Abdurrahman Efendi'dir. Sicilli Osmanî'de "Kürt Hoca" lakabıyla tanıtılan<sup>14</sup> Abdurrahman Efendi, İkinci Mahmud'un hocası ve huzur derslerinin otuz yıllık müdavim âlimlerindedir. Harputî'nin diğer önemli bir yönü ise, Anadolu'nun ilim kültür ve siyasî hayatında saygın bir yere sahip olan muhaddis ve mutasavvıf Nakşibendî şeyhlerinden Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî'nin hocası olmasıdır.<sup>15</sup>

Kastamonu Kadısı Seyyid Ahmed Faiz Berzencî de on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Anadolu'da görev yapmış Berzencî âlimlerindedir. Seyyid Ahmed Faiz, görev icabı Kastamonu, Edirne ve İstanbul'da bulunmuştur.<sup>16</sup>

Berzencilerden bir diğer şahsiyet Bayazıt Sancağına yerleşen Seyyid Muhammed Berzencî'dir. Aile şeceresi Seyyid Hasan Gelezerdî'nin kardeşi Seyyid İsmail Vulyânî'ye dayanan Seyyid Muhammed hakkında fazla bilgimiz bulunmamaktadır. Fakat onun Kâdiriyye tarikatı mensubiyeti ve ilmi kimliğiyle Bayazıt Sancağında saygın bir yer edindiği açıktır. Kabri Ahmed-i Hanî'nin türbesinde bulunmaktadır.

12 Komisyon, *el-Âmâlû'l-Kâmile li-Şeyh Maruf el-Berzencî el-Kürdi*, thk. Baba Ali b. Şeyh Ömer Karadâği, Mahmûd Ahmed Muhammed, Muhammed Ömer Karadâği (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1984), 1: 313-323.

13 Muhammed Ali Süveyrikî, *Mu'cemu A'lâmî'l-Kürd* (Süleymaniye: Binkey Jîn, 2006), 558.

14 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbatar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1: 92.

15 İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin* (İstanbul: Seçil Ofset, ts.), 24.

16 Müderris, *Ulemâunâ*, 84.

#### 4. Anadolu'nun İlim ve Tasavvuf Hayatında Etkili Olan Berzencî Ailesi Mensupları

Osmanlı döneminde müderrislik, kadılık, müftülük yahut irşad gibi farklı görevler münasebetiyle Anadolu'da bulunan ve bir kısmı orada vefat eden çok sayıda Berzencî ailesi mensubundan bahsedilebilir.

Bunlardan Şeyh Mekki Efendi, Harputlu Abdurrahman Efendi ve Kastamonu Kadısı Ahmed Faiz Efendi devlet ricali ve ilmiye sınıfı mensupları arasında çok saygın bir yer edinmeyi başarmışlardır.

##### 4.1. Şeyh Mekki Efendi

Şeyh Mekki Efendi, Berzencî ailesinin Anadolu'ya gelen ilk mensuplarından-  
dır. Asıl adı Muhammed b. Müzafferüddin Muhammed b. Hamidüddin Abdulla-  
h'tır. Doğum yeri ve tarihi hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Fakat  
onun Nakşibendiyye tarikatı mensuplarından Nureddin Abdurrahman Câmî'nin  
talebesi olduğu bilgisinden yola çıkarak İran'da doğduğu ve Herat civarında yaşa-  
dığı tahmin edilmektedir.<sup>17</sup>

15. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren İran ve Azerbaycan bölgelerinden Ana-  
dolu'ya getirilen yüzlerce âlim ve sanatkâr içinde Şeyh Mekki Efendi de bulunmak-  
tadır.<sup>18</sup> Fatih Sultan Mehmed'in takdir ve saygısına mazhar olan Abdurrahman  
Câmî'nin Anadolu'ya gelmek istediği fakat yaşadığı bölgenin siyasi şartlarından  
dolayı buna fırsat bulamadığı bilinmektedir.<sup>19</sup> Bu nedenle onun talebesi olan Şeyh  
Mekki Efendi'nin özellikle seçilmiş olabileceği de kuvvetle muhtemeldir.

Yavuz Sultan Selim döneminde Edirne'de ikamet eden Şeyh Mekki Efendi, Ya-  
vuz Sultan Selim'in talebi üzerine İbnü'l-Arabî'yi tenkit edenlere karşı bir müdafaa  
niteliğinde olan *el-Cânibü'l-garbi fi halli müşkilât-ı Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî*  
adlı Farsça eserini kaleme almıştır. Bu eser Türkçe ve Arapça'ya tercüme edilmiştir.

Şeyh Mekki Efendi'nin bu eserini Ahmed Neyli Efendi (ö. 1161/1748) *el-Faz-  
lu'l-vehbi fi tercümeti'l-cânibi'l-garbi* adıyla Türkçeye tercüme etmiştir. Şeyh Mekki  
Efendi gibi Berzencî ailesine mensup olan Muhammed b. Abdürresul el-Medenî  
(ö. 1103/1691) ise *el-Câzibü'l-gaybi ale'l-Cânibi'l-Garbi* adıyla eseri genişleterek  
Arapça'ya tercüme etmiştir.<sup>20</sup>

Şeyh Mekki Efendi 926/1519 yılında vefat etmiştir.<sup>21</sup>

17 Şeyh Mekki Efendi, *İbn Arabî Müdafası*, çev. Ahmed Neyli Efendi, haz. Halil Baltacı (İstanbul: Gelenek Yay., 2004), 26.

18 Şeyh Mekki Efendi, *İbn Arabî Müdafası*, 26.

19 Hüseyin b. Ali el- Kâşifi, *Reşehâtu Ayni'l-Hayât fi Menâkibi Meşâyih-i-Tarikati'n-Nakşibendiyye ve Âdâbihimi'n-Nebeviyye ve Esrârihimi'r-Rabbâniyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 204.

20 Şeyh Mekki Efendi, *İbn Arabî Müdafası*, 28; Müderris, 'Ulemâunâ, 494.

21 Şeyh Mekki Efendi, *el-Cânibü'l-Garbi fi Halli Müşkilât-ı Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, thk. Necib Mayıl Herevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1364), 23.

#### 4.2. Harputlu Abdurrahman Efendi

Abdurrahman Harputî 1756 yılında Elâzığ'a bağlı Sivrice ilçesinin Çöke köyünde doğmuştur. Tam adı Abdurrahman b. İbrahim Harpûtî'dir. Kendisinden "Kürt hoca" yahut Sâdât-ı Berzenciyyeden Abdurrahman Harpûtî diye bahsedilir.<sup>22</sup>

Abdurrahman Harpûtî henüz beş yaşında iken Kur'an öğrenmeye başlamıştır. Kur'an'ı amcası Muhammed b. el-Hâc Ali Efendi'nin yanında hatmetmiştir. Harput'ta başladığı medrese eğitimine Diyarbakır'da devam etmiştir. Diyarbakır'da Arapça ve İslamî ilimler alanlarında tanınmış bazı hocalardan ders okuduktan sonra İstanbul'a gitmiş ve medrese tahsilini ikmal etmiştir. Okuduğu dersler içinde Sarf, Nahiv, Fıkıh, Hadis, Tefsir, Akaid, Faraiz, Mantık yer almaktadır. Daha sonra Şam'a giderek hadis alanında ciddi bir eğitimden geçmiştir. Şam'da zamanın Ebû Hanife'si olarak bilinen ve Baalbek müftüsü olarak da tanınan Muhammed Hibetullah b. Muhammed ed-Dimaşkî'den hadis icazeti almıştır.<sup>23</sup>

Abdurrahman Harpûtî'nin ders aldığı hocaları içinde isimlerini tespit edebildiklerimiz şunlardır:<sup>24</sup>

1. Muhammed b. el-Hâc Ali Efendi
2. Muhammed el-Antakî
3. Kurşûnî Mustafa Efendizâde Hacı Ömer Efendi
4. Mevlânâ Osman Siverekî
5. Payasî Hacı Ömer Efendi
6. Âmid müftüsü Hacı Hasan Efendi
7. Abdurrahim b. Yusuf el-Evlevî
8. Mahmud b. Ahmed el-Mar'aşî
9. Muhammed Nebîh Efendi
10. Muhammed Hibetullah b. Muhammed ed-Dimaşkî
11. Müftüzâde Seyyid Muhammed Sâdık Erzincânî
12. İlginli Hüseyin Efendi

Medrese tahsilinin ardından tasavvufî eğitimini de aksatmayan Abdurrahman Harpûtî, Nakşibendî şeyhi Seyyid Muhammed Sâdık Erzincânî'nin yanında tasavvufî eğitim almıştır. Hocası Erzincânî'den aldığı irşad izni ile<sup>25</sup> sahip olduğu müderrislik kimliğini, Nakşibendî şeyhliği ile taçlandırmıştır.

İstanbul'da padişah hocalığına kadar yükselen Abdurrahman Harpûtî, 1228/1813-1267/1851 yılları arasında yaklaşık 38 yıl Huzur Derslerine katılmış-

22 Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 1: 93.

23 Abdurrahman Harpûtî, *Mustafa Nümâi b. Ahmed Harpûtî'ye Verdiği İlim İcazeti*, Milli Ktp., 235/1983, 4a-6a.

24 Harpûtî, *Mustafa Nümâi*, 4a-7b.

25 Gündüz, *Gümüshânevi Ahmed Ziyâüddin*, 28.

tır.<sup>26</sup> Sultan İkinci Mahmud'un hocası olan Abdurrahman Harpûtî'nin bu makama gelişinde Ayasofya Camiinde Saraya ait ilan panosuna yazılan bir soruya verdiği isabetli cevabın etkisi büyüktür.<sup>27</sup> Abdurrahman Harpûtî, Vaka-i Hayriye olarak bilinen Yeniçeri ocaklarının kaldırılması hadisesinde padişah ve devlet erkânına verdiği destek ve teşvikle bu konumunu güçlendirmiştir.

Abdurrahman Harpûtî 1267/1851 yılında vefat etmiştir. Kabri Eyüpte İmaret içinde bulunmaktadır.<sup>28</sup>

### 4.3. Kastamonu Kadısı Ahmed Faiz Berzencî

Berzencî ailesinin Anadolu'da en çok tanınan mensuplarından biri olan Seyyid Ahmed Faiz, 1258/1842 yılında Karadağ'a bağlı Gelezerde köyünde doğmuştur. Babası Seyyid Mahmud Gelezerdî'dir. Kerkük ve Karadağ bölgelerinin saygın Kâdirî şeyhlerinden Hasan Gelezerdî (ö. 1175/1762)'nin torunudur. Pek çoğu müderris ve mutasavvıf olarak faaliyet yürüten aile mensuplarının yanında iyi bir medrese eğitimi almıştır. Hocaları içinde Şeyh Mustafa Berzencî ile Müftü Çavmâr (Berrak gözlü Müftü) adıyla tanınan Molla Ahmed el-Pîr Hasaney en çok tanınanlardır.<sup>29</sup>

Başarılı bir medrese tahsilinin ardından Osmanlı Devletinin ilmiye sınıfı arasında seçkin bir yer edinmiştir. Sırasıyla Irak'ın Köysancak, Kût, Müntefek ve Kerbela şehirlerinde kadılık görevlerinde bulunmuştur. Daha sonra Anadolu'ya geçen Seyyid Ahmed Faiz, Kastamonu kadılığına tayin edilmiştir. Kastamonu'daki görevinin ardından Irak'ın ikinci büyük vilayeti olan Musul'a kadı olarak atanmıştır. Bu görevini başarıyla yürüten Seyyid Ahmed Faiz, bu defa İstanbul'a çağrılmış ve Maarif Genel Meclisi üyeliğine seçilmiştir.

Arapça, Farsça, Kürtçe, Türkçe, Rusça ve Fransızca olmak üzere toplam altı dil bilen Seyyid Ahmed Berzencî, bu kabiliyetini yazdığı *Kenzü'l-lisâni'l-meknûz* adlı manzum eserinde ustaca ortaya koymuştur. Ayrıca Sultan İkinci Abdülhamid'i medh ettiği Türkçe ve Farsça iki kaside kaleme almıştır.<sup>30</sup>

Kastamonu ve İstanbul'da yaşadığı dönemlerde Türkçeyi çok iyi öğrenen Seyyid Ahmed Berzencî, ilmiye sınıfı içinde Sultan İkinci Abdülhamid'in siyasi uygulamalarına açık destek veren âlimlerdendir. Edirne'de görev yaparken yazdığı *el-Hablü'l-metin fi tatbiki'l-Kânûni'l-Esâsi maaş-şer'i'l-mübîn* adlı eseri bu hususun yazılı şahididir.<sup>31</sup>

26 Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951), 125.

27 İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında* (İstanbul: Nurgök Matbaası, 1959), 2: 136.

28 Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 1: 92.

29 Müderris, *Ulemâunâ*, 84.

30 Müderris, *Ulemâunâ*, 84-85.

31 Ahmed Faiz Berzencî, *el-Hablü'l-Metin fi Tatbiki'l-Kânûni'l-Esâsi maaş-Şer'i'l-Mübîn* (Edirne: Edirne Vilayet Matbaası, ts.), 1-39.

Arapça Eserleri:

1. Kenzü'l-lisâni'l-meknûz
2. es-Sihru'l-helâl fi târifâti'l-ulûm
3. Hülâsatü'l-akîde fi şerhi'd-Dürreti'l-Ferîde
4. Tuhfetü'l-ihvân fi şerhi fethi'r-Rahman fi'l-me'ânî ve'l-beyân
5. Enfesü'l-fevâid fi şerhi'l-ferâid fi ilmi'l-Kelâm
6. Hayrû'l-eser fi'n-nusûsi'l-vâride fi medhi âli Seyyidi'l-Beşer
7. ed-Dürrü'l-manzûm fi izâhi meştemele alâ seb'ati ulûm
8. Behçetü'l-beyân fi şerhi Tuhfeti'l-İhvân
9. İrşâdü'l-ibâd ilâ sahihi'l-i'tikâd
10. es-Seyfü'l-meslûl fi'l-kat'i bi necâti usûli'r-Rasûl
11. Nassu'l-Kur'ân fi vucûbi itaati's-sultan
12. Ebha'l-klâid fi nazmi'l-ferâid fi ilmi'l-kelâm

Türkçe Eserler

1. el-Bedrû'l-kâmil fi'htisâri't-târif ve'l-avâmil
2. et-Teshilâtü'l-Berzenciyye fi avâmile cedveliyye fi ilmi'n-Nahv
3. Celâüt-taraf fi'htisâri's-Sarf
4. er-Risâletü'l-Hamîdiyye fi'htisâri'n-Nahvi ve's-Sarfi bi'l-lügati't-Türkiyye
5. el-Hablü'l-metîn fi tatbiki'l-Kânûni'l-Esâsi maa's-şer'i'l-mübîn
6. Zübdetü'l-Âmâl fi tercümeti nusûsi'l-âl

Farsça Eseri

Ravzatü'l-ezhâr fi şerhi Ğâyeti'l-İhtisâr fi'l-Fıkıh

Resmi devlet görevinin yanında hayatı ilim ve telifatla geçen Seyyid Ahmed Faiz Berzencî, İstanbul'da iken 1337/1918 yılında vefat etmiştir.<sup>32</sup>

## Sonuç

Berzenciler Osmanlı döneminde ilim, tasavvuf ve siyaset alanlarında etkili olan Iraklı bir ailedir. Bu aile güçlü bir toplumsal altyapıya sahip olduğu Irak'ın Şehrezor vilayeti dışında, Anadolu'da da ilmiye sınıfı arasında saygın bir yer edinmiştir.

Aileye ismini veren Berzence köyü aile mensuplarının ilim ve maneviyat merkezi olmuştur. Berzenciler Irak'taki ataları Seyyid Musa ve Seyyid İsa Berzencî'den beri Irak, İran ve Anadolu'da ilim ve irşadla uğraşmışlardır. Irak'ta on altıncı yüzyıla kadar Kübreviyye tarikatının Berzenciyye ve Nurbahşiyye şubelerini temsil etmişlerdir. Kuzey Irak ve İrandâ Kâdiriyye, Halvetiyye ve Nakşibendiyye gibi Sünnî tarikatlar ile Havraman ve Kerkük bölgelerinde yaygın olan Kâkaiyye ve Berzenciyye gibi heterodoks tasavvufî yapılanmaların öncü şahsiyetleri yine Berzenciler olmuştur.

<sup>32</sup> Müderris, *Ulemâunâ*, 84.

Anadolu coğrafyası Berzencî ulemasının Irak ve İrandan sonra faaliyet yürüttükleri bir bölgedir. Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren Anadolu'da ilmiye sınıfı arasında yerlerini alan Berzencîler içinde İbnü'l-Arabî müdafaasını yazan Şeyh Mekki Efendi, İkinci Mahmud'un hocası Abdurrahman Harpûti ve Kastamonu Kadısı Ahmed Faiz Berzencî en çok tanınanlardır.

Osmanlı Sultanlarına yakınlık ve devletin siyasî ve toplumsal karar ve uygulamalarına verdikleri destek, Anadolu'da görev yapan Berzencî ulemasının ortak noktalarını oluşturmuştur.

### Kaynakça

- Arslan, Abdülrapik. "Emir-i Kebir Seyyid Ali Hemedânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri". Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017.
- Berzencî, Ahmed Faiz. *el-Hablü'l-Metîn fi Tatbiki'l-Kânûni'l-Esâsi maaş-Şer'i'l-Mübîn*. Edirne: Edirne Vilayet Matbaası, ts.
- Gündüz, İrfan. *Gümüşhânevi Ahmed Ziyâüddîn*. İstanbul: Seçil Ofset, ts.
- Harîrîzâde, M. Kemaleddin. *Tibyânü Vesâli'l-Hakâyık fi Beyân-ı Selâsili't-Tarâik*.
- İbrahim Efendi, 432: 256a-258a. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.
- Harpûti, Abdurrahman. *Mustafa Nümâi b. Ahmed Harpûti'ye Verdiği İlim İcâzeti*. 235: 4a-7b. Ankara Milli Kütüphane.
- Kâşifi, Hüseyin b. Ali. *Reşehâtu Ayni'l-Hayât fi Menâkibi Meşâyihî't-Tarîkati'n-Nakşebendiyye ve Âdâbihimi'n-Nebeviyye ve Esrârihimi'r-Rabbâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Kavak, Abdulcebbar. *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak'ta Tasavvuf (17. Yüzyıl)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Komasyon. *el-A'mâlu'l-Kâmile liş-Şeyh Maruf el-Berzencî el-Kürdî*. Thk. Baba Ali b. Şeyh Ömer Karadâği, Mahmûd Ahmed Muhammed, Muhammed Ömer Karadâği. Bağdat: Matbaatü'l-Âni, 1984.
- Mardin, Ebül'ulâ. *Huzur Dersleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951.
- Mustafa, Nazdar Celil. *Devru'l-'Ulemâi'l-Kurd fi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Erbil: Matbaatu Hacı Haşim, 2013.
- Müderriş, Abdülkerim. *Binemâleyê Zanyârân*. Tahran: Çaphâne-i Ânâ, 1389.
- 'Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilmi ve'd-dîn. Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1983.
- Rojbeyânî, Muhammed Cemil. *Dâkûk*. Bağdat: Matbaatü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Irakî, 1983.
- es-Selefi, Abdülmecid v.dğr. *İkdu'l-Cümân fi Terâcimi'l-'Ulemâi ve'l-Udebâi'l-Kurd ve'l-Mensûbîne ilâ Muduni ve Kura'l-Kurdistan*. B.A.E: Dâru'l-Asâle ve't-Turâs, 2008.
- Sunguroğlu, İshak. *Harpût Yollarında*. İstanbul: Nurgök Matbaası 1959.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Süveyrikî, Muhammed Ali. *Mu'cemu a'lâmi'l-Kürd*. Süleymaniye: Binkey Jîn, 2006.
- Şeyh Mekki Efendi. *el-Cânibü'l-Garbi fi Halli Müşkilât-ı Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî*. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1364.
- Şeyh Mekki Efendi. *İbn Arabî Müdafası*. Çev. Ahmed Neyli Efendi, haz. Halil Baltacı. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Şorice, Şeyh Mahmûd. *Bahrü'l-Ensâb bi Şumûli'l-Ecdâd*. Yazma Eserler Bölümü. Süleymaniye Bingey Jîn Kütüphanesi.
- Yazıcı, Tahsin. "Hemedânî, Emîr-i Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

# Kur'an-ı Kerim'de Killet ve Kesret Kavramları

Naim DÖNER\*

Abdul Khalek Alabdul KARİM\*\*

## Öz

*Killet (azlık) ve kesret (çokluk)*, hakkıyla araştırmaya ve incelenmeye tabi tutulmayan Kur'an'ın çağdaş konuları arasında yer almaktadır. Araştırmacılar, bu konuda yazmaya devam ediyorlar. Fakat yapılan araştırmalar yeterli değildir. İmam Zeyd b. Ali, bu konuda ilk görüş beyan eden kimselerin başında gelir. Killet sözcüğü, zillet, izzet ve nefiy anlamına gelir. Kesret kavramı ise çokluk, izzet anlamına gelip sayılar hakkında da kullanılır. Killet kelimesi Kur'an'da "kalle", "akallet", "yukallilüküm" "kalilün" "kalilen" gibi formlarda kullanılır. Kesret kavramı da "kesura", "kesurat", "kesiran", "eksar" "tekasür" gibi pek çok kalıpta kullanılır. Killet ve kesretin ölçüsü şudur: Konu İslâm dairesi içinde olduğu zaman şüphesiz ki, çoğunluk olan topluluğun görüşü haklıdır. Fakat konu Müslüman ve Müslüman olmayanları içerecek şekilde genel olduğu takdirde bu durumda hak ehli olan Müslümanların yeryüzünde bulunan insanlara nispetle az olur.

*Killet*, Kur'an'da pek çok anlamda zikredilmiştir. Bazıları şunlardır: Dünya malı ve hazları, adet, miktar, zikrin, şükürün ve tefekkürün azlığı. *Kesret* de Kur'an'da pek çok anlamda kullanılmıştır. Bazıları şunlardır: Adet, miktar, iman etmeyenlerin çokluğu, çokça başışlama, çokça şükretmeme, düşünmeyenlerin fazla olması, zanna göre hareket edenlerin sayısının fazla olması, zikretmeyi çokça teşvik etme, haktan hoşlanmayanların sayısının çok olması, gafillerin çok olması, insanlardan cinlere uyanların çok olması ve fasıkların fazla olması.

**Anahtar Kelimeler:** Kesret, killet, Kur'an, düşünce yetersizliği, şükür yetersizliği.

## The Terms Of Scarcity And Plentitude In Holy Quran

### Abstract

*Killet (scarcity) and kesret (plentitude)* are among the contemporary issues in the Qur'an, which were not subjected to the exploration and examination that they deserve. Researchers continue to publish on this topic. But previous studies are not sufficient. Imam Zaid b. Ali was the first individual who declared an opinion on the issue. The term of scarcity means contempt, dignity and banishment. The concept of plentitude means

Makale gönderim tarihi: 07.04.2018, kabul tarihi: 27.06.2018.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
ORCID: 0000-0001-9714-4796  
naimdoner12otmail.com

\*\* Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
ORCID: 0000-0002-0324-855X  
abdulhalik122@gmail.com

**Atf:** Döner, Naim ve Abdul Khalek Alabdul Karim. "Kur'an-ı Kerim'de Killet ve Kesret Kavramları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018): 431-454.

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/2 yıl: 9 cilt: IX sayı: 20



plentitude and dignity and also used for numbers. The word of scarcity was used in the Qur'an in forms such as "kalle", "akallet", "yukalliliküm", "kalilün" and "kalilen". The concept of plentitude was used in many forms such as "kesura", "kesurat", "kesiran", "eksar" and "tekasür". The measure of scarcity and plentitude is as follows: When it is in Islamic circles, without doubt, rightful is the opinion of the majority in the community. But if the issue includes Muslims and non-Muslims in general, then the Muslims who are entitled to rights would be the minority among the people on earth.

Scarcity was mentioned with several meanings in the Qur'an. Some of these are: worldly goods and pleasures, quantity, scarcity of allusion, gratitude and contemplation. Plentitude is also used in the Quran in several ways. Some of these are: the quantity, the multiplicity of unbelievers, not forgiving sufficiently, not expressing gratitude sufficiently, high count of non-thinkers, high number of those who doubt, excessive promotion of allusion, high count of those who do not like the giver of rights, high count of unwary ones, high count of humans who follow the djinns and high count of sinners.

**Keywords:** The terms of plentitude, the terms of scarcity, Qur'an, lack of reasoning, lack of gratitude.

## مفهوم القِلَّة والكثرة في القرآن الكريم

### الملخص

القِلَّة والكثرة من المسائل القرآنية المعاصرة، لم تأخذ حَقَّها في البحث والتدقيق، وما زال الباحثون يكتبون فيها ولكن هذه البحوث ما زالت غير كافية، يُعتبر الإمام زيد بن علي من أوائل الذين تكلموا فيها. كلمة القِلَّة تأتي بمعنى: الذلَّة، العزَّة، والنَّفْي، وتستخدم في الأعداد. كلمة الكثرة تأتي بمعنى: الفضل والعزَّة وتستخدم في الأعداد أيضاً. وردت كلمة القِلَّة في القرآن الكريم بعدة صيغٍ، قَلَّ، أَقَلَّتْ، يُقَلِّلُكُمْ، قَلِيلٌ، قَلِيلاً، ووردت كلمة الكثرة بصيغٍ عديدة أيضاً مثل: كَثُرَ، كَثُرَتْ، كَثِيرٌ، كَثِيرًا، كَثِيرٌ، أَكْثَرُ، تَكَاثَرُ. ميزان القِلَّة والكثرة: إذا كان الكلام عن الدائرة الإسلامية فلا شك أن مذهب الحق هو مذهب الجماعة «الكثرة»، ولكن إذا كان الكلام عاماً فأهل الحق والإيمان قليلون بالنسبة لأهل الأرض. ذُكرت القِلَّة في القرآن الكريم في عدَّة مواضع منها: المال وحظوظ الدنيا، العدد والمقدار، قِلَّة الذكر، قِلَّة الزمن، قِلَّة الشكر، قِلَّة أهل الإيمان، قِلَّة التذكُّر. وذُكرت الكثرة في القرآن الكريم في عدة مواضع منها: العدد والمقدار، كثرة الذين لا يؤمنون، كثرة الذين لا يعلمون، العفو عن الكثير، كثرة الذين لا يشكرون، كثرة الذين لا يعقلون، كثرة متبعي الظنِّ، التَّغْيِب في كثرة الذكر، كثرة كراهي الحق، كثرة الغافلين، كثرة متبعي الجن من الإنس، كثرة الفاسقين.

الكلمات المفتاحية: القلة، الكثرة، القرآن، قِلَّة التذکر، كثرة الذين لا يشكرون.

## المقدمة

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم، الحمد لله ربَّ العالمين والصَّلَاة والسلام على سَيِّدنا محمدٍ خير خلق الله أجمعين، وعلى آله وصحبه ومن سار على نَهْجِهِم واهتدى بهديهم إلى يوم الدين، اللَّهُمَّ عَلِّمْنَا ما يَنْفَعُنَا وَاَنْفَعُنَا بِمَا عَلَّمْتَنَا وَزِدْنَا عِلْمًا وَفِقْهًا فِي الدِّينِ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، وبعد:

فمسألة القِلَّة والكثرة من المسائل القرآنية اللطيفة التي لم تأخذ شهرتها كالمسائل الأخرى، ولا زالت لا تُفهم بالشكل العلمي الصحيح عند كثير من الناشئة، ولذلك كان لا بد لنا من أن نكتب فيها ونشرها ونفصلها حتى تنتشر أكثر ولا تبقى في حيز الغموض. ومن هنا تكمن أهمية الموضوع، ثم إنَّ بعض الباحثين عندما تكلم في هذا الموضوع راح يمدح كلَّ قليلٍ على الإطلاق ويذمُّ كلَّ كثيرٍ على الإطلاق، -بيدَّ أنَّ المسألة ليست كذلك- وعلى هذا المنهج الذي ساروا عليه يمدح القليل ودمم الكثير وراحوا يطلقون الحكم على أحكام الله جُزْأً دُونَ تروُّ في إصدار الأحكام، ودون أن يعرفوا المراد الحقيقي من هذا القانون الرباني العظيم، واستشهدوا على ذلك بكثيرٍ من الآيات القرآنية التي ذمَّت الكثرة، ومدحت القلَّة دون تروُّ وتمعُّن؛ ومن ذلك قوله تعالى: (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ) سورة البقرة: 243 / 2؛ وقوله تعالى: (وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ) سورة المائدة: 4 / 49؛ وقوله تعالى: (وَمَا أَكْثَرَ النَّاسِ وَوَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ) يوسف: 12 / 103؛ وقوله تعالى: (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ) يوسف: 12 / 106؛ وقوله تعالى: (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ) الرعد: 13 / 1؛ وقوله تعالى: (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) سورة سبأ: 34 / 28. فهذه بعض الآيات التي استشهدوا بها في ذم الكثرة، وأمَّا الآيات التي استشهدوا بها في مدح القلَّة فمنها قوله تعالى: (وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ) سورة هود: 11 / 40؛ وقوله تعالى: (وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ) سورة سبأ: 34 / 13؛ وقوله تعالى: (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ) سورة ص: 38 / 24؛ وقوله تعالى: (قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أُخِّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَآتِيَنَّكَ دُرِّيَّتُهُ إِلَّا قَلِيلًا) سورة الإسراء: 17 / 62. فيظنُّ القارئ لأوَّل الوهلة بهذا الاستشهاد المغلوط لتلك الآيات أنَّ الكثير مذمومٌ على إطلاقه وأنَّ القليل ممدوحٌ على إطلاقه، فيبقى القارئ في حيرةٍ من أمره مترددًا في صحة كثيرٍ من الأمور التي كان يجزم صحتها، وكثيرًا ما تدعي بعض الفرق قائله أنَّها الفرقة الناجية مستشهادة على ذلك أنَّهم قلَّةٌ وغيرهم هلكٌ لأنهم كُثُرٌ!! وربما تنطع بعضهم بأنَّ من لم يكن على منهجه خارجٌ من دين الله تعالى، واستشهد على ذلك بميزان الكثرة والقلَّة؛ وبهذا تتجلى أهمية الموضوع. إذ الأمر ليس على هذا الإطلاق الذي أطلقوه، ولا على هذا المخطَّط الذي رسموه، وهذا ما سنبينه مُفصَّلًا في بحثنا إن شاء الله تعالى.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الإمام زيد بن علي بن أبي طالب (ت: 740/122) كرمَّ الله وجهه كان من أوائل الذين تكلموا في هذا الموضوع، وذلك في مناظرته مع بعض الشاميين الذين استدلُّوا بأنهم على

1 أمينة سلمان العزازمة، القلَّة والكثرة في القرآن الكريم دراسة دلالية، (رسالة ماجستير)، جامعة مؤتة، مؤتة، 2014م؛ مجدي أحمد حسن، مسألة القلَّة والكثرة في القرآن، <http://www.estqlal.com/article.php?id=31349>، تمت الاستفادة في: 12.06.2017؛ فايز الربيع، القلَّة والكثرة في القرآن الكريم، <https://www.facebook.com/DrFaiezAlRabie/posts/232709073561213>، تمت الاستفادة في: 12.06.2017؛ شبكة فلسطين للحوار، ذم الكثرة في القرآن الكريم ومدح القلَّة <https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=1074675>، تمت الاستفادة في: 12.06.2017. ولا بدَّ من الإشارة أنَّ هذه المقالات ذكرت الآيات التي مدحت القلَّة وذمَّت الكثرة دون تفصيل للموضوع. ويوجد غيرهم من نحا نحوهم في هذا.

صواب لأنهم كُتُّوا، وغيرهم على باطل لأنهم قَلَّةٌ. فردَّ عليهم في رسالته المشهورة برسالة (القِلَّةُ والكثرة) مدعماً حجَّته بالكتاب والسنة حتى قال ذلك الشامي بعدما وهتَّ وجته ووقف موقف المغلوب أمام حجج الإمام زيد فعاتبه أصحابه أنه سوَّد وجوههم ولم يستطع أن يغلب الإمام زيد فقال: كيف أستطيع أن أغلب رجلاً حاجني بالقرآن؟!<sup>2</sup>.

## 1- معاني القِلَّة والكثرة في اللغة:

أولاً- القِلَّةُ: ولها عدَّة معانٍ في اللغة نذكر منها الآتي:

1. الأعداد: تُستعمل القِلَّةُ والكثرة في الأعداد، كما أنَّ العِظَمَ والصَّغَرَ يُستعملان في الأجسام، ويُستعار كلُّ واحدٍ من الكثرة والعِظَم، ومن القِلَّة والصَّغَرَ للآخر. كقوله تعالى: (ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا) الأحزاب: 33/60 أي: وقتاً قليلاً، وقوله تعالى: (قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا) سورة المزمل: 2/73. وقوله تعالى: (وَإِذَا لَا مُمْتَعُونَ إِلَّا قَلِيلًا) سورة الأحزاب: 33/16.<sup>3</sup>

2. الدلَّة: ويكنى بالقِلَّة عن الدلَّة اعتباراً بقوله تعالى: (وَإِذْ كُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَتَرْتُمْ) سورة الأعراف: 86/7، وقوله تعالى: (وَإِذْ كُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِبَصَرِهِ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) سورة الأنفال: 26/8، أي: واذكروا وقت كونكم أقلَّة أدلَّة «مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ» أرض مكة قبل الهجرة تستضعفكم قريش<sup>4</sup>. وقوله تعالى: (~26.54~) «إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشَرِدَةٌ قَلِيلُونَ» سورة الشعراء: 26/54. أراد بالقِلَّة الدلَّة والقِماءة لا قِلَّة العدد، أي: أنهم لقلنتهم لا يبالى بهم ولا تتوقَّع غلبتهم<sup>5</sup>.

3. العزَّة: ويكنى بها تارةً عن العزَّة اعتباراً بقوله تعالى: (وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ) سورة سبأ: 34/13، وقوله تعالى: (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ) سورة ص: 38/24 وذاك أن كلَّ ما يَعزُّ يَقُلُّ وجوده<sup>6</sup>. وإن كان ظاهر هتين الآيتين يفيد العدد إلا أنهم لما قَلَّوا عزَّوا.

4. النفي: والقِلَّة قد تستعمل في النفي، نحو: قَلَّمَا يفعل فلانٌ كذا، ولهذا يصحُّ أن يستثنى منه على حدِّ ما يستثنى من النفي، فيقال: قَلَّمَا يفعل كذا إلا قاعداً أو قائماً وما يجري مجراه، وعلى ذلك حُمل قوله تعالى: (قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ) سورة الحاقة: 69/41.<sup>7</sup>

ثانياً- الكثرة: الكثرة نقيض القِلَّة، كالكَثْرُ بالضمِّ، وهو مُعظَم الشيء وأكثره<sup>8</sup>. وتُستخدم في معانٍ عدَّة:

- 2 زيد بن علي، بن الحسين، غريب القرآن، ترجمه إلى الفارسية علي زاهد بور، مؤسسه انتشارات فراهاني طهران، 1388، ص 534.
- 3 انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم دمشق 2011/1433، ص 680.
- 4 انظر: النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار ابن كثير - بيروت، 2005/1426، ج2، ص 640.
- 5 أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي (ت 538)، الكشاف، دار ابن حزم، بيروت، 2012/1433، ص 934؛ النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج2، ص 564؛ ابن منظور، (ت: 711) لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت الطبعة الثالثة، ج11، ص 287؛ انظر مفردات الفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، ص 703.
- 6 انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 703.
- 7 - انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 703.
- 8 انظر: الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت، 2009/1430، ص 1115.

1. **الزيادة في الأعداد:** قال الله تعالى: (وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ) سورة المؤمنون: 70 / 23. وقال تعالى: (كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً) سورة البقرة: 249 / 2. وقال جلّ وعلا: (وَبِتَّ مِنْهُمَا رَجُلًا كَثِيرًا وَنِسَاءً) سورة النساء: 1 / 4. وقوله: (بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ) سورة ص: 51 / 38. جعلها الله كثيرة اعتباراً بمطاعم الدنيا<sup>9</sup>. إلى آيات كثيرة في هذا المعنى.

2. **الفضل أو العزة:** ويُقال: عددٌ كثيرٌ وكثائرٌ وكثيرٌ زائد، ورجلٌ كثيرٌ: إذا كان موفوراً المال، قال الشاعر: ولستُ بالأكثر منهم حصّى... وإمّا العزّة للكثير<sup>10</sup>. ولقد امتنّ الله عزّ وجلّ على بني إسرائيل أن كثر عددهم بعد أن كانوا قلةً مستضعفين في الأرض، يتعرضون للتعذيب وأنواع المهانة، تُقتل أبناؤهم وتُستحيى نساءؤهم فقال تعالى مُمتناً عليهم: (وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْنَا وَأَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ) سورة الأعراف: 86 / 7، يعني كنتم مُقلّين فقراء فكثركم وجعلكم مُكثرين مُوسرين. أو كنتم أقلّةً أدلّةً فأعزّكم بكثرة العدد والعدد<sup>11</sup>.

3. **والمكاثرة والتكاثر:** التباري في كثرة المال والعزّ. قال تعالى: (الْهَاجُ الْمُتَكَاثِرُ) سورة التكاثر: 102 / 1، والتكاثر: التباري في الكثرة والتباهي بها<sup>12</sup>.

هذا: وربما احتملت القلّة والكثرة معانٍ أخرى في اللغة، ولكن اقتصرنا على الأشهر منها. ويظهر من المعاني اللغوية أنّ القلّة ربما احتملت معنى العزّة تارةً والدلّة تارةً أخرى، وهذا واضحٌ صريحٌ في كتاب الله عزّ وجلّ؛ وكذلك فإنّ الكثرة ربما احتملت معنى المدح والعزّة أحياناً والدّم أحياناً أخرى؛ فالاستشهاد بإحدى هاتين الكلمتين وتخصيصها بمعنى دون آخر خطأ واضحٌ وتكلّفٌ سمحٌ في كتاب الله تعالى.

## 2- استعمال القرآن الكريم لآيات القلّة والكثرة

من خلال تتبّعنا للآيات التي ذكرت كلمة القلّة والكثرة مع مشتقاتهما نجد أنّ القرآن الكريم ذكر مشتقات القلّة في ستّ وسبعين موضعاً، وذكر الكثرة ومشتقاتها في مئة وأربع وخمسين موضعاً<sup>13</sup>، وكثرة ورود هتين الكلمتين في القرآن الكريم يدلّ على أنّ القرآن الكريم اهتم بهما اهتماماً كبيراً، ولقد استخدم القرآن الكريم كلمة القلّة بصيغ عديدة منها:

**قَلٌّ، أَقَلَّتْ:** ودُكرت كلّ واحدةٍ منهما مرةً واحدةً في القرآن الكريم بصيغة الماضي، قال الله تعالى (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا) سورة النساء: 7/4؛ وقال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى

9 انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 703.

10 انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 703؛ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج 12، ص 36.

11 الزمخشري، الكشاف، ص 428.

12 الزمخشري، الكشاف، ص 1516.

13 انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، 1994/1414، ص 700 - 701، 758 - 759.

لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) سورة الأعراف: 57/7. فكلمة «أَقَلَّتْ» بمعنى «حَمَلَتْ» وهي مشتقة من القِلَّة فإن المِقْلَ «الحامل» للشيء يستقله<sup>14</sup>.

يُقَلِّلُكُمْ: وُذِّكرت بصيغة المضارع مرة واحدة في القرآن الكريم<sup>15</sup>.

قَلِيلٌ، قَلِيلًا: وُذِّكرتا في القرآن الكريم ثمانيا وستين مرة بصيغة المفرد<sup>16</sup>.

قَلِيلُونَ: وُذِّكرت هذه الكلمة بصيغة الجمع في آية واحدة وهي: ( إِنَّ هَؤُلاءِ لَشَرذمَةٌ قَلِيلُونَ)<sup>17</sup>.

أَقَلَّ: ووردت مرتين في القرآن الكريم بصيغة التفضيل<sup>18</sup>.

أما كلمة الكثرة فقد وردت في القرآن الكريم بصيغٍ مختلفةٍ وأوزانٍ عدَّة كما يأتي:

كَثُرَ، كَثُرَتْ<sup>19</sup>، كَثُرْتُمْ<sup>20</sup>، كَثُرَكُمْ<sup>21</sup>، أَكْثَرَتْ<sup>22</sup>، أَكْثَرُوا<sup>23</sup>، اسْتَكْثَرْتُ<sup>24</sup>، اسْتَكْثَرْتُمْ<sup>25</sup>، ففي هذه الآيات ورت مشتقات الكثرة بصيغة الماضي بأوزانٍ مختلفةٍ، وكلُّ واحدةٍ من هذه الكلمات وردت مرة واحدة في القرآن الكريم.

تَسْتَكْثِرُ<sup>26</sup>، بصيغة المضارع في جواب النَّهْيِ، ووردت مرَّةً واحدةً في القرآن الكريم.

كَثْرَةٌ<sup>27</sup>، كَثُرْتُمْ<sup>28</sup>، وردت كل بصيغة المصدر مرَّةً واحدةً في القرآن الكريم.

كثيرٌ، كثيرا، كثيرًا، كثيرٌ، كثيرةٌ، كثيرةٌ: وردت بهذه الصيغة في القرآن الكريم حوالي اثنين وسبعين مرَّةً<sup>29</sup>.

أَكْثَرُ، على وزن أفعل وردت واحدة وثمانين مرَّةً<sup>30</sup>.

تَكَاثَرَ، على وزن تفاعل وردت مرتين في القرآن الكريم<sup>31</sup>.

14 البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار المعرفة، بيروت، 1434 / 2013، ص 360.

15 سورة الأنفال: 44/8.

16 انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 700-701.

17 سورة الشعراء: 54/26.

18 سورة الكهف: 39/18؛ سورة الجن: 24/72.

19 سورة النساء: 7 / 4.

20 سورة الأنفال: 19/8.

21 سورة الأعراف: 86 / 7.

22 -سورة هود: 32 / 11.

23 سورة الفجر: 12 / 89.

24 سورة الأعراف: 188 / 7.

25 سورة الأنعام: 128 / 6.

26 سورة المدثر: 6/74.

27 سورة المائدة: 100 / 5.

28 سورة التوبة: 25/9.

29 -انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس، 756-759.

30 انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس، 756-759.

31 سورة الحديد: 20 / 57؛ سورة التكاثر: 1 / 102.

الْكُوْثَرُ<sup>32</sup>، على وزن فَوْعَلٍ وُذِّكِرَتْ مرَّةً واحدةً فيه<sup>33</sup>.

### 3- المواضع التي ذُكِرَتْ فيها القِلَّةُ والكثرةُ:

إنَّ كلمةَ القِلَّةِ والكثرةِ ذُكِرَتْ في مواضعٍ ومعانٍ شتَّى في آياتِ الذكرِ الحكيمِ، وبإمكاننا أن نلخِّصَ هذه المواضع التي استعملت فيها القلة على الشكل التالي:

أولاً. قِلَّةُ المالِ وحظوظِ الدنيا: وذكُرَ هذا المعنى كثيراً كما أشرنا على ذلك في الحاشية منها قوله تعالى: (مَتَاعٌ قَلِيلٌ نَّمُ مَا وَاهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ) سورة آل عمران: 197/3؛ وقوله تعالى: (الْمَ تَرَى إِلَى الدِّينِ قِيلَ لَهُمْ كَفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظَلِّمُونَ فَتِيلًا) سورة النساء: 77/4؛ وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الدِّينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ) سورة التوبة: 38/9<sup>34</sup>.

فهذه الآياتِ الحكيمية ذكرت أنَّ متاع الدنيا وزخارفها مهما طالَّت فهي فانية ومهما كثرت فهي إلى زوالٍ سرعان ما تنقضي<sup>35</sup>؛ فمتاع الدنيا كلُّه قليلٌ، والدنيا كلها قليلةٌ. فما بال أيامٍ، وأسابيعٍ، وشهورٍ، وسنينٍ قياساً بالدنيا كلها؟ ما قيمة هذا الإهمال لأجلٍ قصيرٍ. إذا كان متاع الحياة الدنيا بطولها في جملته قليلاً؟! ومتاع الدنيا كلُّه والدنيا بطولها قليلٌ؟!<sup>36</sup>.

والأحاديث التي ذمَّت الدنيا وقصر أمدها كثيرةٌ جداً، فعن قيسٍ، قال: سَمِعْتُ مُسْتَوْرِدًا، أَحَا بَنِي فِهْرِ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَاللَّهِ مَا الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مِثْلُ مَا يَجْعَلُ أَحَدُكُمْ إِضْبَعُهُ هَذِهِ - وَأَشَارَ يَحْيَى بِالسَّبَابَةِ - فِي التِّيمِّ، فَلْيَنْظُرْ بِمِ تَرْجِعُ؟»<sup>37</sup>؛ وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: اضْطَجَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَلَى حَصِيرٍ فَأَتَرَ فِي جِلْدِهِ، فَقُلْتُ: يَا بَابِي وَأُمِّي، يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ كُنْتُ أَدْنَيْتُنَا فَفَرَسْنَا لَكَ عَلَيْهِ شَيْئًا يَقِيكَ مِنْهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا أَنَا وَالدُّنْيَا إِهْمًا أَنَا وَالِدُّنْيَا كَرَائِبٍ اسْتَطَّلَتْ تَحْتَ شَجَرَةٍ، ثُمَّ رَاحَ وَتَرَكَهَا»<sup>38</sup>.

وعن عبد العزيز بن أبي حازم عن أبيه: لما حضرت عبد العزيز بن مروان الوفاة. قال: اتتوني بكفني

مفهوم القلة والكثرة في القرآن الكريم

- 32 سورة الكوثر: 1/108.
- 33 لاستزادة انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج20- ص 216-218؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الفكر العربي، بدون تاريخ للطبع، ج2/ ص 175-177.
- 34 وللرجوع إلى بعض الآيات التي ذكرت القلة في هذا الموضوع انظر: البقرة 41/2، 79؛ آل عمران 77/3، 187، 199؛ النساء 7؛ المائدة 44/5؛ التوبة 9/9، 38؛ النحل 117.95/16.
- 35 البيضاوي، أنوار التنزيل، ص 247.
- 36 سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، 1982/1402، ج2، ص 716.
- 37 مسلم، بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، دار السلام، الرياض، 2008/1429، كتاب الجنة، 55؛ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاک، سنن الترمذي، تحقيق: صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، دار السلام، الرياض، 2008/1429، أبواب الزهد، 15.
- 38 ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، دار السلام، الرياض، 2008/1429، الزهد، 3؛ الترمذي، الزهد، 44.

الذي أَكْفَرُ فِيهِ أَنْظِرْ إِلَيْهِ فَلَمَّا وُضِعَ بَيْنَ يَدَيْهِ نَظَرَ إِلَيْهِ فَقَالَ: أَمَا لِي مِنْ كَبِيرٍ مَا أَخْلَفَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا هَذَا؟ ثُمَّ وَلَّى ظَهْرَهُ فَبَكَى وَهُوَ يَقُولُ أَفِي لَكَ مِنْ دَارٍ إِنْ كَانَ كَثِيرِكُمْ لِقَلِيلٍ، وَإِنْ كَانَ قَلِيلِكُمْ لِقَصِيرٍ، وَإِنْ كُنَّا مِنْكُمْ لَفِي غُرُورٍ.<sup>39</sup>

**العدد والمقدار:** وأكثر الآيات التي تَضَمَّتِ الْقَلَّةَ والكثرة ذكرتهما من الناحية العددية أكثر من غيرها، ونذكر من هذه الآيات قوله تعالى: (وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) الأنفال: 26/ 8، ينبئه الله تعالى عباده على نعمه عليهم وإحسانه إليهم حيث كانوا قليلين فكثرتهم، ومستضعفين خائفين فقوَاهم ونصرهم، وفقراء عالةً فرزقهم من الطيبات، وهذا كان حال المؤمنين بمكة كانوا قلةً مستخفين مضطهدين يخافون أن يتخطفهم الناس من سائر البلاد، من مشركٍ ومجوسٍ وروميٍّ، كلهم أعداء لهم لفلتتهم وعدم قوتهم، فلم يزل ذلك دأبهم حتى أذن الله لهم في الهجرة إلى المدينة، فأوَاهم إليها، وقبض لهم أهلها، آووا ونصروا يوم بدر وغيره وآسوا بأموالهم، وبذلوا مذهبهم في طاعة الله وطاعة رسوله.<sup>40</sup>

وفي سورة الكهف عندما تكلمت الآية عن عدد أهل الكهف وقصت خبرهم واجتهاد الناس في معرفة عددهم، ذكرت أن من يعلمهم عددٌ قليلٌ: (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَتَأْمِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَنَفِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا) الكهف: 22/18.

**قِلة الذكر:** وهو وصفٌ للمنافقين الذين تكررت صفتهم في القرآن الكريم مراتٍ ومراتٍ، وفي هذه الآية يذكر خالقنا تبارك وتعالى صفةً جديدةً لهم أنهم لا يذكرون خالقهم جلً وعلا إلا قليلاً، وإن ذكروه فإمَّا يذكرونه رياءً لا ذكراً خالصاً؛ يخادعون الله وعباده بمظاهر العبادة التي يقومون بها، والحقيقة أنهم يخدعون أنفسهم، فالله مطلعٌ على قلوبهم ونواياهم، عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير. قال الله تعالى: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالًا يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يُذْكَرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا) النساء: 4/ 142، أي: لا يذكرون الله إلا قليلاً في صلاتهم ولا يخشعون فيها ولا يدرون ما يقولون، بل هم في صلاتهم ساهون لاهون، وعمَّا يُراد بهم من الخير معرضون.<sup>42</sup> ولا يصلون إلا قليلاً لأنهم لا يصلون قطُّ غائبين عن عيون الناس إلا ما يجاهرون به، وما يجاهرون به قليلٌ أيضاً؛ لأنهم ما وجدوا مندوحةً من تكلف ما ليس في قلوبهم. أو لا يذكرون الله بالتسبيح والتهليل إلا ذكراً قليلاً في النِّدرة، وهكذا ترى كثيراً من المتظاهرين بالإسلام لو صحبته الأيام والليالي لم تسمع منه تهليله ولا تسبيحه ولا تحميدةً ولكن حديث الدنيا يستغرق به أوقاته لا يفتر عنه، ويجوز أن يُراد بالقلة العدم.<sup>43</sup> عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

39 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير ابن كثير، دار الرسالة العالمية، دمشق، 1431/ 2010، ج 4، ص 140-141.

40 ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج4، ص 38.

41 انظر لبعض الآيات في هذا الموضوع: البقرة 2/ 83، 246، 249؛ النساء 4/ 83؛ المائدة 5/ 13؛ الأعراف 7/ 86؛ الأنفال 8/ 26؛ هود 11/ 116؛ يوسف 12/ 47، 48؛ الإسراء 17/ 62، 74، 85؛ الكهف 18/ 22؛ سبأ 34/ 16؛ الواقعة 56/ 14؛

42 ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج2، ص 408.

43 الزمخشري، الكشاف، ص 304.



يَقُولُ: «تَلَّكَ صَلَاةُ الْمُتَأَفِّقِ، يَخْلُسُ يَرْقُبُ الشَّمْسَ حَتَّى إِذَا كَانَتْ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ، قَامَ فَتَقَرَّهَا أَرْبَعًا، لَا يَذْكُرُ اللَّهَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا»<sup>44</sup>.

**قِلَّةُ الزَّمَنِ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى:** ( قَالَ عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ ) الْمُؤْمِنُونَ: 40/23، «قَلِيلٌ» صفة للزمان، كقديم وحديث، في قولك: ما رأيته قديماً ولا حديثاً. وفي معناه: عن قريب. و «ما» توكيد قلة المدَّة وقصرها<sup>45</sup>؛ (فَلَيُصْحَكُوا قَلِيلًا وَلَيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) سورة التوبة: 82 / 9) قال ابن أبي طلحة، عن ابن عباس: الدنيا قليلٌ، فليضحكوا فيها ما شاءوا، فإذا انقطعت الدنيا وصاروا إلى الله، عز وجل، استأنفوا بكاءً لا ينقطع أبداً. عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «يَأْيُهَا النَّاسُ، ابْكُوا، فَإِنَّ لَمْ تَسْتَطِيعُوا فِتْبَاكُوهَا، فَإِنَّ أَهْلَ النَّارِ يَبْكُونَ فِي النَّارِ حَتَّى تَسِيلَ دُمُوعُهُمْ فِي وَجُوهِهِمْ، كَأَنَّهَا جَدَاوِلٌ حَتَّى تَنْقَطِعَ الدَّمُوعُ، فَتَسِيلَ الدَّمَاءُ، فَتَفْرَحُ الْعُيُودُ، فَلَوْ أَنَّ سَفُنَا أُرْخِيَتْ فِيهَا لَجَرَّتْ»<sup>46</sup>.

عن موسى بن أنس عن أنس رضي الله عنه قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة ما سمعت مثلها قط قال ( لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً )<sup>47</sup>.

(يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِن لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا) سورة الإسراء: 52. عندما يرى الكفار أهوال القيامة يستقصرون مدَّة لبثهم في الدنيا، ويحسبوننها يوماً أو بعض يوم. وعن قتادة: تحاقرت الدنيا في أنفسهم حين عاينوا الآخرة<sup>48</sup>.

وهناك عدَّة آياتٍ ذُكرت فيها قِلَّةُ الزَّمَنِ، يقصر المقام عن ذكرها<sup>49</sup>.

**قِلَّةُ الشُّكْرِ:** بيَّن الله سبحانه وتعالى أنَّ الشَّاكِرِينَ مِنَ الْعِبَادِ قَلِيلٌ عَلَى الرَّغْمِ مِنَ النِّعَمِ الَّتِي لَا تُعَدُّ وَلَا تُحْصَى، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ( وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ) سورة إبراهيم: 34/14؛ وقال جلَّ شأنه: ( وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ ) سورة النحل: 18/16؛ وبعد أن عدَّدَ الله تعالى النِّعَمَ الَّتِي أَنْعَمَهَا عَلَى عِبَادِهِ يَذْكُرُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ الشَّاكِرِينَ قِلَّةٌ قَلِيلَةٌ<sup>50</sup>: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ( وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ) سورة الأعراف: 7/10؛ يقول تعالى مُمْتَنِّتًا عَلَى عِبَادِهِ فِيمَا مَكَّنَ لَهُمْ مِنْ أَنَّهُ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا، وَجَعَلَ لَهَا رِوَاسِي وَأَنْهَارًا، وَجَعَلَ لَهُمْ فِيهَا مَنَازِلَ وَبُيُوتًا، وَأَبَاحَ مَنَافِعَهَا، وَسَخَّرَ لَهُمُ السَّحَابَ لِإِخْرَاجِ

44 مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، 195؛ ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، تحقيق، محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390 / 1970، كتاب الصلاة، بابُ ذِكْرِ التَّغْلِيظِ فِي تَأْخِيرِ صَلَاةِ الْعَصْرِ إِلَى اصْفِرَارِ الشَّمْسِ، ج1، ص171.

45 الزمخشري، الكشاف، ص 865؛ النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج2، ص 469؛ البيضاوي، أنوار التنزيل، ص 691.

46 ابن ماجه، الزهد، 37؛ أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي التميمي، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، 1404 / 1984، ج 7، ص 161-162، (رقم الحديث: 4134).

47 البخاري، كتاب التفسير، 12.

48 الزمخشري، الكشاف، ص 723.

49 انظر لبعض الآيات في هذا الموضوع: التوبة 9/ 82؛ المؤمنون، 23/ 114؛ القصص، 28/ 58؛ لقمان، 31/ 24؛ الأحزاب، 33/ 16، 60؛ الزمر، 39/ 8، الدخان، 44/ 15.

50 انظر لبعض الآيات في هذا الموضوع: المؤمنون، 23/ 78؛ السجدة، 32/ 9؛ الملك، 67/ 23.

أرزاقهم منها، وجعل لهم فيها معايش، وأسباباً للرزق من التجارة وغيرها، بل وسخر لهم الكون أجمع، وأكثرهم مع هذا قليل الشكر<sup>51</sup>.

وقال سبحانه: (يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَمَمَائِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ) سورة سبأ: 13/34؛ والشكر حقيقته الاعتراف بالنعمة للمُنعم واستعمالها في طاعته، والكفران استعمالها في المعصية. وقليلٌ من يفعل ذلك، لأنَّ الخير أقلُّ من الشر، والطاعة أقلُّ من المعصية، بحسب سابق التقدير من الله تعالى. قال مجاهد: لما قال الله تعالى « اعملوا آل داود شكراً » قال داود لسليمان: إنَّ الله عز وجل قد ذكر الشكر فاكفني صلاة النهار أكفك صلاة الليل، قال: لا أقدر، قال: فاكفني- قال الفارياي: أراه قال إلى صلاة الظهر- قال سليمان نعم، فكفاه. وقال الزهري: « اعملوا آل داود شكراً » أي قولوا الحمد لله. و« شكراً » أي اعملوا عملاً هو الشكر. وكان الصلاة والصيام والعبادات كلها هي في نفسها شكر إذ سَدَّتْ مسدَّهُ، ويبين هذا قوله تعالى: « إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليلٌ ما هم » سورة ص: 24/38، وهو المراد بقوله « وقليلٌ من عبادي الشكور ». قال سفيان بن عيينة رحمه الله تعالى ت: 198/814، في تأويل قوله تعالى « أن أشكر لي » سورة لقمان: 31/14، أن المراد بالشكر الصلوات الخمس. عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذَا صَلَّى قَامَ حَتَّى تَفْطَرَّ رِجْلَاهُ، قَالَتْ عَائِشَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اتَّصَنَعْ هَذَا، وَقَدْ غَفِرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، فَقَالَ: (يَا عَائِشَةُ: أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا)<sup>52</sup>. فظاهر القرآن والسنة أن الشكر بعمل الأبدان دون الاقتصار على عمل اللسان، فالشكر بالأفعال عمل الأركان، والشكر بالأقوال عمل اللسان. وفي قوله تعالى: (وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورِ) تنبيهٌ وتحريضٌ على الشكر. وسمع عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه رجلاً يقول: اللهم اجعلني من القليل، فقال عمر: ما هذا الدعاء؟ فقال الرجل: أردت قوله تعالى: « وقليلٌ من عبادي الشكور ». فقال عمر رضي الله عنه: كلُّ الناس أعلم منك يا عمر! وسليمان عليه السلام مع ما كان عليه من الغنى والملك كان يأكل الشعير ويُطعم أهله الخُشْكَارَ (ما خشن من الطعام) ويُطعم المساكين الدَّرْمَكُ ( الدقيق الأبيض)<sup>53</sup> وما هذا إلا شعورٌ منه بالفقراء وشكرٌ لله تعالى على نعمه التي لا تحصى.

قِلَّةُ أَهْلِ الْإِيمَانِ: يُبَيِّنُ اللهُ تَعَالَى لِعِبَادِهِ أَنَّ الْقِلَّةَ الْقَلِيلَةَ هُمُ أَهْلُ الْإِيمَانِ بِالنِّسْبَةِ لِأَهْلِ الْأَرْضِ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: (وَمَا أَكْثَرَ النَّاسَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ) سورة يوسف: 103/12، وأهل الإيمان يكونون قِلَّةً قليلةً في آخر الزمان عند انتشار الفتن التي يصبح فيها الحلِيم حيران حينما يصبح الرجل مؤمناً ويمسي كافراً، يبيع دينه بعرض من الدنيا قليل، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا، أَوْ يُمْسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا، يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا»<sup>54</sup>؛ وَلِقِلَّةِ الْإِيمَانِ فِي آخِرِ الزَّمَانِ يَكُونُ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا كَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ: عَنْ

51 ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج 3، ص 362.

52 مسلم، صفة القيامة والجنة والنار، 81.

53 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص 276-277.

54 مسلم، الإيمان، 186؛ الترمذي، الفتن، 30؛ الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، مسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط،

عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 / 2001، ج 15، ص 34.

أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ)<sup>55</sup> (وَيَكُونُ الْإِسْلَامُ فِي زَمَانِهِ غَرِيبًا كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَيَوْمَئِذٍ الْمَتَمَسِّكُ بِدِينِهِ كَالْقَائِضِ عَلَى الْجُمُرَةِ...»<sup>56</sup>

قال الله تعالى: (وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ) ص: 24 / 38، استثنى الله عز وجل المؤمنين من الخطاء الذين يبغى بعضهم على بعض و وصفهم بأنهم قليلون، و«ما» في الآية مزيدة للإيهام والتعجب من قتلهم<sup>57</sup>. فإنهم لا يظلمون أحداً وَقَلِيلٌ مَا هُمْ. فالصالحون الذين لا يظلمون قليلون<sup>58</sup>.

**قِلَّةُ التَّذَكُّرِ:** أمرنا الله عز وجل بإعمال عقولنا فإننا نجد كثيراً من الآيات القرآنية تخاطبنا ب: « أفلا تعقلون، أفلا يعقلون، أفلا تتذكرون، أفلا تدكرون، أفلا يتدبرون إلى آخره من الآيات التي تحضنا على إعمال العقل وعدم إهماله.

ومن خلال تتبعنا لآيات القرآن الكريم نستنتج أن الذين يُعملون عقولهم قليلون، قال الله تعالى: (اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ) الأعراف: 3/7؛ يَعْنِي اتَّبِعُوا الْقُرْآنَ، وَأَحْلُوا حَلَالَهُ وَحَرَمُوا حَرَامَهُ وَلَا تَعْبُدُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرْبَابًا مِنَ الْأَصْنَامِ. مالكم لا تتعظون بِقَلِيلٍ وَلَا بِكَثِيرٍ، تتذكرون قليلاً، وتسنون الواجب عليكم نحو ربكم<sup>59</sup>.

#### ثانياً. الكثرة:

إن الآيات القرآنية التي ذمّت كثرة الأشياء كثيرة جداً، وهي إمّا ذمّت كثرة أصنافٍ من الناس لصفاتٍ وأخلاقٍ تخلّفوا بها، وسنعرض بعض المواضع التي تكلم عنها القرآن الكريم، فالكثرة في القرآن تستعمل في فيما يلي:

**العدد والمقدار:** وكما ذكر القلة في العدد والمقدار في آيات كذلك ذكر الكثرة أيضاً في العدد والمقدار في آيات، قال الله تعالى: (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا) النساء: 7 / 4 يعني: للذكور من أولاد الميت وأقربائه حظ من الميراث، وللإناث منهم نصيب من المال كذلك، واستعمل الكثرة هنا في زيادة المال.<sup>60</sup>

- 55 مسلم، الإيمان، 232. الترمذي، الإيمان، 13.  
 56 المروزي، أبو عبد الله نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث الخراعي، كتاب الفتن، تحقيق: سمير أمين الزهيري، مكتبة التوحيد، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1412، باب بعد المهدي، ج1، ص 387.  
 57 البيضاوي، أنوار التنزيل، ص 876.  
 58 الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي أبو الحسن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق وتصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1415، ج 4، ص 36. للاطلاع على بعض الآيات التي تكلمت عن قلة أهل الإيمان انظر: هود، 40/11؛ البقرة 88/2؛ النساء 46/4، 155؛ الحاقة، 69 / 41.  
 59 الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة: الثانية، 1424 / 2003، ج 4، ص 495. للاطلاع على بعض الآيات التي تكلمت عن قلة أهل التذكر انظر: النمل، 62 / 27؛ غافر، 58 / 40؛ الحاقة، 69 / 42.  
 60 البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، المدينة، 1417 / 1997، ج2، ص 169.

كثرة الذين لا يؤمنون: أُنْبِئِ الْقُرْآنَ فِي ذِكْرِ هَذَا الصَّنْفِ مِنَ النَّاسِ وَتَكَلَّمْ عَنْهُمْ فِي أَكْثَرِ مِنْ نِيفٍ وَثَلَاثِينَ مَوْضِعًا.

ومن الآيات التي تكلمت عن كثرة الذين لا يؤمنون: قوله تعالى: (وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ مُؤْمِنِينَ) يوسف: 103، وفي هذه الآية يخاطب الله تعالى مسلماً رسوله بأن هؤلاء المشركين مهما اجتهدت على إيمانهم فلن يؤمنوا<sup>61</sup>. والآية لأهل مكة وغيرهم، كقوله وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ. وعن ابن عباس رضى الله عنه. أراد أهل مكة، أي وما هم بمؤمنين وَلَوْ حَرَصْتَ وتهاكت على إيمانهم لتصميمهم على الكفر والعناد<sup>62</sup>، وهذه تسلية للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أي ليس أكثر الخلق ولو حرصت على إيمانهم وبالغت في إرشادهم بمصدقين لك لتصميمهم على الكفر والضلال<sup>63</sup>.

قوله تعالى: (أَوْكَلِمًا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) البقرة: 100: لَا يُؤْمِنُونَ بالتوراة ولبسوا من الدين في شيء فلا يعدون نقض المواثيق ذنباً ولا يبالون به<sup>64</sup>. وهناك كثير من الآيات تتكلم عن هذا الموضوع بالذات يضيق المجال عن ذكرها جميعاً<sup>65</sup>.

كثرة الذين لا يعلمون: يخبرنا الله عز وجل أن الجهلاء كثيرون، بل أكثرهم عدداً من العلماء الذين يعرفون الله تعالى: قال الله تعالى: (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ مِثْلِهِ بَلَى وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) النحل: 38. «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» أنهم يبعثون، وهذا إما لعدم علمهم بأنه من مواجب الحكمة التي جرت عادته تعالى بمراعاتها، وإما لقصور نظرهم بالمألوف فيتوهمون امتناعه<sup>66</sup>. لجهلهم بقدرة الله فخالفوا الرسل، ووقعوا في الكفر، «وأكثر الناس» في الآية: هم الكفار المكذوبون بالبعث. والبعث من القبور مما يجوزُه العقل، وأثبتته خبر الشريعة على لسان جميع النبيين. وحكمة الله في البعث والمعاد هي ليبين الله للناس الحق الذي يختلفون فيه، ويقيم العدل المطلق، فيميز بين الخبيث والطيب، والطائع والعاصي<sup>67</sup>.

وقال الله تعالى: (لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) غافر: 40/ 57، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ لأنهم لا ينظرون ولا يتأملون لفرط غفلتهم واتباعهم أهواءهم<sup>68</sup>.

كثرة أهل النار من الجن والإنس: كثير من الناس في الماضي والحاضر من يعتقد أن للجن منافع ومضاراً ويبالغون في هذا الاعتقاد، بما يضعهم في الحرج والمخالفات الشرعية والبعد عن الصراط المستقيم.

61 النسفي، مدارك التنزيل، ج 2، ص 137.

62 الزمخشري، الكشاف، ص 636.

63 الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، دار الأنصار، إستانبول، 1987، ج 2، ص 69.

64 النسفي، مدارك التنزيل، ج 1، ص 114-115.

65 انظر: الأنعام: 6/ 37؛ الأعراف: 131؛ يوسف: 12/ 21، 68؛ النحل: 16/ 38، 75، 101؛ الأنبياء: 24/ 21؛ النمل: 27/ 61؛

القصص: 28/ 13، 57؛ الروم: 6/ 30، 30؛ لقمان: 31/ 25؛ سبأ: 34/ 28؛ الزمر: 39/ 29، 49؛ غافر: 40/ 57؛ الدخان: 44/ 39؛ الطور:

52/ 47؛ الرعد: 13/ 1؛ إبراهيم: 14/ 36؛ النحل: 16/ 83؛ الشعراء: 26/ 8، 67، 103، 121، 190، 139، 158؛ الروم: 30/ 42،

يس: 39/ 7؛ غافر: 40/ 59.

66 البيضاوي، أنوار التنزيل، ص 554.

67 الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير الوسيط، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1422، ج 2، ص 1261.

68 الزمخشري، الكشاف، ص 1202؛ البيضاوي، أنوار التنزيل، ص 907.

وربما صار هذا الأمر وهماً يعيشونه في حياتهم ومرضاً يجرون من خلاله الولايات أمثال السحر والشعوذة والدجل والرمل وغير ذلك. فبينما الله عز وجل على صلتنا مع الجن وغيرهم حتى لا تُخدع بهم فيكونوا سبباً في دخولنا النار قال تعالى: (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) الأعراف: 179، أخبر الله تعالى في هذه الآية أنه خلق للنار أهلاً بعده. ثم وصفهم فقال: «لهم قلوبٌ لا يفقهون بها» بمنزلة من لا يفقه، لأنهم لا ينتفعون بها، ولا يعقلون ثواباً ولا يخافون عقاباً. (أعين لا يبصرون) بها الهدى. (ولهم آذانٌ لا يسمعون بها) المواعظ. وليس الغرض نفي الإدراكات عن حواسهم جملةً، (أولئك كالأنعام بل هم أضل) لأنهم لا يهتدون إلى ثواب، فهم كالأنعام، أي همتهم الأكل والشرب، وهم أضل لأن الأنعام تبصر منافعها ومضارها وتتبع مالكةا، وهم بخلاف ذلك. وقال عطاء: الأنعام تعرف الله، والكافر لا يعرفه. (أولئك هم الغافلون) أي تركوا التدبر وأعرضوا عن الجنة والنار<sup>69</sup>. ولقد خلق الله سبحانه لجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ المصيرين على الكفر في علمه تعالى، إذ لا يلقون قلوبهم إلى معرفة الحق والنظر في دلائله، ولا ينظرون إلى مَا خَلَقَ اللهُ نظر اعتبار، وَلَا يَسْمَعُونَ الْآيَاتِ وَالْمَوَاعِظِ سَمَاعِ تَأْمَلِ وتذكر لأنهم كالأنعام في عدم الفقه والإبصار للاعتبار والاستماع للتدبر، ولأن مشاعرهم وقواهم متوجهة إلى أسباب التعيش مقصورة عليها، بل هُم أَضَلُّ فَإِنهَا تُدْرِكُ مَا يُمْكِنُ لَهَا أَنْ تُدْرِكَ مِنَ الْمَنَافِعِ وَالْمَضَارِّ، وتجتهد في جلبها ودفعها غاية جهدها، وهم ليسوا كذلك بل أكثرهم يعلم أنه معاند فيقدم على النار، أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ الْكَامِلُونَ فِي الْغَفْلَةِ<sup>70</sup>.

**العفو عن الكثير:** يذكر الله تعالى لعباده المؤمنين أنه عظيم الغفران حتى لا يقنطوا من رحمته مهما شردوا وابتعدوا عن صراط الله القويم، وينبئهم أن ما أصابهم فسبب معاصيهم وذنوبهم، فالمصائب التي تصيبهم إنما هي بمثابة عصي تَأْدِيبٍ حتى يرجعوا إلى بارئهم ولا ينسوه سبحانه. قال الله تعالى: (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ) الشورى: 30/42، ويعفو الله تعالى عن كثيرٍ من السيئات، فلا يجازي العباد عليها بل يعفو ويصفح، قال الله تعالى: (ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة) فاطر: 45/35، وفي الحديث الصحيح: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ، مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ، وَلَا هَمٍّ وَلَا حُزْنٍ وَلَا أَدَى وَلَا عَمٍّ، حَتَّى الشَّوْكَةِ يُشَاكَهَا، إِلَّا كَفَرَ اللهُ بِهَا مِنْ حَطَايَاهُ»<sup>71</sup> وَعَنْ أَبِي سَخَيْلَةَ، قَالَ: قَالَ عَلِيٌّ: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَفْضَلِ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللهِ تَعَالَى حَدَّثَنَا بِهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « (مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ) الشورى: 30 / 42 ، « وَسَأَفْسِرُهَا لَكَ يَا عَلِيُّ: مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مَرَضٍ، أَوْ عُقُوبَةٍ، أَوْ بَلَاءٍ فِي الدُّنْيَا، فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ، وَاللهُ تَعَالَى أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يَنْتَنِي عَلَيْهِمُ الْعُقُوبَةُ فِي الْآخِرَةِ، وَمَا عَفَا اللهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي الدُّنْيَا، فَاللهُ تَعَالَى أَحْلَمُ مِنْ أَنْ يَعُودَ بَعْدَ عَفْوِهِ<sup>72</sup>».

69 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 7، 324-325.

70 البيضاوي، أنوار التنزيل، ص 375.

71 البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، دار

السلام، الرياض، 2008/1429، المرزى، 1.

72 أحمد بن حنبل، المسند، ج 2، ص 78؛ ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج 7، ص 226-227.

وهناك آياتٌ أخرى كثيرةٌ تتكلم عن غفران الله تعالى للذنوب وعظيم عفوه سبحانه عن عباده يضيّق المقام عن ذكرها<sup>73</sup>.

**كثرة عدم الشكر:** مع وعد الله عزَّ وجلَّ الشاكرين من عباده بالزيادة (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ) سورة إبراهيم: 7/ 14، نجد أن غالبية الناس لا يشكرونه تعالى على نعمه بل هم على العكس ينكرونها. قال عزَّ وجلَّ إخباراً عن إبليس اللعين لأقعدنَّ لهم صراطك المستقيم قيل هو طريق الشكر ولعلو رتبة الشكر طعن اللعين في الخلق فقال: {ولا تجد أكثرهم شاكرين} قال تعالى: {وقليلٌ من عبادي الشكور} وقد قطع الله تعالى بالمزيد مع الشكر ولم يستثن فقال تعالى: {لئن شكرتم لأزيدنكم}<sup>74</sup>. وورد في الحديث: أن الشكر نصف الإيمان عن أنسٍ قال: قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {الْإِيمَانُ نِصْفَانِ: نِصْفٌ فِي الصَّبْرِ، وَنِصْفٌ فِي الشُّكْرِ}.

ويقول الله تعالى: {الْم تَرَى إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ} سورة البقرة: 243/ 2، لا يشكرونه سبحانه كما ينبغي أن يشكر ولا يعتبرون مع كثرة نعم الله عليهم<sup>75</sup>. أما الكفار فلم يشكروا وأما المؤمنون فلم يبلغوا غاية الشكر<sup>76</sup>.

وهناك آياتٌ أخرى ذكرت قلة الشاكرين لا يتسع المجال لذكرها<sup>77</sup>.

**كثرة الذين لا يعقلون:** من أجل نعم الله تعالى على الإنسان نعمة العقل، ولقد أمرنا الله عز وجل بإعمال عقولنا والتفكير في آياته، قال الله تعالى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ} سورة آل عمران: 190- 191، هذه آياتٌ واضحةٌ تدلُّ على الصانع وعظيم قدرته وباهر حكمته، للذين يفتحون بصائرهم للنظر والاستدلال والاعتبار، ولا ينظرون إليها نظر البهائم غافلين عما فيها من عجائب الخلق والإبداع. يا ابن آدم: املاً عينيك من زينة هذه الكواكب، وأجلهما في جملة هذه العجائب، متفكراً في قدرة مقدرها، متدبراً حكمة مدبرها، قبل أن يسافر بك القدر، ويُحال بينك وبين النظر<sup>78</sup>.

ويقول الله تعالى: {أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا} (الفرقان: 44/25)، مع ما يعاينون من الحجج والإعلام ما هم، إلا كالبهائم بل أشد منها؛ لأن البهائم تهتدي لمراعيتها ومشاربها وتنقاد لأربابها الذين يتعهدونها، وهؤلاء الكفار لا يعرفون طريق الحق، ولا يطيعون ربهم الذي خلقهم ورزقهم، ولأن الأنعام تسجد وتسبح لله وهؤلاء الكفار لا يسجدون<sup>79</sup>. فهم

73 انظر: المائدة: 15؛ الشورى: 30، 34.

74 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار الفيحاء، دمشق، 1431/ 2010، ج 5، ص 159.

75 البيضاوي، أنوار التنزيل، ص 148.

76 البغوي، معالم التنزيل، ج1، ص 294.

77 انظر: الأعراف: 17؛ يونس: 60/ 10؛ يوسف: 12/ 38؛ النمل: 27/ 73؛ غافر: 61/ 40.

78 الزمخشري، الكشاف، ص 237.

79 البغوي، معالم التنزيل، ج6، ص 86.



لا يسمعون سماع قبول ولا يفكرون، فهم بمنزلة من لا يعقل ولا يسمع؛ لأنهم لا ينتفعون بما يسمعون فكأنهم لم يسمعوا. ويحتمل أن تكون « أم » في الآية بمعنى « بل » كما في { إن هم إلا كالأنعام } في الأكل والشرب لا يفكرون في الآخرة. بل هم أضل منها إذ لا حساب ولا عقاب على الأنعام. وقال مقاتل (ت 150): البهائم تعرف ربها وتهتدي إلى مراعيها وتنقاد لأربابها التي تعقلها، وهؤلاء لا ينقادون ولا يعرفون ربهم الذي خلقهم ورزقهما<sup>80</sup>.

**كثرة متبعي الظن:** إن أهل الباطل لما اتخذوا الظن منهجاً لهم خابوا وخسروا وشذوا عن طريق الحق، قال الله تعالى: { وَإِنْ تَطَعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ } (الأنعام: 116/6)، إن غالب الناس يتبعون أهواءهم، ظناً منهم أنهم على الحق، والظن لا يغني من الحق شيئاً، فطاعة غالب أهل الأرض من الكفار والجهال وغيرهم تضل عن سبيل الله؛ فالضال في غالب الأمر لا يأمر إلا بما فيه الضلال، وظن الكفار أن آباءهم كانوا على الحق فيما ينسبون إليه سبحانه من اتخاذ الولد وعبادة الأوثان وتحليل الميتة ماهي إلا كذب على الله تعالى وظن وتخمين<sup>81</sup>.

قال الله تعالى: { وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ } (يونس: 36/10)، وما يتبعون إلا حدساً وتخميناً في أن ما يدعون من دون الله آلهة وأنها تشفع، ولا حجة معهم. وأما أتباعهم فيتبعونهم تقليداً وظناً والظن لا يغني من عذاب الله شيئاً<sup>82</sup>.

**الترويج في كثرة الذكر:** ذكر الله عز وجل باب كل خير ورأس كل فضيلة، وما من عبادة إلا وشرع فيها الذكر. ففي الصلاة مثلاً يقول الله تعالى: { فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا } سورة النساء: 4/103، وفي الحج مثلاً يقول الله تعالى: { لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ } سورة البقرة: 2/198، ويقول أيضاً: { فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ } سورة البقرة: 2/200، يقول الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا } سورة الأحزاب: 33/41، اذكروا الله أنثوا عليه بضروب الثناء من التقديس والتحميد والتهليل والتكبير وما هو أهله، وأكثروا ذلك بكرةً وأصيلاً في كافة الأوقات<sup>83</sup>. قال ابن عباس: لم يفرض الله تعالى فريضة إلا جعل لها حداً معلوماً، ثم عذر أهلها في حال العذر غير الذكر، فإنه لم يجعل له حداً ينتهي إليه، ولم يعذر أحداً في تركه إلا مغلوباً على عقله؛ وأمرهم به في كل الأحوال، فقال: { فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ } سورة النساء: 4/103، وقال: { اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا } سورة الأحزاب: 33/41، بالليل والنهار، في البر والبحر وفي الصحة والسقم، وفي السر والعلاية. وقال مجاهد: الذكر الكثير أن لا تنساه أبداً<sup>84</sup>.

80 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 13، ص 36؛ للاطلاع على بعض الآيات انظر: العنكبوت: 29/63؛ الحجرات: 49/4

81 البيضاوي، أنوار التنزيل، ص 337.

82 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 8، ص 343.

83 الزمخشري، الكشاف، ص 1063.

84 البغوي، معالم التنزيل، ج 6، ص 360؛ للاطلاع على بعض الآيات التي ترغب في كثرة الذكر انظر: الأنفال: 8/45؛ الحج: 22/40



**كثرة كارهي الحق:** وهذه الصفة من صفات المستكبرين المعرضين عن الحق والإيمان، فهم يكرهون الحق لأنه يخالف شهواتهم وأهواءهم، ويفضحهم، بل ويحاربونه بكل ما أوتوا من قوة. قال الله تعالى: (أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ أَمْ يَقُولُونَ بِهِ حِثَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُم لِلْحَقِّ كَارِهُونَ) المؤمنون: 23/ 69- 70؛ مع أنهم يعرفون رسولهم الذي أرسل من بين ظهرانيتهم من أنفسهم بالصدق وحسن الخلق وكمال العلم إلى غير ذلك مما هو من صفات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فهم ينكرون دعوته ويتهمونه صلى الله عليه وسلم بالجنون فلا يبالون بقوله، مع علمهم أنه صلى الله عليه وسلم كان أرجحهم عقلاً وأدقهم نظراً. بل إنهم يكرهون الحق لأنه يخالف شهواتهم وأهواءهم، وقيد الحكم بالأكثر لأن منهم من ترك الإيمان استنكافاً من توبيخ قومه أو لقلّة فطنته وعدم فكرته لا كراهة للحق<sup>85</sup>.

(لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ) الزخرف: 43/ 78؛ ولقد بين الله لهم الأدلة وأرسل إليهم الرسل، ولكن أكثرهم يكره الحق. قال ابن عباس: ولكنهم كلهم للإسلام ودين الله كارهون مبعضون<sup>86</sup>.

**كثرة الغافلين:** يخبرنا الله تعالى أن كثيراً من الناس غافلون عن آيات الله تعالى وعظيم خلقه وجمال صنعته، فيقول جل شأنه: (فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ) يونس: 10/ 92، فألقى الله فرعون على مرتفع من الأرض ليصدق بنو إسرائيل بقرقه، لأنهم قالوا: هو أعظم شأناً من أن يغرق، فألقاه الله على مرتفع من الأرض حتى شاهده، وبقي آية لمن بعده. وإن كثيراً من الناس عن آيات الله لغافلون معرضون عن التأمل والتدبر، والتفكر في خلق الله تعالى<sup>87</sup>.

**كثرة متبعي الجن من الإنس:** كثير من الناس اتخذوا الجن أولياء من دون الله ظناً منهم أنهم ينفعونهم ويشفعون لهم عند الله فخابوا وخسروا بسبب اعتمادهم على غير الله تعالى، قال الله تعالى: (أَلَمْ أَعْهِدْ إِلَىٰ يَوْمِ آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ) سورة يس: 36/ 60- 62، أوصى الله عز وجل بني آدم أن لا يطيعوا الشيطان وأن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئاً. وعبادة الله ودينه حبل قوي لا يضل من تمسك به. ولقد أغوى الشيطان من الإنس خلقاً وأمماً كثيرة، فاعتبروا يا أولي الألباب<sup>88</sup>.

**كثرة الفاسقين:** الفسق هو الابتعاد عن أوامر الله تعالى بالعصيان والتمرد والمخالفة، مع الإقرار بما أمر به الشرع<sup>89</sup>. والفسق والعصيان كثير في الأرض، لذلك لما قص الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم خبر قوم نوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب عليهم الصلاة والسلام وما كان من إهلاك الله للكافرين وإنجائه المؤمنين، وأنه تعالى أغدر إليهم بأن بين لهم الحق بالحجج على السنة الرسل صلوات الله عليهم

طه: 34؛ الشعراء: 26/ 227؛ الأحزاب: 33/ 21، 41؛ الجمعة: 62/ 10.

85 البيضاوي، أنوار التنزيل، ص 695.

86 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 16، ص 118.

87 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 8، ص 379- 381.

88 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 15، ص 47؛ للاطلاع على بعض الآيات في هذا الموضوع انظر: الأنعام: 6/ 128؛ سبأ: 34/ 41.

89 الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 636؛ انظر المائدة: 5/ 49، 59، 81؛ الأعراف: 7/ 102؛ التوبة: 9/ 8؛ الحديد: 57/ 27، 26.

أجمعين يخبرنا الله تعالى بهذه النتيجة: (وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ) سورة الأعراف: 102/7، أي: وما وجدنا لأكثر الأمم الماضية من عهد ولقد وجدنا أكثرهم فاسقين خارجين عن الطاعة والامتثال.<sup>90</sup>

#### 4- المعنى الحقيقي للقلّة والكثرة:

من خلال تتبعنا للآيات التي ذكرت القلّة والكثرة وجدنا أنّ كثيراً من الآيات الكريمة تدمّ كثرة بعض الأمور وتغلظ القول فيها، وقد سبق أن ذكرنا بعض هذه الآيات. ومن هذه الآيات مثلاً: قوله جلّ وعلا: (وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)<sup>91</sup>؛ وقوله تعالى: (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ)<sup>92</sup>؛ وقوله سبحانه: (إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ)<sup>93</sup>؛ وقوله: (وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ يَغْيِرُ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ)<sup>94</sup>.

ولا يخفى على القارئ المدقق والمسلم الواعي إنّ الاستشهاد بورود الآيات والأحاديث الكثيرة على ذمّ الكثرة باعتبار كثرة بعض الأمور المذمومة، وعلى مدح القلّة باعتبار قلة بعض الأمور الممدوحة غير صحيح؛ فهناك كثير من الأحاديث النبوية الصحيحة التي كادت أن تبلغ مبلغ التواتر المعنوي تأمرنا أن نلتزم الجماعة ونبتعد عن الفرقة وعدم الشذوذ عن الجماعة، ولا شك أنّ الجماعة تكون هي الأكثر عدداً - بالنسبة لغيرها من الفرق الأخرى - وإذا كانت الكثرة بكلّ أحوالها شرّاً وباطل وسوء، فكيف يأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتزامها في أحلك الظروف وأسوأ الأحوال في أحوال الفتن التي يُصبح فيها الحلیم حيران!!؟؟

ومن هذه الأحاديث التي تأمرنا بالتزام الجماعة وعدم الشذوذ عنها:

- عن حُدَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ قَالَ: كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةً أَنْ يُدْرِكَنِي، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ، فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «نَعَمْ» قُلْتُ: وَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَفِيهِ دَحْنٌ» قُلْتُ: وَمَا دَحْنُهُ؟ قَالَ: «قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هُدًى، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنَكِّرُ» قُلْتُ: فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «نَعَمْ، دَعَاةٌ إِلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا» قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، صِفْهُمْ لَنَا؟ فَقَالَ: «هُمْ مِنْ جِلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِالسَّتِينَا» قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي أَنْ أَدْرِكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: تَلَزَمْ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلَا إِمَامٌ؟ قَالَ «فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرْقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعْصِ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ»<sup>95</sup>.
- وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ

90 ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج3، ص 418.

91 الأنعام: 116/6.

92 يوسف: 106/12.

93 البقرة: 243/2.

94 الأنعام: 119/6.

95 البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، 25؛ مسلم، كتاب الإمامة، 10.

فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عَمِيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصَبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصَبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصَبَةً، فَقَتَلَهُ جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي، يَضْرِبُ بَرَكَهَا وَقَاحِرَهَا، وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدَهُ، فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ»<sup>96</sup>.

• وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَضْرِبْ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِرْبًا، فَمَاتَ، فَمِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ»<sup>97</sup>.

• عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي - أَوْ قَالَ: أُمَّةً مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَدَّ شَدًّا إِلَى النَّارِ»: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَسَلِيمَانُ الْمَدَنِيُّ هُوَ عِنْدِي سَلِيمَانُ بْنُ سُلَيْمَانَ، وَقَدْ رَوَى عَنْهُ أَبُو دَاوُدَ الطَّيَالِسِيُّ، وَأَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ وَعَبْرٌ وَاحِدٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَتَفْسِيرُ الْجَمَاعَةِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ هُمْ أَهْلُ الْفِئَةِ وَالْعِلْمِ<sup>98</sup>.

• عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا رَأَيْتُمْ الْاِخْتِلَافَ فَلَعْنِكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ فَإِنَّهُ لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ<sup>99</sup>.

• عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: خَطَبَنَا عُمَرُ بِالْبَاجِيَةِ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قُفْتُ فِيكُمْ كَمَقَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِينَا فَقَالَ: «أَوْصِيكُمْ بِأَصْحَابِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَفْشُو الْكُذْبُ حَتَّى يَحْلِفَ الرَّجُلُ وَلَا يُسْتَحْلَفُ وَيَشْهَدُ الشَّاهِدُ وَلَا يُسْتَشْهَدُ، أَلَا لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِأَمْرٍ إِلَّا كَانَ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ، عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْفِرْقَةَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ أَبْعَدُ، مَنْ أَرَادَ بُحْبُوحَةَ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ، مَنْ سَرَّهُ حَسَنَتُهُ وَسَاءَتْهُ سَيِّئَتُهُ فَذَلِكَ الْمُؤْمِنُ»: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَقَدْ رَوَاهُ ابْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُوْقَةَ، وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنْ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>100</sup>.

• عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ» هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ<sup>101</sup>.

• قَالَ يَحْيَى: فَأَخْبَرَنِي الْحَارِثُ الْأَشْعَرِيُّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «وَأَنَا أَمْرُكُمْ بِخَمْسٍ: بِالسَّمْعِ، وَالطَّاعَةِ، وَالْجَمَاعَةِ، وَالْهَجْرَةِ، وَالْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَمَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ رَأْسِهِ حَتَّى يُرَاجِعَ، وَمَنْ دَعَا دَعْوَةَ جَاهِلِيَّةٍ فَإِنَّهُ مِنْ جُنَّاهِمُ»، فَقَالَ رَجُلٌ:

96 مسلم، كتاب الإمامة، 53.

97 مسلم، كتاب الإمامة، 55؛ رواه بألفاظ متقاربة عن ابن عباس رضي الله عنه؛ معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي، أبو عروة البصري، الجامع (منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق)، المجلس العلمي بباكستان، وتوزيع المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ ج 11 - ص 339.

98 الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الفتن، 7.

99 الدولابي الرازي، أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري، الكنى والأسماء، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 2000/1421، ج 2، ص 515.

100 الترمذي، كتاب الفتن، 7.

101 الترمذي، كتاب الفتن، 7.

يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ، وَلَكِنْ تَسَمُّوا بِاسْمِ اللَّهِ الَّذِي سَمَّاكُمْ عِبَادَ اللَّهِ الْمُسْلِمِينَ»<sup>102</sup>.

• عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا فِي النَّارِ، إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ: الْجَمَاعَةُ»<sup>103</sup>.

ولا بدَّ من الإشارة أن علماء الأصول اعتبروا هذه الأحاديث من أهمِّ دعائم الإجماع ومن أقوى الأدلة على حججه<sup>104</sup>، وهذه الأخبار وإن لم تتواتر آحادها، حصل لنا بمجموعها العلم الضروري: أن النبي صلى الله عليه وسلم عظم شأن هذه الأمة، وبين عصمتها عن الخطأ<sup>105</sup>. قال الإمام الشافعي (ت: 204) رحمه الله تعالى معلِّقاً على هذه الأحاديث وأمثالها: من قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين، فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافةً غفلةً عن كتاب الله تعالى ولا سنةً ولا قياساً إن شاء الله تعالى<sup>106</sup>. وهذه الأخبار لم تزل مشهورة عند الصحابة والتابعين حتى زماننا هذا، لم ينكرها أحدٌ من أهل العلم من السلف والخلف، وهي مقبولةٌ من موافقي الأمة ومخالفيها، ولا تزال الأمة تحتجُّ بها في الأصول والفروع، فقد عظم الرسول صلى الله عليه وسلم أمر هذه الأمة وأخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع<sup>107</sup>.

ومما تقدم يتبين أن هذه الآيات التي ذمَّت الكثرة إنما هي بيانٌ لأهل الأرض عامَّةً المؤمن والكافر، وهذا أمرٌ واقعٌ صحيحٌ لا شك فيه، فالطائفة المؤمنة التي تراعي أوامر الله تعالى ونواهيه قليلةٌ جداً بالنسبة لأهل الأرض، أقلُّ من بقعةٍ بيضاء في جلد ثورٍ أسود. أمَّا الأحاديث التي أسلفنا شيئاً منها، فهي تعني السواد الأعظم بالنسبة للدائرة الإسلامية وحدها، فإذا وجدنا اختلافاً بين صفوف المسلمين وعلماؤهم، فكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم هما الحكمان، والسواد الأعظم من علماء المسلمين هو الأقرب دائماً إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وما رُئي الانحراف في عصرٍ من العصور عن شرع الله تعالى سواء في العقيدة أو الأحكام إلا من الفرق الشاذة القليلة. وما كانت جماعة المسلمين وسوادهم الأعظم إلا القدوة الحسنة في كيفية التزام الكتاب والسنة على مرِّ العصور.

مجموع الفتاوى والكبرى  
في القرآن الكريم

102 معمر بن راشد، الجامع (منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق)، ج 11 - ص 340

103 أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج 28 - ص 134؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج 19 - ص 377.

104 البوطي، محمد سعيد رمضان، الازدهابية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، مكتبة الفارابي دمشق، بدون تاريخ للطبع، ص 126.

105 ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان، الطبعة الثانية 1423هـ-2002م، ج 1 - ص 387.

106 الشافعي، محمد بن إدريس، الأم (الرسالة)، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء- دار ابن حزم، 1432 / 2011، ج 1، ص 221.

107 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، 2012/1433، ج 1، ص 331-330.

ثم إن كلاً من الخوارج، والجهمية، والمرجئة، والقدرية إثمًا يمثلون القلّة النادرة بالنسبة للسواد الأعظم من المسلمين، أفهمّ الذين يمثلون الحق إذاً دون السواد الأعظم من الأمة الذين يمثلون الكثرة<sup>108</sup>!!!  
وبإمكاننا أن نلخص هذه المسألة كالتالي: إذا كان الكلام عن الدائرة الإسلامية فلا شك أنّ مذهب الحقّ هو مذهب الجماعة (الكثرة)، ولكن إذا كان الكلام عامّاً فأهل الحق والإيمان قليلون بالنسبة لأهل الأرض.

قال الله تعالى: «وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ» هذه الآية وأمثالها من الآيات التي وصفت المؤمنين بالقلّة لا تنافي بينهما وبين ما ذكرنا؛ لأنّ الكثرة والقلّة أمران نسبيان، فالملتدون في أنفسهم كثيرون، وإذا وُصفوا بالقلّة فبالنسبة لأهل الضلال، أو تكون الكثرة بالنسبة إلى الحقيقة، والقلّة بالنسبة إلى الأشخاص، فسمّوا كثيراً ذهاباً إلى الحقيقة، كما قال الشاعر: إِنَّ الْكِرَامَ كَثِيرٌ فِي الْبِلَادِ وَإِنْ قَلُّوا كَمَا غَيْرُهُمْ قَلُّوا وَإِنْ كَثُرُوا<sup>109</sup>.

### الخاتمة

دراسة موضوع القلة والكثرة من الدراسات المعاصرة اللطيفة الجديدة، وأول من تكلم فيها الإمام زيد بن علي رضي الله عنهما، وما زال الكتاب يحاولون بمقالاتهم ورسائلهم الكشف عن أسرارها ومعانيها، ولكن هذا الموضوع فهم عند كثير من الناس فهما ناقصا محدودا، أدى هذا الفهم بهم إلى أخطاء كثيرة. وذلك عندما راحوا يمدحون كل قليل ويذمون كل كثير دون استثناء، ثم إن القرآن الكريم اعتنى بهتين اللفظتين اعتناء كبيرا فقد تكررت هاتان اللفظتان بمشتقاتهما في القرآن الكريم أكثر من مئة مرة في مواضع كثيرة.

نتعلم من موضوع القلة والكثرة أن العبرة للكيف لا للكم وهذا في جميع مجالتنا الدنيوية والأخروية. قال الله تعالى: (قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ عَلَبْتُمْ فَتَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ) سورة البقرة: 2/ 249؛ وقال أيضا: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ، الْآنَ حَقَّقَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ صَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ) سورة الأنفال: 8/ 64- 65. إذا فالعبرة للكيف لا للكم.

والمقياس الصحيح الذين علينا أن نقيس به هذا الموضوع أن القلة في الدائرة الإسلامية مذمومة إذ إنها تمثل الفرق الشاذة، كالقدرية والجهمية والمعتزلة وغيرهم، أما الكثرة في الدائرة الإسلامية ممدوحة لأنها تمثل الرأي السديد وإجماع المسلمين كما جاء في الأحاديث الشريفة أن إجماع الأمة الإسلامية معصوم عن الخطأ ولا تجتمع الأمة على ضلالة، وأن يد الله مع الجماعة ومن شذَّ عن الجماعة شذَّ في النار.

108 البوطي، اللامذهبية، ص 127.

109 ابن حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط، دار الكتب العلمية، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، لبنان بيروت، 2001 / 1422، ج1، ص 270.

وإذا ما تجاوزنا الدائرة الإسلامية لخارجها فإنَّ أكثر أهل الأرض غافلون مبتعدون عن النهج القويم باستثناء فرقةٍ قليلةٍ منهم عرفت الحق فأذعنت له ورضيت بالله تعالى ربا وبالإسلام ديناً وبسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً.

#### المصادر والمراجع

- ابن حبان الأندلسي، محمد بن يوسف ت 745هـ البحر المحيط، دار الكتب العلمية، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، لبنان بيروت، 1422 / 2001.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري ت 311هـ تحقيق، صحيح ابن خزيمة، محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390 / 1970.
- ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد ت 620هـ روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان، الطبعة الثانية 1423هـ 2002.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي ت 774هـ تفسير ابن كثير، دار الرسالة العالمية، دمشق، 1431 / 2010.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ت 273هـ سنن ابن ماجه، تحقيق: صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، دار السلام، الرياض، 1429 / 2008.
- ابن منظور، محمد بن مكرم ت 711هـ لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.
- أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي ت 538هـ الكشاف، دار ابن حزم، بيروت، 1433 / 2012.
- أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلّي التميمي، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، دمشق، 1404 / 1984.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ت 241هـ مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 / 2001.
- أمانة سلمان العزازمة، القيلة والكثرة في القرآن الكريم دراسة دلالية، (رسالة ماجستير)، جامعة مؤتة، 2014م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي ت 256هـ صحيح البخاري، تحقيق: صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، دار السلام، الرياض، 1429 / 2008.
- البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود، ت 516هـ معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، المدينة، 1417 / 1997.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، مكتبة الفارابي دمشق، بدون تاريخ للطبع.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي ت 685هـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار المعرفة، بيروت، 1434 / 2013.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، ت 279هـ سنن الترمذي، تحقيق: صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، دار السلام، الرياض، 1429 / 2008.
- الخانز، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشحي أبو الحسن، ت 741هـ لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق وتصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1415.
- الدّهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد ت 748، سير أعلام النبلاء، المحقق: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 1405 / 1985.
- الرازي، أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري ت 310هـ الكنى والأسماء، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 1421 / 2000.

- الراغب الأصفهاني (ت 425)، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم دمشق، 2011/1433.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الثانية، 1424 / 2003.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير الوسيط، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- الزركلي، الدمشقي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، ت 1396هـ الأعلام، دار العلم للملايين، 2002.
- زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ت 121، غريب القرآن، ترجمه إلى الفارسية علي زاهد بور، مؤسسه انتشارات فراهاني طهران، 1388.
- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، 1402 / 1982.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ت 911، معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الفكر العربي، بدون تاريخ للطبع.
- الشافعي، محمد بن إدريس ت 204، الأم (الرسالة)، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء- دار ابن حزم، 1432 / 2011.
- الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، دار الأنصار، استانبول، 1987م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي ت 360هـ، المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، بدون تاريخ للطبع.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ت 505هـ، إحياء علوم الدين، دار الفيحاء، دمشق، 1431 / 2010.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ت 505هـ، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، 1433 / 2012.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب ت 817هـ، القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت، 1430 / 2009.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ت 671هـ، الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1387 / 1967.
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، 1414 / 1994.
- المرزوقي، أبو عبد الله نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث الخزازي ت 228، كتاب الفتى، تحقيق: سمير أمين الزهيري، مكتبة التوحيد، القاهرة، الطبعة الأولى، 1412.
- مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري ت 261هـ، صحيح مسلم، تحقيق: صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، دار السلام، الرياض، 1429 / 2008.
- معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي، أبو عروة البصري، ت 153هـ، الجامع (منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق)، المجلس العلمي بباكستان، وتوزيع المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود ت 710، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار ابن كثير - بيروت، 1426 / 2005.
- شبكة فلسطين للحوار، ذمّ الكثرة في القرآن الكريم ومدح القلّة <https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=1074675>، تمت الاستفادة في: 12.06.2017.
- فايز الربيع، القلّة والكثرة في القرآن الكريم، <https://www.facebook.com/DrFaiezAlRabie/>، posts/232709073561213، تمت الاستفادة في: 12.06.2017.
- مجدي أحمد حسن، مسألة القلّة والكثرة في القرآن، <http://www.estqlal.com/article.php?id=31349>، تمت الاستفادة في: 0.2017.12.6.



## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Tahkik: Şuayb el-Arnâvut ve diğêrleri. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Begâvî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud. *Me'âlimu't-Tenzil*. Tahkik: Muhammed Abdullâh en-Nemr ve diğêrleri. Medine: Daru't-Taybe, 1417/1997.
- Beydâvî, Nasiruddin Ebû Said Abdillâh b. Ömer. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru'te'vil*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1434/2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Tahkik: Salih b. Abdilaziz b. Muhammed. Rıyad: Daru's-Selam, 1429/2008.
- Butî, Muhammed Said Ramazan. *el-Lamezhbiyye: Ahtarü Bid'a Tuheddidü's-Şeria el-İslâmiyye*. Dımaşk: Mektebetu'l-Farâbî, ts.
- Ebu Hayyan el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-Muhît*. Tahkik: Adil Ahmed Abdülmevcüd-Ali Muhammed Muvved. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Ebû Ya'la, Ahmed b. Ali el-Müsennâ. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. Tahkik: Huseyin Selim Esed. Dımaşk: Daru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984.
- Emine Selman el-Azazime. "el-Kille ve'l-Kesre fi'l-Kur'ani'l-Kerim". Yüksek Lisans Tezi, Camiatu Mu'ta, 2014.
- Firûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub. *el-Kamusu'l-Muhît*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1430/2009.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. Dımaşk: Daru'l-Feyhâ, 1431/2010.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa Min 'İlmi'l-Usûl*. Tahkik: Muhammed Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1433/2012.
- Hazin, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim. *Lübabu't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzil*. Tahkik: Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Huzeyme en-Nisâbüri, Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. el-Muğire. *Sahihu İbn Huzeyme*. Tahkik: Muhammed Mustafa el-Azami. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1390/1970.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Kesir. *Tefsiru İbn Kesir*. Dımaşk: Daru'r-Risâle el-Alemiyye, 1431/2010.
- İbn Kudame el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Muhammed. *Ravzatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Menânzir*. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1423/2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenu İbn Mâce*. Tahkik: Salih b. Abdilaziz b. Muhammed. Rıyad: 1429/2008.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru İhayî't-Turasi'l-Arabî, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1387/1967.
- Ma'mer b. Ebî Amr Raşid el-Ezdî. el-Camîf. *Bakistan: el-Meclisu'l-İlmî bi Bakistan*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd. *Kitabu'l-Fiten*. Tahkik: Samir Emin ez-Züheyrî. Kahire: Mektebetu't-Tevhîd, 1412.
- Müslim b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. Tahkik: Salih b. Abdilaziz b. Muhammed. Rıyad: Daru's-Selam, 1429/2008.
- Nesefî, Ebul-Berkât Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1426/2005.
- Rağîb el-İsfahânî. *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1433/2011.

- Razî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd. *el-Künâ ve'l-Elkâb*. Tahkik: Ebu Kuteybe Nazar-Muhammed el-Faryabî. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1421/2000.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefâsir*. İstanbul: Daru'l-Ensâr, 1987.
- Seyyid Kutub. *Fi Zilâli'l-Kur'an*. Kahire: Daru's-Şurûk, 1402/1982.
- Suyûtî, Celeleddin Abdirrahman b. Ebî Bekr. *Mu'teraku'l-Akrân Fi İcâzi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Şafiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm (er-Risâle)*. Tahkik: Rifat Fevzi Abdulmuttalib. Daru'l-Vefâ- Daru İbn Hazm, 1432/2011.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenu't-Tirmizî*. Tahkik: Salih b. Abdilaziz b. Muhammed. Riyad: Daru's-Selam, 1429/2008.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lamî'n-Nübelâ*. Tahkik: Şuayb el-Arnâvut ve diğerkleri. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım el-Harizmî Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433/2012.
- Zeyd b. Ali b. el-Huseyn b. Ali. *Ġaribu'l-Kur'an*. Farsçaya çeviri: Ali Zahid Pûr. Tahran: Müessesese-i İntişarât-i Ferhanî, 1388 h.ş.
- Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed. *el-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 2002.
- Züheylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsiru'l-Vasît*. Dımaşk: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1422.
- Züheylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsiru'l-Munîr*. Dımaşk: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1424/2003.
- <https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=1074675> Erişim: 12.06.2017.
- <https://www.facebook.com/DrFAiezAlRabie/posts> Erişim: 12.06.2017.
- <http://www.estqlal.com/article.php?id=31349> Erişim: 12.06.2017.

# Farklı Yaş Gruplarında Dua ve Din Eğitimi

Mahmut DÜNDAR\*

## Öz

Bilindiği gibi insanoğlu doğumundan ölümüne dek gelişimini, sırasıyla çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık olarak belirli yaş grupları ve dönemleri halinde sürdürmektedir. Bu dönemlerin birinden diğerine geçişte bedensel, duygusal, toplumsal, ekonomik ve kültürel gelişmeler yaşanmaktadır. Bireyler farklı yaş evrelerinde, olgunluğa ulaşma konusunda olumlu etkenlere ihtiyaç duymaktadırlar. Bu etkenlerin en önemlilerinden biri de duadır. Din eğitiminin temel hedefi olan bireyin huzur ve mutluluğa kavuşmasında dua önemli bir yere sahiptir. Dua, bireyin kendisine dönük olabildiği gibi başkasına dönük de olabildiğinden hem bireysel hem de toplumsal eğitim boyutunu ifade etmektedir. Bu makalede farklı yaş gruplarında dua konusu din eğitimi açısından incelenecektir. Metin, konunun özüne ulaşmak için gerekli temel bilgiler üzerine inşa edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dua, eğitim, din eğitimi, farklı yaş grupları.

## Prayer and Religious Education in Different Age Groups

### Abstract

As it is known, human beings continue their development from birth to death, in particular periods of childhood, adolescence, adulthood and old age respectively. There is physical, emotional, social, economic and cultural developments in the transition from one period to another. Individuals need positive factors to reach maturity at different age levels. Prayer is one of the most important factors. Prayer has an important place in achieving the peace and happiness of the individual who is the main target of religious education. Prayer, facing the individual himself/herself and others else, refers to both individual and social dimensions of religious education. In this article, prayer topics will be examined in terms of religious education in different age groups. The text is built on the basic information needed to reach the essence of the subject.

**Keywords:** Prayer, education, religious education, different age groups.

Makale gönderim tarihi: 09.01.2018, kabul tarihi: 06.07.2018.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi A. B. D.  
ORCID: 0000-0003-1856-6494  
mahmutlardan@hotmail.com

**Atf:** Dündar, Mahmut. "Farklı Yaş Gruplarında Dua ve Din Eğitimi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018): 455-480.

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/2 yıl: 9 cilt: IX sayı: 20

## Giriş

İnsanlık tarihiyle birlikte bütün insanların hayatında din ve dua bulunmaktadır. Hak veya batıl olarak bir dine mensup her insan bu dinin tanrısına inanır, ondan korkar, ona itaat eder, ibadet eder, ona sığınır ve ondan yardım diler. İnanıldığı tanrıya tapma anlamına da gelen dua ile insanlar, özellikle dar ve sıkıntılı durumlardan kurtulmak istemektedirler. Bununla motive olan bu insanlar, dünyada yaşadıkları psiko-sosyal olumsuzluklardan uzaklaşarak dünyanın huzur ve mutluluğunu elde etmeye çalıştıkları gibi manen yaratıcıya veya tanrıya dua ile tam bir teslimiyetle ahiret hayatının huzur ve mutluluğunu elde etmeye çalışmaktadırlar.<sup>1</sup>Nitekim duanın ruh sağlığı açısından koruyucu etkisinin yanında karşılaşılan ruhsal problemlerin ortadan kaldırılmasında diğer psikoterapik yöntemlerle tedavi edici etkisi bulunmaktadır. Ayrıca birey kendisine ve diğer insanlara dua etmekle sosyal bütünlüğe katkıda bulunmaktadır. Yine dua ile stresle başa çıkma, ümit duygularını kazanma gibi birçok olumlu sonuç elde edebilmektedir. Özellikle birbirini takip eden her bir yaş döneminde öğretilen ve öğrenilen dualarla kişi, geçmişine dayalı kendi içerisinde manevi bir bütünlüğü ve huzuru sağlayabilmektedir.<sup>2</sup> Ancak insan, insani bir gerçeklik ve ihtiyaç olan dua ile acizliğini yaratıcısına iletip ona yönelirken çoğu kez bu ihtiyacını nasıl, nerede ve ne zaman giderebileceğini bilmemektedir. Bu bilgisizliğin sonucunda şu sıkıntılar yaşanabilmektedir:

Bilinçli bir şekilde dua etme ihtiyacını karşılayamayan insan, yine dua etmeyi denemektedir. Ancak yetersiz kalma ile yanlış yapma endişesiyle yaptığı duadan mutmain olmayan insan, aynı zamanda anlamını bilmediği duaları ezberleyerek, yazılı duaları bulundurarak, para karşılığında dua ettirerek duanın mahiyetine ters bir şekilde dua ihtiyacını gidermeye çalışmaktadır. Bu nedenle din eğitimi

1 Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Quran* (Tokyo 1964), 194.

2 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 211.

yoluyla insanlara usulüne uygun dua etmeyi öğretmek, onun maddi ve manevi bütün faydalarını detaylı bir şekilde kavratmak gerekmektedir.

İbadetlerin en önemlilerinden biri olan duanın insan için gerekliliği, onun beklentileri, duygu ve düşünceleri doğrultusunda ona yol gösterici ve olumsuzluklara karşı koyabilmesini sağlayıcı özelliğe sahip olmasından ileri gelmektedir.

Eğitici kavramlardan olan dua ile kişi; anne, baba, toplum ve çevrenin eğitiminden farklı olarak, doğrudan doğruya Rabbi'nin terbiyesini alabilmekte, kalben O'na yönelmekte ve O'nun rızasını kazanmaya çalışmaktadır. Haliyle sağlam bir kişilik yapısına kavuşmaya vesile olabilen birey dua ile kendisini bulabilmekte, Allah'a yakınlaşmakta ve gerçekleri özümseyebilmektedir.<sup>3</sup>

Dua ile ilgili birçok akademik çalışma bulunmaktadır. Ancak bu çalışmaların çoğu ya duanın edebi tür olma özelliği ile ya da mahiyeti ile ilgilidir. Eğitime dair dua ile ilgili yapılan çalışmalar ise şunlardır:

1-Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi Bilim Dalı'nda Şahin Doğan'ın hazırlamış olduğu "Duanın Birey Eğitimindeki Rolü" adlı yüksek lisans çalışmasında genel anlamda dua-eğitim ilişkisi üzerinde durulmuş ve özellikle çocuklara nasıl dua etmeleri gerektiğinin öğretilmesi hususu ele alınmıştır.

2-Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Bayram Tunç'un hazırlamış olduğu "Din Eğitiminde Dua Öğretimi" adlı yüksek lisans çalışmasında ise, adından da anlaşılacağı üzere nasıl dua edilmesi gerektiğinin öğretilmesi dile getirilmiştir.

3-Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi Bilim Dalı'nda Fatih Malakçı'nın hazırlamış olduğu "Dua Eğitimi ve Öğretimi" adlı çalışmasında dua eğitiminin çok eskiden beri var olduğundan ve duanın nasıl yapılması gerektiğinin öğretilmesinden söz edilmiştir.

4-Cemal Tosun'un; Dini Araştırmalar Dergisi'nin Ocak-Nisan 2000 c.2 ve 6. sayısında din eğitimi alanında yazmış olduğu "Dua Öğretimi" adlı çalışmasında dua ve duanın mahiyeti üzerinde durulurken duanın doğru öğretilmesinin gereği ifade edilmiştir. Eğitime yönelik dua ile ilgili bu minvalde birkaç çalışma daha bulunmaktadır. Ancak çalışmamızın konusu olan "Farklı Yaş Gruplarında Dua ve Din Eğitimi" ile ilgili özgün bir çalışma bulunmamaktadır. Bu da çalışmamızın önemini ortaya koymaktadır.

İşte bu çalışmanın amacı, sağlıklı bir din eğitimi ile insanın çocukluktan yaşlılığa kadar olan süreçte dua ile ilgili problemleri çözebilmesini, duayı detaylı bir şekilde öğrenebilmesini, her bir yaş döneminde öğrendiği duaların o dönem içerisinde kendisine sağladığı yararları öğrenebilmesini, bu bilgilerin diğer yaş dönemlerindeki ilgili bilgilerle de ilişkilendirerek dini bir kişilik oluşturmada bir

3 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 213-214.

bütünlük oluşturabilmesini, duanın amacına ve faydasına inanabilmesini, duayı doğru bir şekilde uygulayabilmesini ve dua ile problemlere cevap verebilmesini sağlayabilmektedir.

Teorik bir inceleme olan bu çalışmada literatür taraması yöntemi takip edilmiştir. Böylece din eğitimi alanında yazılmış bilimsel eserlerin yanında eğitim bilimleri, dinler tarihi, din psikolojisi, tefsir ve hadis alanlarında bulunan bilimsel eserler incelenmiştir. Elde edilen bilgilerin analizi yapılarak bu bilgiler belli bir plan dâhilinde ortak ve farklı yönleri ile ele alınmış ve bir bütünlük içerisinde sentezlenip amaca uygun bir şekilde kaleme alınmıştır.

## 1. Din Eğitimi ve Önemi

İnsanla birlikte ortaya çıkan, onunla devam eden ve insanlık tarihi kadar eski olan din, dünyayı sevk ve idare eden etkenlerin başında gelmektedir<sup>4</sup>. Bu nedenle dini eğitimi konu edinen din eğitimi ve onun önemi üzerinde durmamız gerekmektedir.

Din eğitimi genel anlamıyla şöyle tanımlayabiliriz: “Ailede anne-baba tarafından veya onların yerini tutan yakın kişilerce, okullarda din dersi öğretmenlerince, cami gibi dini kurumlarda din görevlilerince din kültürünün verilmesi ve dini kişiliğin kazandırılmasıdır.<sup>5</sup> Diğer bir ifadeyle din eğitimi, bireyin fitratında bulunan inanma duygu ve ihtiyacı çerçevesinde din duygusunu kavramasına rehberlik etme ve kabul ettiği dinin önerdiği yaşam biçimini öğrenmesine yardımcı olma sürecidir.”<sup>6</sup>

İslami eğitim, İslam dininin koyduğu esaslar çerçevesinde anlayışın gelişmesi, davranış ve duyguların tanzim edilmesidir.<sup>7</sup> Başka bir deyişle İslami eğitim, dinin esaslarına bağlı, beşeriyeti sapıklıktan hidayete, karanlıktan aydınlığa çıkarmak için her zaman ve her yerde hak dini tebliğ ederek bütün insanlığın hizmetine sunmaya gücü yeten Müslüman şahsiyeti yetiştirmektir.<sup>8</sup> Dolayısıyla İslami eğitimin gayesi, iyi vatandaş yetiştirme gayesinde olan batı eğitiminin aksine, iyi vatandaş yetiştirmenin yanında dini ve dünyevi sorumluluklarını bilen mükemmel insan yetiştirmektir.<sup>9</sup> Böylece çift amaçla ilahi öğretiler doğrultusunda dünya ve ahiret saadetini kazandırmaktır.

Din eğitimi anabilim dalının alt bilim alanlarından biri olan din öğretimi

4 Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1962), 26.

5 Beyza Bilgin, “Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, sy.1(1981): 474.

6 Komisyon, *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan-Remziye Ege (Ankara: Grafikler Yayınları, 2013), 61.

7 Abdurrahman Nahalâvi, *Usulu't-Terbiyeti'l-İslamiyye ve Esalibihafi'l-Beyti ve'l-Medresetive'l-Müctemi* (Dimaşk: Daru'l-Fikir, 1979), 98.

8 Bayraktar Bayraklı, *İslam ve Eğitim* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 106.

9 Muhammed Kutub, *İslam Terbiye Metodu*, çev. Ali Özek (İstanbul 1977), 19.

anlayabilmemiz için öğretme ve öğretim kavramlarını da kısaca bilmemiz gerekmektedir.

Öğretme, amaçlı eğitim etkinlikleri olarak planlı olmakla birlikte gelişigüzel, plansız ve programsız eğitim faaliyetleridir. Öğretim ise amaçlı, planlı ve programlı eğitim etkinlikleridir. Dini öğretme işi din ile ilgili bir şeyler öğretmek isteyen herkesin yapabileceği bir faaliyet iken din öğretimi işi alanın öğretmenleri gibi din alanında uzman kişilerin yapabileceği bir faaliyettir. Dolayısıyla öğretim, öğrenmeyi destekleyen ve gerçekleştiren dışsal olayların planlamasını, uygulamasını ve değerlendirmesini sağlayan uzmanlık süreci<sup>10</sup> olduğundan din öğretimi, amaçlı, planlı, programlı bir şekilde bireylerin din ile ilgili kalıcı ve izli davranış geliştirmelerine rehberlik yapma sürecidir.<sup>11</sup>

Din eğitimi ile din öğretimini daha iyi anlayabilmemiz için eğitim ve öğretim kavramlarını karşılaştırarak ele almamız gerekir. Öğretim, insanın duygu ve düşüncesini düzenleyerek bu bakımından değişmesine yardım ederken eğitim, iradeyi tanzim ederek davranışları kontrol etmektedir. Eğitim ve öğretim arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bundan dolayı “öğretimsiz bir eğitim düşünülemediği gibi, eğitmeyen bir öğretim de düşünülemez”<sup>12</sup> denilmektedir. Zira hem bilmek hem de bu bilgiyi uygulamak gerekmektedir. Dolayısıyla din eğitiminde dinin ilkelerini, inançlarını, nasslarını, törenlerini planlı ve plansız öğretme ve benimsetme faaliyetleri ile sadece duygusal hazırlık esas alınırken din öğretiminde ise, din eğitimi faaliyetlerinin düzenli çalışmalarla, planlı ve kontrollü bir şekilde kurumlarda gerçekleştirilmesi neticesinde duygusal hazırlık ile oluşan iradenin bilinçli bir şekilde davranışa dönüştürülmesi esas alınmaktadır.<sup>13</sup>

Yukarıda belirtilenler doğrultusunda din eğitiminin amaç ve önemi dinden gelen bilgilerle Allah'ın iradesine uygun kişiler olarak yetişme, hayatın bütünlüğü içerisinde bu iradeye uygun davranış göstermedir. Bu da insanın dini ve dünyevi vazifelerini hakkıyla yerine getirmesini ve dolayısıyla mutlu ve huzurlu olmasını sağlamaktadır. Söz konusu amacın gerçekleştirilmesinde duanın ciddi bir anlamı ve önemi bulunmaktadır.

## 2. Dua ve Önemi

Dua, sözlükte “davet etmek, çağırmak, yardım istemek”<sup>14</sup>, Kur’anda ise birini

10 Nuray Semenoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim, Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Spot Matbaacılık, 1997), 399.

11 Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010), 27.

12 Halil Fikret Kanad, *Deneysel Pedagoji* (Ankara: Örnek Matbaası, 1951), 1: 6.

13 Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 4-6; A. Ferhan Oğuzkan, *Eğitim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1981), 51, 119.

14 Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbnMükerrer İbnManzûr, *Lisânu'l-Arabî'l-Muhîd* (Beyrut ts.), 1: 986; İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihah Tâcu'l-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1979), 1: 403.



çağırarak<sup>15</sup>, yalvarıp yakarmak<sup>16</sup>, bir şeyi sevk etmek<sup>17</sup> ve ibadet etmek<sup>18</sup> manaları-na<sup>19</sup> gelirken; terim olarak, “küçüğün büyükten, güçsüzün güçlüden ihtiyaç ve arzusunu ciddi olarak söz, fiil ve hal ile yalvararak istemesi ve rica etmesidir.”<sup>20</sup> Dini literatürde ise; “Allah’a yalvarmak ve şefkat talebinde bulunmak, Allah’tan hayır ve rahmet dilemektir”<sup>21</sup>, “Kulun kendi aczini ve ubudiyetini fark ederek yüce bir kudrete bağlılığını ve kulluğunu ifade etmesi, kalbinin Allah ile konuşmasıdır.”<sup>22</sup>; “-Kulun bütün benliği ile Allah’a yönelmesi ya da gücü sınırlı ve sonlu bir varlık olarak, sınırsız ve sonsuz bir kudret karşısında acizliğini kabul ederek yardım dilemesidir.”<sup>23</sup> Yani İnsanla yaratıcısı arasında gerçekleşen özel bir iletişimdir. Bu da Allah’tan insana doğru ve insandan Allah’a doğru iki yönlü iletişimle gerçekleşmektedir. Ancak Allah’tan kullarına doğru olan iletişim vahiy ve ilham olarak nitelenirken kuldan Allah’a olan iletişim ise dua olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla Allah ile kul arasında din yolu ile kurulan ilişkinin özü ve özeti olan dua<sup>24</sup>, kuldan Allah’a olan iletişim olarak yakarış ve sığınma şeklinde gerçekleşirken, Allah’tan kula olan iletişim ise merhamet, bağış ve koruma şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>25</sup> Böylece insan ve Allah arasında iman bağı ile kurulan ilişkiyi belirten ve dışa yansıtan uygulamalar olan dua ve ibadet ile dini anlayış, kuvveden uygulamaya geçmektedir.<sup>26</sup> Bu anlamları ifade eden dua ile ibadet kavramının ilişkisini Hz. Peygamber, “dua ibadetin ilgidir.” veya “dua ibadetin kendisidir.”<sup>27</sup> şeklinde belirtmiştir. Buna bağlı olarak dua ruhun Allah’a yükselişi, yaratıcıya gösterilen sevgi ve ibadet olabildiği gibi fikren ve hissen Rabbiyle iletişime geçme gayretidir.<sup>28</sup>

Kul dua ile yüce Allah’a yönelerek birtakım isteklerde bulunduğu anda, bir taraftan Allah’a karşı duyduğu şükran duygularını samimi ve içinden geldiği gibi ifade ederken, diğer taraftan da Allah’ın yüceliği karşısında aczini itiraf etmekte, tazim ve saygı duyguları içinde Allah’ın lütuf ve yardımını dilemektedir.<sup>29</sup> Sebepler dairesinde gerek bir arzunun gerçekleştirilmesi ve gerekse bir çaresizliğin yatıştırılması için yapılan dua, bir talep ve yönelişin ifadesi olarak samimi inanç ve saf bir niyetle dinin objektif bakış açısına uygun bir davranışı ifade etmektedir.<sup>30</sup> Ancak şu da

15 Isra 17/52; Enbiya, 21/45.

16 Bakara 2/186.

17 Enfal 8/24.

18 En’am 6/71.

19 Mehmet Soysaldı, *Kur’ânî Kerimè Göre Dua* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996), 42-46.

20 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr., (İstanbul: Azim Yayınları, 1992), 4: 64.

21 Râğıb İsfahani, *Müfredatü Elfazı’l-Kuran* (Dımaşk: Daru’l-Kelam, 2002), 169.

22 Izutsu, *God and Man*, 194.

23 Cavit Yalçın, *Kur’ânînda Dua* (İstanbul: Vural Yayınları, 8 ,(1998.

24 Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 214.

25 Necmettin Şahinler, *Duayı Yaşamak* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 9-10.

26 Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 211.

27 Tirmizi, “De’âvât”, 49.

28 Alexis Carrel, *Dua*, çev. M. Alper Yüçetürk (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2001), 37.

29 Osman Cılacı, “Dua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 529.

30 Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 213-214.

unutulmamalıdır ki, dua hiçbir çaba göstermeden kolay yoldan Allah'a yönelmek değil, belki elden gelen her türlü tedbir alındıktan sonra işin neticesini Allah'a bırakarak O'ndan bir şeyler istemek olan Allah'a tevekkül etmektir.<sup>31</sup>

Din Psikolojisi bilim literatürünün ana konularından olan, dua ve ibadet kavramlarıyla ifade edilen dini pratikler, bütün din ve inançlarda var olmuştur. Dolayısıyla hemen her toplumda ve kültürde sık başvurulan dua ve ibadetin özellikle psikolojik etkisi bulunmaktadır.<sup>32</sup> Nitekim R. Guardini'ye göre nefes almadan uzun süre yaşanamayacağı gibi, dua etmeden uzun süre dindar kalınamamaktadır.<sup>33</sup> Mahatma Gandhi ise, başarıya ulaşmada duanın büyük etkisinden bahsederken dua ve ibadet sayesinde çıldırmadığını belirtmektedir.<sup>34</sup>

Başarısızlığa uğramakla ümitsizleşen insan, dua ile ümit sahibi olabilmektedir. Dolayısıyla ümitsizlik neticesinde oluşabilen ahlaksız ve olumsuz kişilik, dua ile ümitlenme neticesinde disipline edilen ruhla ahlaklı ve olumlu bir duruma bürünebilmektedir.<sup>35</sup> Böylece dua eden insan, samimi ve iyi niyetli olmaya gayret etmektedir.<sup>36</sup> Dua sayesinde edinilen iyi kalp ve niyetle kişi hem psikolojik ve hem de fiziki olarak kendisini iyi hissetmektedir.<sup>37</sup> Bunun yanında duada kişinin kendini tanıması, muhatabına güvenmesi ve Allah'ı tanıması da mevcuttur.<sup>38</sup>

Kendi kendine yetmediğini anlayan, dolayısıyla sonsuz bir güç ve kudrete sahip Yüce Allah'a sığınan insan, genelde aşağıdaki amaçlar için dua etmektedir.

- 1- Allah tarafından verilen sonsuz nimetlerin şükrünü ifade etmek.
- 2- Allah'ın yarattığı mükemmel kâinat ile düzenine hayranlık, takdir, saygı ve korku hislerinin ifade etmek.
- 3-Peygamberler ile velilerin şefaatinin arzulamak.
- 4-Yaptığı günahlarla Allah'tan uzaklaştığını gören insan, pişmanlık ve tövbe ile bağışlanma talebinde bulunmak.
- 5-Dünyada ulaşmak istediklerine ulaşmak ve olumsuzluklardan uzaklaşmak<sup>39</sup>.

Yukarıda belirtilen bilgiler ışığında duanın şu özelliklere sahip olduğunu görebilmekteyiz:

31 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1989), 1: 839.

32 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 7, 218.

33 Georg Hansemann, *Gottesehrfahrung und Gottesverlust* (Verlag Styria, Graz 1966), 46-47.

34 Pierre Marinier, *Dua Üzerinde Düşünceler*, çev. Sadık Kılıç (İzmir: Nil Yayınları, 1991), 23-27.

35 Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1982), 196.

36 Osman Cilacı, *Psiko-Sosyal Açısından İlahi Dinlerde Dualar* (Konya: Arı Matbaası, 1982), 28-30.

37 Mustafa Koç, "Dua ve İbadetin Ergenlerin Ruh Sağlıklarına Etkileri Üzerine Teorik Bir Yaklaşım", *Diyanet İlimi Dergi (Ekim-Kasım-Aralık )* 41, sy. 4 (2005): 88.

38 Hansemann, *Gottesehrfahrung und Gottesverlust*, 65-66.

39 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 121-122.

a. Taşındığı anlam itibariyle yüce bir varlığa şükür ve yakınlaştırmayı sağladığından ibadet olma.

b. Güçsüzün güçlüye olan sevgisi ve bağlılığını ifade etmesiyle güçlünün merhamet ve şefkatini kazandırma.

c. İstenilenin büyük bir ciddiyetle söz, fiil ve hal ile istemesini sağlama.

ç. Bireyi, kendi acizliğinin farkına vardırıp sonsuz ve yüce bir güce inandırma ve ona bağlama.

d. Hayat mucizesini gerçekleştiren yaratıcıya inandırıp onu kurtarıcı ve koruyucu olarak görmesini sağlayarak sevgi ve ibadetle ona yaklaşmasını sağlama.

e. Allah ile olan yaklaşma tasavvurunu kalbe yerleştirerek inanç haline getirme.

f. İstek ve şikayetlerde bulunurken tevazu ve alçak gönüllülük özellikleri ile hürmet, itaat ve sevgi özelliklerini kazandırma.

g. Verilen nimetlere karşı şükran vazifesini yerine getirme anlayışını kazandırma.

ğ. Kendi faniliğini fark ederek ezeli ve bedi olan Allah tasavvuruna sahip olmayı sağlama.

h. Elden gelen tüm gayretlerin harcaması ve sonucunun da Allah'tan beklemesi ve istemesi anlayışını kazandırmakla tembellikten kurtulmayı sağlama.

Yukarıda belirtildiği üzere duanın ibadet, itaat, şükür, zikir ve tefekkür gibi dini muhtevalı tanımlarının yanında psikolojik muhtevalı tanımları da bulunmaktadır. Böylece hemen hemen tüm toplumların din ve kültürlerinde bulunan dua uygulamalarının yanında<sup>40</sup> İslam dininin temel iki referansı olan Kur'an ve Sünnette de dua uygulamasının bulunması duanın evrenselliğini göstermektedir. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de: "(Ey Muhammed) kullarım beni senden sorarlarsa bilsinler ki, gerçekten ben onlara çok yakıным. Bana dua edenin duasına cevap veririm." (Bakara 2/186) ayeti bulunmaktadır. Sünnet'te de: "Biriniz dua edince "Ya Rab dilersen beni affet ve bana rahmet et" demesin. Aksine azim ve ısrarla istesin, zira Allah'a hiçbir şey güç gelmez<sup>41</sup>." hadisi mevcuttur.

Duayî şekil ve muhteva olarak değerlendirdiğimizde, şekilsel olarak duanın belli bir formatta yapılmasının zorunluluğu bulunmamaktadır. Ancak birçok birey, bireysel istek ve ihtiyaçlarını tam olarak ifade edebilecek üsluba sahip olmadığından daha önceden kalıplaşan dua metinlerini kullanmaktadır. Sesli ve sessiz yapılan duanın muhtevası ise, bireyin o anki ihtiyacı ile psikolojik durumu belirle-

40 Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 218.

41 Muhammed Abdurrezak Münavi, *Feydu'l-Kadir Şerhu'l-Camiu's-Sağirmin Ehadisi'l-Beşiri'n-Nezir* (Kahire: Daru'l-Fikir Lit'-Tabaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1357), 1: 342.

diğinden birçok yönden değişkenlik arz etmektedir.<sup>42</sup> Zira dua, beslenen duygu ve istekler kadar çeşitlilik göstermekle birlikte genellikle istek, şükür, şefaat, tapınma, övgü, günahları itiraf ve bağışlanma gibi türlere sahip olmaktadır.<sup>43</sup> Normal bilince sahip bireylerin duası olduğu gibi sezgisel bilince sahip gizemcilerin duası da bulunmaktadır.<sup>44</sup> Bir kısım bilim adamına göre de, objektif ve subjektif olarak da dualaryapılmaktadır.<sup>45</sup>

Belli bir formata ve muhtevaya bağlı olmayan dua, belli bir zaman ve zemine de bağlı olmamaktadır. Zira birey, uygun gördüğü her yer ve zamanda her konu ile ilgili istediği biçimde dua edebilmektedir.<sup>46</sup>

O halde bir talep ve bir yöneliş olan duada insan kendi acizliğini ifade ederken her şeyi yaratan ve her şeyin kaynağı olan Yüce Allah'a iltica etmektedir. Vasıta olmaksızın doğrudan Allah'a yönelen insan; isteklerini, ihtiyaçlarını, problemlerini Allah'a iletmekte ve bunların yerine getirilmesini O'ndan istemekte, O'nun yardımını dilemektedir. Böylece nimetin şükürü olarak ifade edilen ve belli kurallarla yerine getirilen diğer ibadetlerin aksine dua, içindeki duyguları içten geldiği gibi doğal olarak ifade etmektir. Zira her insanın içinde bulunduğu sorunları, istekleri ve psikolojileri birbirinden farklı olduğundan duanın ifade biçiminden ziyade insanın o anki ruh hali önemlidir.<sup>47</sup> İnsanın o anki psikolojisi ile kendi durumuna uygun duaları, duygu ve istekleri kadar çeşitlilik göstermektedir.<sup>48</sup> Dolayısıyla Yüce Allah'a kulluk vazifesini yerine getirmek üzere dünyaya gelmiş olan insan, kul olduğunu ifade etmek ve yaratıcısına ihtiyaçlarını iletmek üzere her zaman duaya ihtiyaç duymaktadır. Söz konusu ihtiyaçlar insanı ilgilendiren ve "A" dan "Z'ye" diye tabir edilen her türlü ihtiyaçlardır. Bu da sözlü ve fiili boyutu olan<sup>49</sup> hürmet, itaat, sevgi esasları üzerine kurulan ve Allah'a yapılan dua<sup>50</sup> ile dile getirilmektedir.

Yukarıda belirtilenler doğrultusunda dua sözlü, fiili ve kalbi olmak üzere üç tipte gerçekleşebildiği gibi istek, şükür, övgü ve yüceltme ile tövbe, af ve günahın arınma gibi manalarda da gerçekleşmektedir. Şekilsel olarak da formal ve kalıpsal, özgün ve bireysel, toplumsal törensel, düşünsel, takdiri ve teveccühi ile samimi ve hitap duaları bulunmaktadır. Bu da insanların bulunduğu durum ve ihtiyaca, sahip oldukları duygu ve düşünceye göre gerçekleşebilmektedir. Nitekim duanın belirtilen tip, şekil ve özelliklerin herhangi biriyle gerçekleşebilmesi, insanların yaş

42 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 214.

43 Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 1 (2003): 376.

44 Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 252.

45 Mary JoMeadow, Richard D. Kahone, *Psychology of Religion* (New-York: Harper and Row Publishers, 1984), 117.

46 Carrel, *Dua*, 26.

47 Yalçın, *Kur'an'da Dua*, 19.

48 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 226.

49 Şahinler, *Duayı Yaşamak*, 16-18.

50 Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, 238.

dönemlerinde duyduğu ihtiyaç ve gereklerine göre de ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla dua, dinin ve din eğitiminin insanlar için hedeflediği dünya ve ahiret saadetine hizmet ettiğinden din eğitimi ile olan ilişkisi ortaya çıkmaktadır.

### 3. Dua ve Din Eğitimi İlişkisi

Kişi, fiziksel gelişimi kadar ruhunun maneviyatını ve psikolojik durumunu güçlendiren dini duyguya da ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla kişi, fiziki gelişimi için müspet ilimlere ihtiyaç duyduğu kadar manevi gelişimi için dini ilimlere ihtiyaç duymaktadır.<sup>51</sup> Zira Kur'an-ı Kerim'in; canlı ve cansız bütün varlıkların hal lisaniyle Allah'ı tesbih ettiğini ve andığını, insanın da esas görevinin Allah'a kulluk olduğunu belirtmesi, insanın Allah'ı tanıma, ona sığınma ve onunla irtibatlı olma arayışıyla yaratıldığını göstermektedir (İsrâ 17/44; Zâriyât 51/56). Böylece ruhun ve dini hayatın açık vasfı durumunda olan duanın insanda bıraktığı manevi ve dolayısıyla bedeni etkiye bakıldığında duanın eğitim açısından ciddi bir öneme sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>52</sup> Çünkü kişide davranış değişikliğini meydana getiren veya yeni davranış tutumlarını kazandıran her unsur eğitim olgusu olarak görülmektedir.<sup>53</sup> Toplumun dini açıdan istenilen düzeye çıkarmak din eğitiminin hedefidir. Bu da bireyin ve dolayısıyla toplumun maddi ve manevi açıdan ele alınmasını gerektirmektedir.

İnsanın maddi ve manevi âlemine dönük dini eğitimini değerlendirdiğimizde duanın dini eğitimde önemli bir katkısı olduğunu görmekteyiz. Zira insanoğlu, aciz kaldığı durumlarda yüce yaratıcıya sığınma ve yardım dileme ihtiyacını duymaktadır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Ey insanlar! Size bir misal verildi, şimdi onu dinleyin: Allah'ı bırakıp dua ettikleriniz bunun için bir araya gelseler, bir sineği bile yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kopup götürse bunu ondan geri alamazlar. İsteyen de aciz, istenen de." (Hac 22 /73).

İşte dua ile gerçekleşen sığınma ve yardım dileme olgusu, aciz kalan insanoğlunun motivasyonunu sağlarken ümitsizliğe düşmesini de engellemektedir. Dolayısıyla din eğitiminin temel gayesi olan insanın yaratıcısını tanıması ve onun kudretine inanması, aciz mahlûk olduğunun farkına varması, ancak yaratıcısının dilemesiyle ihtiyaçlarının karşılanabilmesi ve kendisini gerçekleştirebilmesi dua ile itiraf edilmektedir. Böylece dua ile yüce kudrete sahip olan Allah'a istekte bulunurken bu kudretin gücüne olan güven ile inanç tazelenmekte, kendi haddini bilerek nefis terbiye edilmektedir.

Böyle bir anlam ifade eden duanın ne denli yaratılış gayemize ve dolayısıyla dini eğitimimizin hedefine hizmet ettiğini Yüce Allah: "Ey Muhammed de ki,

51 Carrel, *Dua*, 10.

52 Cilacı, *Psiko-Sosyal Açıdan İlahi Dinlerde Dualar*, 21.

53 Şakir Gözütok, "İbadet ve Eğitim İlişkisi", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi Konya*, sy. 4 (2007): 189.

duanız olmazsa Rabbim size ne diye değer versin.” (Neml 27/62) ifadelerinde bulunmuştur. Böylece dua, Yüce Allah'ın istediği kul seviyesine ulaşmada ciddi bir etkidir.

Dua bazen kavli, bazen de fiili olur. Yapılan iş Allah'ın rızasına uygun ise duadır. “Dua ediyorum.” diyen her insan belli bir hâlet-i ruhiye ve şuurla dua ediyordur. İnsanın çaresiz kaldığı durumlarda çare araması, kendi iradesini güçlendirmesi ve manevi yönünü takviye etmesi sadece dua ile oluyorsa, burada kavli duanın yerini ihtiyaç lisanıyla yapılan hâli dua almaktadır. Bu durumda dua, aynı zamanda kulun Allah'ın istediği ve rızasını kazandığı bir duruma gelmesine vesile olduğu için din eğitiminin amacına hizmet etmektedir.

Dua, günlük yaşamın içerisinde bir yükselişin ve yüceliğin ifadesidir. Zira dua edebilecek seviyeye gelmiş olan insan, birtakım güçlere sahip olarak yapabileceği her şeyi yapmış, çalışmış, yapılamayanın yardım gereken yanını bulmuş ve en güçlü olan Allah'a yönelmiştir.<sup>54</sup> Dolayısıyla sürece bağlı olarak ihtiyaç duyulan dua ile insan, din eğitiminin de hedeflediği güçlü bir Allah inancı seviyesine ulaşmıştır.

Dua, insanın fitratında bulunan Allah'a inanma ve bilme hissini şüpheye düşmeden devreye konulmasının ifadesidir.

Dua, aklının yanında hissiyatını da devreye koyan samimi ve ihlâslı insanların işidir. Oysaki sadece nakıs aklıyla Allah'ı bulmaya çalışanlar, her şeyi bilgiden, okuldan ve matematiksel ifadelerden öğrenmeye çalışanlar, çaresiz kaldıklarında matematiksel bir sonuç beklemeden ihtimal dâhilinde bazı yönelişlerde bulunurlar. Ancak bu yönelişlerinde ise, fitri hissiyatın gösterdiği doğru adresi değil, güya bilgiye ve akla dayandıklarından “bir bilene danışmak” suretiyle bir aracıya ihtiyaç duyarlar. “Belki benim bilemediğim bazı güçler de vardır, bana yardımcı olurlar.” şeklinde bir eğilimin içine girerler.

Alexis Carrel belirtilen durumla ilgili şöyle der: “Basit ve sade insanlar, Allah'ın güneşin sıcaklığı veya bir çiçeğin kokusu kadar doğal olarak hissederler. Fakat sevmesini bilene bu kadar yakın olan Allah, sadece aklıyla O'nu anlamak isteyen de o kadar uzaktır, gizlidir.” Zira birinci gruptakiler, gönüllerinin kılavuzluğunda tam bir inançla aracıya ihtiyaç duymadan yaratıcılarına yönelebilirlerken, az ya da çok okumuş yazmış, bilgiyi tanımış ikinci gruptakiler ise bilgi ile işlerini göre göre fitri hislerinin kullanılmasını unuturlar. Aciz kaldıklarında ve bu hislerine ihtiyaç duyduklarında yine bilgiye başvurma yönteminden hareketle “bir bilene danış” düsturuyla başka bir aracıya yönelirler.<sup>55</sup>

O halde her şeyi bilgiden, okuldan ve öğrenimden bekleyenlere dini öğrenim-

54 Cihad Tunç, “İslam Dininde Zikir ve Dua”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5 (1988): 31-42.

55 Carrel, *Dua*, 22.

lerini tam vermeliyiz ki sadece zekâsını kullanmayı, işlemeyi, yöneltmeyi değil, hislerini kullanmayı da öğrenebilsinler ve ihlâsla Allah'a duada bulunsunlar.<sup>56</sup>

Hamer, 2004'te "The God Gene-Tanrı Geni" adlı çalışmasıyla maneviyatın ve tanrı inancının genini bulduğunu iddia etmiştir.<sup>57</sup> Dolayısıyla Hamer'in tespit ettiği fitri tanrı inancı, duanın dayandığı tanrı inancını ve hissini teyit etmektedir.

Duanın ön plana çıkardığı tanrı inancı hissiyatı, dini hissiyat şeklinde değerlendirilen Maslow şu değerlendirmelerde bulunmuştur: Kendini gerçekleştiren insanların özellikleri ile dindar insanların özellikleri aynı doğrultudadır. O'na göre insan nasıl gün ışığına, kalsiyuma ya da sevgiye ihtiyaç duyuyorsa aynı şekilde anlayacağı ve o doğrultuda yaşayacağı değerler dizisine, yaşam felsefesine, dine ya da onun yerini tutan başka bir şeye gereksinim duyar.<sup>58</sup>

Allah'a yönelişe bir örnek olması hasebi ile şu Hadis-i Şerif'i aktarabiliriz. Abdullah b. Abbas şöyle demektedir: "Bir gün Resülullah'ın yanında idim. Şöyle buyurdu: 'Ey delikanlı, sana bir şeyler öğreteceğim! Allah'ın emir ve nehiyelerini gözet ki Allah da seni gözet sin. Allah'ın hakkına riayet et ki O'nu yanında bulasın. İsted iğini sadece Allah'tan iste. Yardım diled iğin zaman da sadece O'ndan yardım dile. Katiyen bil ki bütün insanlar toplanıp sana bir yardımda bulunmak isteseler, Allah'ın senin için yazdığının dışında bir yardımda bulunamazlar. Yine bütün insanlar sana zarar vermek için bir araya gelseler, Allah'ın senin için yazdığının ötesinde sana bir şey yapamazlar. Zira artık kalemler kaldırılmış, sahifeler kurumuştur.'<sup>59</sup>

Din, dil ile ikrar edilir, davranış ile ispat edilir ve dua ile ikame edilir. Dolayısıyla dua, din eğitiminin hedeflediği ve İslam inancının temel taşını oluşturduğu Yüce Allah'ı hakkıyla tanımak, buna matuf kulluk aciziyetini itiraf edecek uygulamada bulunmaktadır. Böylece duanın din eğitimi ile ne denli yakın ilişkide olduğu apaçık görülmektedir.<sup>60</sup>

Dua vasıtasıyla kul, Allah ile sağladığı ilişkisi ve iletişimi sayesinde ilahi güce dayalı ihtiyaçlarını karşılamayı, korkularını yenmeyi ve dolayısıyla dış dünyayı olumlu yönde değiştirebilmeyi ummaktadır. Böylece kişinin gücünü artıran dua, onun şuur düzeyinin yükselmesine ve idrak kapasitesinin artmasına neden olduğundan olağanüstü işleri başarmasına vesile olurken sıkıntılı ve bunalımlı durumlar karşısında rahatlamasına ve yatıştırılmasına vesile olmaktadır.<sup>61</sup>

Dini eğitimde olumsuz olaylar ve durumlar karşısında yapılması gerekenler hakkında kişi eğitilirken olumlu olaylar ve durumlar karşısında da yapılması gere-

56 Beyza Bilgin, "Dua", *Ankara Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 2 (1975): 69.

57 Dean Hamer, "The God Gene", *Amerikan New York Time Dergisi* 11, sy. 28 (2007): 10-16.

58 Abraham Maslow, *The Further Reaches of Human Nature* (New York 1971), 168-169.

59 Ahmed İbn Hanbel, *Müsned* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1993), 1: 293, 303, 307.

60 Martin Buber, *Ben ve Sen* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003), 107.

61 Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 227-229.



kenler hakkında eğitilmektedir. Duada da olumsuzluklar karşısında yapılan dualar olduğu gibi olumlu durumlar ve olaylara dönük dualar bulunmaktadır. Dolayısıyla dini eğitimde olduğu gibi duada da sadece negatif yaşam olayları ile başa çıkma değil, aynı zamanda pozitif duyguları yükleme de hayati önem taşımaktadır. Dua sayesinde insan, Allah ile olan ilişkisini güçlendirir. Yaptığı dua ile sınırsız güce dayanır. Dünya ve ahiret hayatına pozitif bir bakış açısını kazandırır.<sup>62</sup>

Sonuç olarak söylenebilir ki her işte olduğu gibi yapılan dini eğitim faaliyetlerinin de başlangıcında, sonunda ve her aşamasında duaya başvurulmaktadır. Dua ile yaratıcının manevi desteğini alan birey, hayırlı olacağı motivasyonu ile hedeflediği faaliyetlere başlamaktadır. Bu esnada edinilen başarılar için şükür, karşılaşılan zorluklar için bu zorluklardan kurtulma, yeni başlanılan bir faaliyetin hayırla sonuçlanma talebi anlamında dua edilmektedir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Besmele ile başlamayan herhangi bir iş bereketsizdir”.<sup>63</sup> Dolayısıyla bir nevi dua olan “besmele” ile yapılan faaliyetler bereketlenmektedir ve bir değer kazanmaktadır. Aynı zamanda daha önceden değinildiği gibi ibadetin özü olan dua, ibadet tecrübesi ve uygulaması ile birey, mutluluk gibi anlamlı bir amaca ulaşma duygusuyla, sosyal ve dini yaşam memnuniyetini kazanmaktadır.<sup>64</sup>

Yukarıda belirtildiği üzere insanın yapabildiklerini yapar duruma ve yapamayacakları hususunda dua ile Allah’tan yardım dileme ve Allah’a güvenme durumuna gelmesi, onun günlük yaşamında bir yükseliş ve yüceliğin ifadesidir. Böylece duanın insanda manevi ve dolayısıyla bedeni bir etkiye sahip olması, insanın olumlu tutum ve davranış göstermesine neden olmaktadır. Bu da duanın eğitime olan ilişkisini göstermektedir. Çocukluk döneminde verilen sağlıklı ilk basamak eğitimi ve din eğitimi ile çocuğun sağlıklı bir yapıya, dini duygu ve inanç gelişimine kavuşmasına imkân tanınmalı, onun ilgi ve ihtiyaçlarına cevap verilmelidir.<sup>65</sup> Birtakım gayretlerle hedeflere ulaşamadığında mutsuzlaşan çocuğun huzur ve mutluluğunu sağlamak için Allah’ın yardımını dileme anlamında olan dua ona öğretilmelidir ve dua etme alışkanlığı kazandırılmalıdır. Çocuk, dua ile kutsal varlığa olan inancını, sevgi ve yakınlığı üreterek bir güven kaynağını temin ettiğinden iç dünyasını zenginleştirmektedir. Böylece çocuk, dua ile sevmeyi yaşayan ve saygıyı gösteren bir birey olarak topluma katılmaktadır ve topluma uyumlu bir birey haline gelmektedir.<sup>66</sup> Bu da çocuğun eğitiminde duanın ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

62 Sefa Saygılı, *Strese Son* (İstanbul: Elit Yayınları, 233-231 ,(2002).

63 İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 359.

64 Michael Argyle, *Psychology and Religion* (An Introduction) (London and New York: Routledge, 2000), 123.

65 Mustafa Köylü, *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi* (Anakara: Nobel Yayınları, 2010), 271.

66 M. Doğan Karacoşkun, “Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Dua”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 1 (2005), 102-103.

#### 4. Çocuğun Eğitiminde Dua

İnsanın sığınacağı yüce bir mercie yönelmesi ve hâlini O'na arz etmesi şeklinde tarif edilen dua, küçük yaşlardan itibaren görülebilmektedir. Çocuk eğitimi dua ile başlar. Peygamberimizin bütün hayatı incelendiğinde onun hayatında çocuk ve duanın bir bütün olduğunu, kendisine bir çocuk getirildiği zaman ona dua ettiğini, dua öğrettiğini ve duanın güzelliğinde bir hayatı öğrettiğini görüyoruz.<sup>67</sup> Hz. Peygamber'i örnek alması gereken aileler ise, çocuğa hem dua etmeye hem de dua öğretmeye önem vermelidirler, Yüce Allah'ı çocuklara tanıtarak ve sevdirecek Allah'a imanın temel bir tezahürü olarak dua etmenin önemi üzerinde durmalıdırlar. İnsanın isteklerine cevap verebilecek yegâne güç ve kudret sahibinin Allah olduğu anlayışı, yetişmekte olan çocuklara ve gençlere güzel bir şekilde vermelidirler. Zira bir çocuk, yöneldiği kapının yüce, kendinin de oldukça zayıf olduğunun farkında olursa, duanın mahiyetini daha iyi idrak eder.<sup>68</sup>

Dua çocuğun dini bilincini besler ve onu dini eğitime hazır hale getirir. Dua eden çocukta, Allah inancı ve dine dair soyut kavramlar aklında belirmeye başlar. Dua esnasında geçen dini kelime ve kavramların anlamını merak eder ve çevresine sorar. Alacağı cevaplar çocuğu tatmin ederse bu onun dini eğitimine büyük gelişmeler sağlayacaktır.

Dua dâhil, çocukluk döneminde öğretilenler, ileriki yıllarda öğretilenlere zemin oluşturduğu, kolaylık sağladığı ve kalıcı etkilerinin olduğu, çocuğun ruhsal yapısına dair yazılan eserlerde belirtilmektedir.<sup>69</sup> Nitekim Hz. Ali, "Küçüklükte edinilen ilim, taştaki nakış gibidir." sözü ile çekirdekten yetişmenin önemini vurgulamıştır.<sup>70</sup>

Dua, bireyi nefsanî duygulardan kurtarıp Allah'a teslimiyetini sağladığından çocukluk başta olmak üzere her yaştaki bireye dua eğitimi verilmelidir. Çocuğun ahlâk ve şahsiyeti üzerinde duanın tesiri büyüktür. Dua insanın duygularını yükseltir, küçük ve adi ihtiraslardan kurtarır, ruha sükûnet ve ferahlık verir. İnsanın benliğini meydana getiren şahsiyetin kuvvetlenmesine yardım eder. Dua, kişinin ahlâkını yükselttiği ve ahlaki duygularını geliştirdiği için, evrensel ahlâklı insan yetiştirmeyi gaye edinmiş İslam eğitiminin vazgeçilmez bir unsurudur.<sup>71</sup>

Dini bir inancı belirten duanın, bireyin içsel ve fiziksel yapısında olağanüstü bir etkiyi oluşturması, onun eğitimdeki gücünü oluşturur ve gerektiği gibi kullanmasının önemini belirtir.

Bireye değişik bir anlayışı kazandıran dua, onun fitratına dayanmaktadır. Bu-

67 Buhârî, "el-Edebü'l-Müfred", 221; İbn Hacer Askalâni, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe* (Kahire 1324), 4: 260.

68 Karacoşkun, "Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Dua", 102.

69 Peker, *Din Psikolojisi*, 123.

70 Muhammed Abdulhay Kettani, *et-Terätibu'l-İdariyye*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayınları, 1990), 3: 106-107.

71 Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (İstanbul: Remzi Kitabevi 1990), 122.

nun gereğini yerine getirmek, kendisine verilen eğitim ile gerçekleşir. Bu eğitim küçük yaştan itibaren gelişim özelliklerine bağlı metot ve yöntemlerle gerçekleştirilmelidir. Dini değerleri algılamada etkili olan dua, küçük yaşlarda öğrenildiğinde inanca dayalı sözcükler zihinlerde yerleşir.

Dua öğreten kişinin öğrettiğini yaşaması, dua öğrenecek çocuk için anlamıdır. Nitekim anne ve baba başta olmak üzere duayı öğretenler, namaz ve yemek sonrasında yaptıkları duaların öğretimi daha rahat gerçekleşir. Ayrıca belirli gün ve gecelerde yapılan dualar, çocuğu motive eder ve öğrenmeye hazır hale getirir.

Edinilen bir nimetin öncesinde ve sonrasında, musibet anında, günlük yaşamı başladığında, vb. durumlarda yapılan dualar ve önemini belirtme Allah'a olan itimadı ve güveni oluşturduğundan bireyde olumlu bir psikolojiyi oluşturur ve onun hayata pozitif bakmasını sağlar.<sup>72</sup>

Öğretilen dualar, sağlıklı bir eğitimle olmalı ki tevhit inancına zarar vermesin. Bunun ihmali durumunda Allah ile aralarına aracı koyma gibi şirke sebebiyet verecek durumlar ortaya çıkabilecektir.

Her davranışın bir adabı olduğu gibi, duanın da adabı vardır. Şöyle ki; yapılacak duanın olumlu sonucuna inanmak ve bu hususta sabırlı olmak, Allah'ın adı ve Allah'a hamd, kalben içten gelen saygı ile duayı gerçekleştirmek Hz. Peygamber'in önerisidir.<sup>73</sup>

Küçük yaşta öğretilen dualar, çocukların seviyelerine uygun kolay ifadelerle öğretilmelidir. Burada esas olan samimiyet ve ihlâs olduğundan kalıpsal ifadelerle dua etmek yerine samimiyete dayalı içten gelen ifadelerle duanın önemi belirtilmelidir.<sup>74</sup>

Çocukluk döneminde namaz kılmak ve dua etmek gibi dini faaliyetler, çocukların ilgisini çekmektedir. Bunlar bu anlamda anne ve babaları başta olmak üzere eğitimcileri taklit etmektedirler.

Allah'a her zaman ihtiyacın olduğu hatırlatılmalı, hayatın her alanıyla ilgili sevginin ve güvenin belirtisi olarak Allah'a dua etmek gerektiği belirtilmeli ve çocuklar buna alışır hale getirilmelidir.<sup>75</sup>

Paylaşmanın önemini belirterek çocuklara, sadece kendilerine değil, diğer insanlara da dua etmeleri öğretilmelidir. Bu insanlar, ebeveynler başta olmak üzere, akrabalar olabildiği gibi, diğer insanlar da olabilmektedirler. Dolayısıyla çocukta aynı zamanda aileye, topluma aidiyeti gerçekleşmesi güçlenir.

Duanın eğitimde yer alması, aynı zamanda insanı eğitmenin zorluğuna karşı

72 Mualla Selçuk, "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler", *İslami Araştırmalar Dergisi* 4, sy. 2 (1990): 105-117.

73 Tirmizi, "De'avât", 66; Buhârî, "De'avât", 22; Ebu Abdillâh Muhammed. b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'us-Sahih* (İstanbul 4323 :4 ,(1979).

74 Selçuk, "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler", 111, 115.

75 Cemal Tosun, "Dua Öğretimi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 2, sy. 6 (2000), 6-7.

Allah'tan yardım dileme anlamına gelmektedir. Zira diğer canlılar, eğitime ihtiyaç duymadan, doğdukları anda türlerinin gerektirdiği hareketi yaparken, doğan her insanın bir kelimeyi telaffuz etmesi veya yürümeye yeltenmesi ise, bir yıla yakın veya daha fazla bir süreci almaktadır. Öte yandan insanın kabul etmediği ve tepki gösterdiği noktalar da bulunmaktadır. Bu durum, insanın eğitimini güçleştirmektedir. Eğer insan manevi bakımından da güçlü bir düzeye getirilmek isteniyorsa, iş daha da zorlaşacaktır. Eğitimin bu noktasında, Peygamberler bile aciz kalarak dua ile ilahi yardım talebinde bulunmaktadırlar. Dolayısıyla eğitimci, Peygamber olsa bile, eğittikleri kendi çocukları da olsa istenilen düzeyde eğitim faaliyetlerini yürütmede aciz kalmaktadır. Zira eğitimin, beşerin müdahalesi olamayan bir alanı da bulunmaktadır. Kuran'da bu alan, "Hidayet" diye nitelendirilmektedir<sup>76</sup>. Nitekim Yüce Allah bu alan ile ilgili Hz. Peygamber'e hitaben şu ifadelerde bulunmaktadır: "İnsanların doğru yola(hidayete) gelmesi senin görevlerin arasında değildir. Fakat Allah dilediğini doğru yola getirir." (Bakara 2/272), "Doğrusu sen, her sevdiğine hidayet veremezsin. Fakat Allah, dilediği kimseye hidayet verir." (Kasas 28/ 56).

İşte insanoğlu, diğer durumlarda olduğu gibi, bireyleri eğitmede de aciz kaldığında Allah'ın yardımına başvurmaktadır. Bu yardım talebi de dua ile gerçekleşebilmektedir<sup>77</sup>. Nitekim Hz. Âdem'in hanımı gebe kalınca, Allah'a hayırlı ve sağlıklı bir çocuk için dua etmiştir. Şöyle ki; "Nihayet gebeliği ağırlaşınca, her ikisi Rableri olan Allah'a şöyle dua etmişlerdir: Eğer bize beden ve manen sağlıklı bir çocuk verirsen, yemin ederiz ki, sana şükredenlerden olacağız." (A'râf 7/189). Çocuğun terbiyesinde Hz. Âdem'den başlayarak Kur'an'la insanlığa yayılan ilahi yardım talebi olan dua, çocuğun sosyalleşmesinde, duygularının eğitilmesinde, karakterinin sağlamlanmasında, şahsiyetinin kuvvetlenmesinde, ahlaki duygularının gelişmesinde, çocuktaki içsel enerjinin niyet haline dönüşmesinde ve din eğitiminin hedeflediği mükemmel insanın yetiştirilmesinde merkezi bir öneme sahiptir.

Çocukların özgün düşünebilmelerinde, müsbet bir kimlik ve karakter geliştirebilmelerinde din eğitiminin önemli bir parçası olan duanın rolü oldukça büyüktür. Genel olarak "çağrı, yakarış, isteme, yöneliş, zikretme, cevap verme, düşünme, rica, niyaz, övme, güvenme, Allah ile konuşma veya iç dökme, pişmanlık duyma" gibi geniş manaları ihtiva eden dua, çocukların temel ruhi ihtiyaçlarındandır. Böylece olumlu his ve davranışların gelişmesinde, şahsiyetin olgunlaşmasında duanın rolübüyüktür.

Günümüzde çocukların dini eğitiminde, ailelere düşen görev oldukça önemlidir. Aile, dini eğitimin verildiği ilk mercidir. Pek çok aile bu temel fonksiyonunu yeniden keşfetmekte, inanç ve duanın çocuklara ve gençlere, aile ve güvenilir bir kurum tarafından verilmesinin zorunluluğu düşüncesi de bu ailelerde gittikçe

76 Bayraktar Bayraklı, "İslami Eğitim ile Batı Eğitim Sistemleri Arasındaki Temel Farklar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi İstanbul*, sy. 7-8-9-10 (1989-1992), 524-525.

77 Bayraktar Bayraklı, "İslami Eğitim ile Batı Eğitim Sistemleri Arasındaki Temel Farklar", 525.

kuvvet kazanmaktadır. Şayet aileler bu eğitimi verecek durumda değillerse, mutlaka okullarda yahut değişik müesseselerde bu boşluğu giderme hususunda çalışmalar yapılmalıdır. Zira inanç, insanın var oluşuyla ilgili temel meselelere köklü cevaplar verirken dua da çocuğun inancına süreklilik kazandırarak kendisi ve çevresiyle barışık yaşamasına vesile olmaktadır. Nitekim ilk çocukluk döneminde yapılan dualar, sadece kendileri için arzuladıklarının gerçekleştirilmesi talebi olarak var iken ilerleyen yaşlarda, kendileri için arzuladıklarının yanında başkaları için de arzuladıklarının gerçekleştirilmesinin talebi olarak da varlık göstermektedir. Bu da duanın, çocuğun kendisiyle barışık olmasını sağladığını gösterdiği gibi toplumun bir bireyi olmasına ve toplumla bütünleşir hale gelip sosyalleşmesine katkı sunduğunu da göstermektedir.

Çocuğun ruhsal ve fiziksel gelişmesinin yanında din hakkındaki anlayışı ve beklentileri de değişir. Bu sürece bağlı dua ediliş amacında ve dua ediliş biçiminde değişme olduğundan seviyeye uygun dua etme biçimi uygun yöntemlerle öğretilmelidir.

Allah'ın farklı kabiliyetlerle yarattığı çocukların bu farklılıkları, duaya olan ilgilerinde ve anlayışında da görülebilmektedir. Haliyle bu anlamda verilen dua eğitimi, bireysel farklılıklara bağlı, sosyal yaşam kültürüne ve iletişim kanallarına uygun verilmelidir<sup>78</sup>.

Duanın ehemmiyetine binaen Hz. Peygamber, “Hiç şüphe yok ki üç kimsenin yaptığı dua kabul edilir: Anne-babanın çocuklarına yaptığı dua, misafirin duası ve mazlumun duası” ifadesinde bulunmuştur.<sup>79</sup> Nitekim Hz. Muhammed torunlarına ve ashab-ı kiramin çocuklarına hem doğduklarında hem de sonraki yıllarında dua etmiştir.<sup>80</sup>

İslam eğitiminin doğum öncesi ilkelerinden biri de “dua”dır.<sup>81</sup> Bu anlamda Peygamberler, doğacak çocukları ve zürriyetleri hakkında dua etmiş, Allah'tan onların, “göz nuru olacak, doğru yolda yürüyecek, idealleri gerçekleştirecek,” (Furkan 25/74), “temiz” (Âl-i İmrân 3/38) “Müslüman” (Bakara 2/128), “şirkten uzak” (İbrahim 14/35), “Salih (hayırlı; yaratılışı düzgün, kusursuz)” (Ahkaf 46/15; Arâf7/189), “namaza devam eden ve duyarlı” (İbrahim 14/40) bir nesil olmalarını dilemişlerdir.<sup>82</sup>

Allah'tan bir şeyi dua ile istemenin manası ise; ilk önce bir hedef ve gayeyi belirlemektir. Sonra o hedefe ulaşmak, gayeyi gerçekleştirmek için beşerin gücünde olan tedbiri almak, sebeplere yönelmek ve daha sonra da bunun ortaya çıkmasını

78 Bayraktar Bayraklı, “Eğitimin Doğum Öncesi Boyutu”, *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi-I* (İstanbul: İlmi Nşr., 2005), 174-175.

79 Tirmizi, “De'avât”, 48; Buhari, “Edebü'l-Müfred”, 169.

80 Tirmizi, “De'avât”, 30; Buhari, “Edebü'l-Müfred”, 221; İbn Hacer, *el-İsabe*, 4: 260.

81 Bayraktar Bayraklı, “Eğitimin Doğum Öncesi Boyutu”, 174.

82 İbrahim Canan, *Kur'an'da Çocuk Eğitimi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), 49-51.

Allah'a tevekkülle beklemektir. Sadece dille dua edip sebeplere yönelmemek tevekkül değil, tembelliktir; din buna cevaz vermez. Öyleyse iyi çocuk istemeyi Kur'an hedef olarak, evlenmenin gayelerinden biri olarak göstermiştir. Mümin aileye ise, iyi çocuk elde etmenin şartlarını, ilmini öğrenip onları yerine getirmek, tedbirini almak düşmektedir.<sup>83</sup> Tabi ki burada çocuğun eğitiminde ve manevi terbiyesinde önemli bir yere sahip olan duadan ve duanın sonuçlarından ailelerin ve çocuklarının mahrum edilmemesi gerekmektedir. Eğitimde temel teşkil eden çocukluk eğitiminde önemli bir yer edinen dua, aynı zamanda bundan sonraki dönem olan ergenlik eğitiminde de önemli bir yer edinmektedir.

### 5. Ergenin Eğitiminde Duanın Önemi

Ergenlik dönemi, çocukluk döneminin bitiminden yetişkinlik döneminin başlamasına kadar uzanan ve yaş sınırlarının fiziksel ve sosyal çevresine göre değişkenlik gösteren karmaşık bir dönemdir. Aileden gelen değer yargıları ve tutumları sorgulamadan sükûnetle kabul edilen çocukluk döneminin aksine insan, hayatının en dikkat çekici dönemlerinden biri olan ergenlik döneminde oluşmaya başlayan yeni bir kişilikle oluşan değer yargılarıyla ileriye dönük büyük umutlar taşımaktadır.<sup>84</sup> Dolayısıyla istek ve ideallerini gerçekleştirmede birçok güçlükle karşılaşabilen ergen kişiler, bazen umutsuzluğa kapılmaktadırlar. Bu durumda teselli kaynağı olan din ile maddi ve manevi arzularını elde etmede yaratıcıya yönelmektedirler. Böylece dine bağlılık düzeyleri ile ideallerin gerçekleştirilmesi Yüce Allah'tan istenmektedirler. Zira biyolojik, psikolojik ve sosyal gelişmeler gibi dini düşünce de birtakım etkenlerle gelişmektedir. Ailenin etkisi, özlem, sosyal çevre, gelenek ve görenekler ise, dine yönelten etkenlerin başında gelmektedir.<sup>85</sup>

Ergenlik dönemi, genel anlamda dini şüphe ve çatışmalar dönemi olduğundan dini tutum ve davranışlar tam olarak netleşmediği için bu dönemde yapılan ibadetler düzenli ve devamlı değildir. Uygulanan dini hayata baktığımızda ergenler, diğer ibadetlere göre duayı daha düzenli ve devamlı yaptıkları görülmektedir.<sup>86</sup>

Yapılan dua ve ibadetler konusunda ergenlerin bağlılık ve hassasiyetlerine dayalı genel durumunu kısaca şöyle değerlendirebiliriz:

- 1-Kız ergenlerde erkek ergenlere göre,
- 2-Sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan ergenlerde yüksek olanlara göre,
- 3-Din eğitimini alan ergenlerde almayanlara göre,
- 4-Dini inanç düzeyi yüksek olan ergenlerde düşük olanlara göre,

83 İbrahim Canan, "İslam'da Aile Terbiyesi", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu II*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 22; Canan, "İslam'da Aile Terbiyesi", 47-48.

84 Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994), 277.

85 Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 45-47.

86 Clark, "Ergenlik ve Gençlikte Din-III", çev. Mehmet Dağ, *Eğitim Hareketleri Dergisi*, sy. 260-261, (1977): 16-22; Naci Kula, *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Ayışığı Kitapları), 50-56.

yapılan dua ve ibadet daha düzenli ve devamlıdır. Ayrıca dini inanç düzeyi yüksek olan ergenlerde dua ve ibadetlerin düzenli ve devamlı yapılmadığı durumlarda dini suçluluk ve günahkârlık duygusunun hissedilme düzeyi, düşük olanlara göre daha yüksektir.<sup>87</sup>

Ergenin hayatı, özellikle çocukluk çağındaki dini tecrübelerinden fazlasıyla etkilenir. Somut düşüncelere bağlı zamanla artan çocukluk dönemindeki dini ilgi ve düşünceler, ergenlik döneminde ise, soyut ve zihinsel düşünceye bağlı gelişme göstermektedir. Buna bağlı olarak zihnin, ruhun, duygu ve heyecanın gelişmesiyle dini şuur uyanmaya başlayınca çocukluk dönemindeki büyükleri taklit etme dini anlayışın yerine şuurlu bir dini anlayış oluşmaya başlamaktadır.<sup>88</sup> Dolayısıyla ergen, kafasında oluşan problemleri duygusallıktan ziyade gerçekçi bir yaklaşımla çözmeye çalışmaktadır, onda dini kabuller ile değer yargılar değişebilmektedir.<sup>89</sup> Nitekim çok karmaşık olan bu dönemde ergen, beğenilmek ve reddedilmek, kendisine değer verilip verilmemek, uygun bir meslek sahibi olup olmamak, hasta olup olmamak gibi çok sayıda tereddüt ve korkuları yaşarken bütün bu noktalarda teselli ve ümit kaynağı din olabilmektedir.<sup>90</sup> Ergenin güç yetiremediği bu durumda dua ile sonsuz güce sahip olan Yüce Allah'a yönelerek arzu ve ihtiyaçlarının karşılanmasını beklemektedir.<sup>91</sup>

Okul öncesi dönemde şeker ve oyuncak sahibi olmak için yapılan duanın yerine okul döneminde hastalıktan ve felaketten korunma, sevdiklerinin ve ülkelere iyiliğini içeren dualar almaktadır. Ergenlikle birlikte ise, birey duanın Yüce Allah ile bağlantı kurma özelliğine sahip olduğunu bildiği gibi, sadece şahsi istekler için bir vasıta olmadığını anlamaktadır.<sup>92</sup>

Psikolojiye göre çeşitli istek ve ihtiyaçlar sonucu ortaya çıkan ve bireyi davranışa sevk eden nedenler olarak bilinen güdüler bulunmaktadır. Dolayısıyla duanın temelinde bulunan güdüler bireyden bireye ve durumdan duruma değişkenlik göstermektedir.<sup>93</sup> Böylece iç ve dış sebepler olarak nitelendirilebileceğimiz güdülere bağlı gerçekleştirilen dualar, ergenlerde daha çok dış etkenlere dayanmaktadır. Burada iç sebeplerden kastedilen bireylerin psikolojik anlamdaki zaaf ve günahlar gibi etkenler iken, dış sebeplerden kastedilen ise, maddi taleplerdir ki, bunlar sağlığa kavuşma, bir derste veya işte başarılı olma, tehlikelerden korunma gibi etkenlerdir.<sup>94</sup>

87 Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadete Yönelik Tutum ve Davranışlar Üzerine Bir Saha Araştırması", *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 6 (2004): 148,150.

88 Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 267-268.

89 Peker, *Din Psikolojisi*, 173.

90 Sami Şener, *Türkiye ve Gençlik* (İstanbul: Suffe Yayınları, 1997), 30-31.

91 Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 212.

92 Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 102-103.

93 Mebrure Doğan, *Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1997), 12.

94 İ. Turgut Ulusoy, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Hisar Cilt ve Yayınevi, 1970), 40; Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 217.



Ergenlik döneminde cinsi güdünün uyanışıyla birlikte cinsel arzular ile dini inanç ve değerler arasında şiddetli çatışmalar yaşanmaktadır. Bu da gençlerin dine şüphe ile bakmalarına ve onların bunalıma girmelerine vesile olmaktadır. Dolayısıyla dini ve cinsi eğilimler arasındaki çatışmadan doğan suçluluk ve günahkârlık duygusu ergeni huzursuz etmektedir. Bu huzursuzluktan kurtulmak için büyük oranda başvuru yolu pişmanlık duyarak Allah'tan af dileme ile yapılan duadır.<sup>95</sup> Ayrıca bu dönemde günahları affettirme umudu, sınavlarda başarılı olma arzusu, sevdiği birisinin ölümünden duyduğu üzüntü, hastalık ve tehlikeli durumlar karşısında yardım ve güvenlikte olma isteği gibi etkenler de ergenin dua etmesinde etkilidir.<sup>96</sup>

Dua ve ibadet eder duruma gelen ergen, dini inanç ve tutumları içselleştirerek kabullenmiş, dua ve ibadet uygulamalarıyla bu inancı davranışa dönüştürmüştür. Dolayısıyla dua ve ibadetin anlam ve önemini kavrayan ergenler, dua ve ibadet uygulamalarıyla yüce Allah'a yönelmektedirler ve ona güvenmektedirler. Tabi ki ergenlerin bu duruma gelmelerinde çocukluktan itibaren çok yönlü yetişmelerine imkân sağlayan aileler ile diğer sosyal kurumların ciddi bir etkisi bulunmaktadır. Ergen, söz veya hal ile yaptığı duaları, geçerlilik ve hiyerarşik bir öncelik ve derecelendirmeye tabi tutmamaktadır. Fakat ergenin yaptığı duaların sonucunda duaların kabul edilmediği hissi, kendisinde hayal kırıklığını oluşturması neticesinde ergen, isyankâr bir tavır sergileyebilmektedir.<sup>97</sup> Ancak bu dönemin sonlarına doğru yaptığı duaların psikolojik etkisinin olduğuna inanmaya devam eden ergen, dua ile yaptığı fiili inanç neticesinde umut ettikleri cevapsız kaldığında, duanın faydasızlığına inanabilmekte, yaşadığı bu tutarsızlık ile dini duygusunda zayıflık yaşayabilmekte ve imanın zedelenmesine uğrayabilmektedir. Böylece ancak sağlıklı bir dini eğitimle ergen, bu dini krizi aşarak dini inancını netleştirebilmekte ve duanın derin ve gizemli anlamına kavuşabilmektedir.<sup>98</sup>

Hayati Hökeleklî'nin araştırmasına göre ergenler, yaşadıkları dönemin özellikleri gereği yetişkinlerle olan iletişimlerinde birtakım duygu ve istekleri ile ilgili duada bulduklarını açıklamaktan çekinseler bile, dua etmeyenleri yoktur denilebilmektedir. Dua eden ergenlerin %90-95'inin özellikle psikolojik anlamda fayda gördükleri tespit edilmektedir.<sup>99</sup>

Yine Hökeleklî'nin diğer bir araştırmasına göre, ergenlerin % 85'inin yüce varlığa yaptıkları duaların duyulduğuna ve bu duaların cevaplandırılarak kabul edildiğine inandıkları anlaşılmış iken, Batıda yapılan araştırmada ise, ergenlerin yaşlarının ilerlemesi ile duanın etkisinin azaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu

95 Hökeleklî, *Din Psikolojisi*, 274-276.

96 Hökeleklî, *Din Psikolojisi*, 86-87.

97 Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım", 380-381.

98 Hayati Hökeleklî, *Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1983), 87.

99 Hökeleklî, *Din Psikolojisi*, 218-219.

araştırmada yapılan dualarla 12-13 yaşlarındaki ergenlerin %35'i,14-15 yaşlarındakilerin %29'u ve 16-17 yaşlarındakilerin ise %19'u, istek ve temennilerinin yerine getirileceğine inandıkları tespit edilmiştir.<sup>100</sup>İnsan hayatının her aşamasında bulunan ve insanın eğitiminde ciddi bir etkiye sahip olan dua, çocukluk ve ergenlik dönemlerindeki eğitimde olduğu gibi, yetişkinlik dönemindeki eğitimde de önemli bir etkiye sahiptir.

## 6. Yetişkinin Eğitiminde Dua

Gelişim psikolojisine göre yetişkinlik dönemi, 18 yaşından başlayıp 60 veya 65 yaşına kadar devam eden bir süreci kapsamaktadır.<sup>101</sup> Bunun da yetişkinliğin ilk yetişkinlik diye adlandırılan ve özellikle 18-35 yıllar arası sürecini kapsayan döneminde; daha önce ergenlik döneminde yaşanan şüphecilik, karamsarlık ve tutarsızlık yerine dengeleme, yeniden yapılanma, eski inanç ve alışkanlıkları gözden geçirip düzenleme durumu yaşanmaktadır. Haliyle birey kendi açısından tatmin edici bir dini yapı oluşturabilmektedir. Bu da bazen mensubu olduğu ailesinin dinini reddetmeye ve dine karşı ilgisizliğe sebep olabilmektedir. Bunun sebebi ise, hayat şartlarının getirdiği zorluklar olan meslek edinme, mesleğe adapte olma, evlenme, askerlik, yeni şart ve ortamlara uyum sağlama gibi yoğun sorunların baş göstermesidir. Ancak 30-35 yaşlarından itibaren sosyal hayata atanmakla eski dini alışkanlıklarını hatırlayarak duygusalıktan akılcılığa yönelmekte ve iyi bir aile kurup örnek bir yaşayışı sağlamak amacıyla yeniden dine dönüşü oluşturmaktadır, ibadet ve Allah'a teslimiyet anlamına gelen duaya daha karalı ve istikrarlı yönelmektedir.<sup>102</sup>

Yetişkinlik döneminin orta yaş dönemini kapsayan 35-40 yaşları, "orta yaş kriz süreci" olarak değerlendirilmektedir. Zira bu dönemde beklentiler ile gerçekleşenlerin karşılaştırılması yapılarak kişi âdeta kendisiyle hesaplaşmaktadır. Bunların dengelenmemesi ile geçmişe dair pişmanlık duygusu oluşmaktadır. Bu krizi atlatabilenler ise, dini değerler doğrultusunda hayatın ölümle sonuçlanacağını farkına varmakta, kendilerini tanıyabildikleri gibi, kendilerinin ve toplumun zaafalarını kabullenebilmektedirler ve bu anlamda yapılan hata ve eksikliklerinin telafisi için Allah'a daha samimi bir şekilde yönelmekte ve duada bulunmaktadır. Bu duygu ise, dine olan yönelişin artan bir maceraya dönüşmesi ile tasavvuf gibi üstün bir dini davranışa sebep olabilmektedir.<sup>103</sup> Dolayısıyla orta yaş sürecine giren insan, değerlendirmeye aldığı durumuna yönelik bir yaşam felsefesi oluşturmaktadır. Bununla ilgili aldığı uygun kararlarla kendi hayatında ayıklanmaya giderek önemli hususlara odaklanmakta ve uyumlu bir yaşam düzeyi yakalamaya

100 Hökelekli, *Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi*, 87.

101 H. Kayıklık, *Orta yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler* (Adana: Baki Kitabevi, 2003), 36.

102 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 282; Peker, *Din Psikolojisi*, 109.

103 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 284-286.

çalışmaktadır.<sup>104</sup>Haliyle çocukluk döneminden itibaren veya yeniden aldığı dini eğitim ile duanın mahiyetini ve anlamını anlayan yetişkin bireyler, kendi iç tutarlılığını sağlamakta, Allah-insan ilişkilerini; dolayısıyla insan-insan ilişkilerini sağlam bir zemine oturtmaktadır. Nitekim yapılan araştırmalara göre günümüz çağdaş dünyanın yaşadığı en önemli sorunlardan biri olan “ intihar sorunu”nun %95’i, inanç duygularını kaybetmiş ve çaresizlikler karşısında Allah’ı unutup ondan yardım dilemeyen ve dua etmeyen kesimlerde görülmektedir.<sup>105</sup> Durkheim de yaptığı araştırmalarda dinler arasında fark olmaksızın din ile intihar eğilimleri arasında pozitif bir ilişkinin olmadığını sonucuna ulaşmıştır.<sup>106</sup> Böylece dini inanca bağlı gerçekleşen duanın insan üzerinde tedavi edici bir işlevinin de olduğunu söylemek mümkündür.<sup>107</sup>Bu da duanın eğitimde hedeflenmekte olan; “sağlıklı düşünen, doğru hareket ederek mutlu ve huzurlu yaşayan bireyler yetiştirme”ye hizmet ettiğini göstermektedir. Tıpkı “sağlam kafa sağlam vücutta olur” atasözünde belirtildiği gibi. İnsan yaşamının diğer dönemlerinde olduğu gibi, yaşamının son dönemi olan yaşlılık döneminde ve bu dönemin eğitiminde de duaya ihtiyaç bulunmaktadır. Zira dua, insanın her süreçteki sosyal hayatında aktif olma sürecini hızlandırmaktadır. Bu da dilden fiiliyata giden kuvvetli motivasyonu açığa çıkarmaktadır.<sup>108</sup>

### 7. Yaşlılığın Eğitiminde Dua

Hayatın son dönemlerini kapsayan bu dönemde yaşlı kimseler, ölüme yaklaştıklarını hissettiklerinden geçmişte yaptıkları hataların mülâhazasını yapmaktadırlar. Geçirdikleri sürecin kaygısıyla ölümlerle yüzleşme gerçeğini düşünerek zamanın daralmasının stresini yaşamaktadırlar.<sup>109</sup>

Yaşın ilerlemesiyle dinsel alanlardaki arayış gerilerken, dinsel yaşayışın içsel kaynakları güçlenmektedir. Dine sarılma ve dini bir umut kaynağı olarak görme ve yüce bir kudrete sığınma duygusu güçlenmektedir. Özellikle orta yaşlılar, halen fiziki güce sahip olduklarından bu güce dayalı dışarıda ve içeride olan dini etkinlikleri gerçekleştirebilmektedirler. Ancak daha ileriki yaşlarda oluşan fiziksel yetersizlik ve diğer olumsuzluklar nedeniyle dua etme, televizyon ve medya aracılığıyla dini programlar izleme gibi fiziksel güce dayanmayan dini etkinliklerle dini duygularını tatmin etmeye çalışmaktadırlar. Yaşamın bitimiyle yüzleşme noktasına gelen yaşlı birey, yaşadığı dini inanç ile hayatında bir anlam bulabilmektedir. Zira dinimize göre ölümün yeni ve ebedi bir hayatın başlangıcıdır. Dolayısıyla dünyada

104 Peker, *Din Psikolojisi*, 175.

105 Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 196.

106 Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya (Ankara: İmge Yayınları, 1992), 54.

107 Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, 244.

108 Ali Murat Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 79-87.

109 Kayıklık, *Orta yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, 24-25.

yapılan iyi amellerle ödüllendirilme inancı ile motive edilen yaşlı birey, dua dâhil olmak üzere yaptığı iyi amellerle mutlu ve huzurlu olabilmektedir.<sup>110</sup>

Ayrıca dünya hayatının sonuna yaklaşmış olan inançlı ve dindar yaşlı, doğal olarak maddi ve manevi endişelere kapılmaktadır. Zira yaşlının sahip olduğu maddi ve manevi kazanımlarının birden kaybedebilmesi elbette ki kendisini huzursuz etmektedir. Bunun yanında sahip olduğu mal ve ilmin, miras bırakacağı salih bir evladın olmaması bu huzursuzluğu daha da artırmaktadır. Bu nedenle çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik dönemlerini gelişerek ve olgunlaşarak geçirip yaşlılık dönemine ulaşabilen, “servetini ve ilmini miras bırakabileceği salih amelli evladı isteme” duasını yapabilir duruma gelmektedir.<sup>111</sup> Nitekim bu anlamda Zekeriya Peygamber, yaşlandığında Yüce Allah’tan O’na varis olacak ve Allah’ın kendisinden razı olacağı bir evladı istemiştir (Meryem 19/4-6). Dolayısıyla çeşitli eğitimsel faaliyetlerle dua etme anlayışını kazanan yaşlılar, karşılaştıkları birtakım sorunlarla olumlu başa çıkmada duaya başvurmaktadırlar.<sup>112</sup> Bunlar dua ile arzu ettiklerine ulaşmayı, arzulamadıklarından kurtulup rahatlamayı ümit etmektedirler. Haliyle dua, ciddi sorunlar karşısında çaresiz kalan bu bireylerin psikolojilerinin rahatlatılmasında, birtakım hedeflerine ulaşma arzusunu kazandırmasında ve kazandırdığı motivasyon ile hayatın olumlu faaliyetleri içerisinde yer almalarında; dolayısıyla eğitimlerinde ciddi bir katkı sunmaktadır.<sup>113</sup> Bu bireyler; zayıflığa, hastalığa veya ölüme karşı mücadele ettikleri zaman, kendilerini tehdit eden yıkıcı durumları alt etmek, kendi bencilliklerini aşıp da merhamet duygularıyla gerektiğinde düşmanlarını bile kucaklamak istemekte ve her defasında Allah’ın emirlerine uygun hareket ederek mutlu ve huzurlu bir yaşamı sürdürmektedirler.<sup>114</sup>

## Sonuç

İnsanın dünya ve ahiret saadetini temel alan din eğitiminin amacı duanın amacıyla örtüşmektedir. Bu da din eğitimi bağlamında farklı yaş gruplarına dayalı oluşan değişikliklere göre farklılık gösterebilmektedir. Zira genel eğitim gibi din ve dua eğitimi de çocukluktan yaşlılık dönemine kadar olan hayatın süreçlerinde yaşanan fiziksel, duygusal, toplumsal, ekonomik ve kültürel gelişmelere bağlı olarak sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmektedir.

Çocukluğun en erken döneminde, çocuklara en basit cümlelerle dua etmeyi öğretilmeli ve içlerinden geldiği gibi samimi duygularla dua etmeleri sağlanmalıdır. Dolayısıyla fitrata uygun olarak yüce bir mercie inanma ve yönelme olan dua ile çocuklar aynı zamanda duada kullandıkları kavramları merak edip anlamaya

110 Kayıklık, *Orta yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, 79.

111 Habil Şentürk, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Esra Yayınları, 1997), 127.

112 Mustafa Tekin, *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 67.

113 Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi* (Ankara: Andaç Yayınları, 2003), 124.

114 Seyfettin Yazıcı, *İnsanların Güç Kaynağı Olarak Dua* (Ankara: Diyanet Yayınları, 1999), 24-25.

çalışır hale getirilmelidirler. Böylece güçlü bir dua eğitiminden sonra çocuklar bilinçaltı şuurlarının alt yapısını oluşturarak Allah'a tam bir kul olma şuurunu ile mutlu ve huzurlu olmanın yoluna girebilmelidirler.

Ergenlik ile birlikte duanın Yüce Allah ile bağlantı kurma özelliğine sahip olduğunun farkına varıldığı gibi, duanın sadece nefsi arzular için bir vasıta olmadığı anlaşılmaktadır. Özellikle cinsel güdünün uyanmasıyla birlikte cinsel arzular ile dini inanç ve değerler arasında şiddetli çatışmalar yaşandığından bundan doğan suçluluk ve günahkârlık duygusundan kurtulmak için ergen Allah'tan af dilemek anlamında dua etmekte ve Allah'a sığınmaktadır.

Yetişkinlik ile birlikte, ergenlikte yaşanan şüphecilik, karamsarlık ve tutarsızlık yerine dengeleme, yeniden yapılanma, eski inanç ve alışkanlıklar gözden geçirilip düzenleme durumu yaşanmakta ve tatmin edilir bir duruma gelinebilmekte ve Allah'a daha samimi bir şekilde yönelmekte ve duada bulunmaktadır.

Yaşlılık döneminde ise, yaşın ilerlemesi ile birlikte dini arayışlar gerilerken dini yaşamın içsel kaynakları güçlenmektedir. Dine sarılma, dini bir umut kaynağı olarak görme, yüce bir kudrete sığınma duygusu güçlenmekte ve sıkıca duaya sarılmaktadır.

Haliyle farklı yaş gruplarının ve dönemlerin tamamında sahip olunan özelliklere göre sağlıklı bir duanın gerçekleştirilebilmesi ve bireylerin huzurlu ve mutlu bir duruma gelmelerine vesile olunması sağlıklı bir dini ve dua eğitimi ile olabilmektedir.

### **Kaynakça**

- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Argyle, Michael. *Psychology and Religion (An Introduction)*. London and New York: Routledge, 2000.
- Askalâni, İbn Hacer. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe IV*. Kahire 1324.
- Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1962.
- Bayraklı, Bayraktar. "Eğitimin Doğum Öncesi Boyutu". *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi-I* içinde, 169-177. İstanbul: İlmi Neşriyat, 2005.
- Bayraklı, Bayraktar. "İslami Eğitim ile Batı Eğitim sistemleri Arasındaki Temel Farklar". *Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7-8-9-10 (1989-1992): 519-528.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslam ve Eğitim*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Bilgin, Beyza. "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981): 469-483.
- Bilgin, Beyza. "Dua". *Ankara Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 2 (1975): 67-70.
- Buber, Martin. *Ben ve Sen*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh IV*. İstanbul 1979.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-Müfred*. Kahire 1379.
- Canan, İbrahim. "İslam'da Aile Terbiyesi". *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu II Bildirileri* içinde, 23-42. Editör: İ. Canan. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Canan, İbrahim. *Kur'ân'da Çocuk Eğitimi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1996.

- Carrel, Alexis. *Dua*. Çeviri: M. Alper Yüçetürk. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2001.
- Certel, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Ankara: Andaç Yayınları, 2003.
- Cevheri, İsmail b. Hamad. *es-Sıhah Tâcu'l-Luga ve Sıhahu'l-Arabiyye I*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1979.
- Cilacı, Osman. "Dua". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Cilacı, Osman. *Psiko-Sosyal Açından İlahi Dinlerde Dualar*. Konya: Arı Matbaası, 1982.
- Daryal, Ali Murat. *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1994.
- Dean Hamer. "The God Gene". *Amerikan New York Time Dergisi* 11, sy. 28 (2007): 10-16.
- Doğan, Mebrure. "Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri". Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1997.
- Durkheim, Emile. *İntihar*. Çeviri: Özer Ozankaya. Ankara: İmge Yayınları, 1992.
- Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazali. *İhyau Ulumi'd-Din I*. Çeviri: Mehmed A. Müftüoğlu. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1989.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam v.dğr. İstanbul: Azim Yayınları, 1992.
- Geçtan, Engin. *Piskanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Georg Hansemann. *Gotteserfahrung und Gottesverlust*. Graz: Verlag Styria, 1966.
- Gözütok, Şakir. "İbadet ve Eğitim İlişkisi". *Konya Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 4 (2007): 189-197.
- Hökeklek, Hayati. "Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1983.
- Hökeklek, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- İsfahani, Râğıb. *Müfredatü Elfazi'l-Kuran*. Dımaşk: Daru'l-Kelam, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Quran*. Tokyo 1964.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned I-II*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1993.
- İbnManzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed İbn Mükerrerem. *Lisânu'l-Arabi'l-Muhît*. Beyrut ts.
- Kanad, Halil Fikret. *Deneyisel Pedagoji*. Ankara: Örnek Matbaası, 1951.
- Karacoşkun, M. Doğan. "Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Dua". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 1 (2005): 101-124.
- Kayıklık, Hayati. *Ortayaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi, 2003.
- Kettani, Muhammed Abdulhay. *et-Teratibu'l-İdariyye III*. Çeviri: Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayınları, 1990.
- Koç, Mustafa. "Dua ve İbadetin Ergenlerin Ruh Sağlıklarına Etkileri Üzerine Teorik Bir Yaklaşım". *Diyanet İlmi Dergi (Ekim-Kasım-Aralık)* 41, sy. 4 (2005): 63-90.
- Koç, Mustafa. "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 1 (2003): 373-397.
- Koç, Mustafa. "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadete Yönelik Tutum ve Davranışlar Üzerine Bir Saha Araştırması". *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 6 (2004): 147-178.
- Komisyon. *Din Eğitimi*. Editör: Recai Doğan-Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Köylü, Mustafa. *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. Anakara: Nobel Yayınları, 2010.
- Kula, Naci. *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Mary JoMeadow, Richard D. Kahone. *Psychology of Religion*. New-York: Harper and Row Publishers, 1984.



- Maslow, Abraham. *The Further Reaches of Human Nature*. New York 1971.
- Muhammed Kutub. *İslam Terbiye Metodu*. Çeviri: Ali Özek. İstanbul 1977.
- Münavi, Muhammed Abdurrezak. *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Camiu's-Sağır min Ehadisi'l-Beşiri'n-Nezir I*. Kahire: Daru'l-Fikir li't-Tibaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi, 1357.
- Nahalâvî, Abdurrahman. *Usulu't-Terbiyeti'l-İslamiyye ve Esalibiha fi'l-Beyti ve'l-Medreseti ve'l-Müctemi*. Dımaşk: Daru'l-Fikir, 1979.
- Oğuzkan, A. Ferhan. *Eğitim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1981.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Pirre Marinier. *Dua Üzerinde Düşünceler*. Çeviri: Sadık Kılıç. İzmir: Nil Yayınları, 1991.
- Saygılı, Sefa. *Strese Son*. İstanbul: Elit Yayınları, 2002.
- Selçuk, Mualla. "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler". *İslami Araştırmalar Dergisi* 4, sy. 2 (1990): 105-117.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Semenoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim, Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Spot Matbaacılık, 1997.
- Soysaldı, Mehmet. *Kur'ân Kerim'e Göre Dua*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.
- Şahinler, Necmettin. *Duayı Yaşamak*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
- Şener, Sami. *Türkiye ve Gençlik*. İstanbul: Suffe Yayınları, 1997.
- Şentürk, Habil. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Esra Yayınları, 1997.
- Tekin, Mustafa. *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed bin İsa. *Sünen V*. Daru'l-Fikir, ts.
- Tosun, Cemal. "Dua Öğretimi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 2, sy. 6 (2000): 1-22.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010.
- Tunç, Cihad. "İslam Dininde Zikir ve Dua". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1988): 31-42.
- Ulusoy, İ. Turgut. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Hisar Cilt ve Yayınevi, 1970.
- Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. Çeviri: Veysel Uysal. İstanbul: İFAV
- W. H. Clark. "Ergenlik ve Gençlikte Din-III". çev. Mehmet Dağ. *Eğitim Hareketleri Dergisi* (1977): 260-261, 16-22.
- Yalçın, Cavit. *Kur'ân'da Dua*. İstanbul: Vural Yayınları, 1998.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994.
- Yazıcı, Seyfettin. *İnsanların Güç Kaynağı Olarak Dua*. Ankara: Diyanet Yayınları, 1999.



# Necip Fazıl Kısakürek'in Felsefe Anlayışı

Yasin ULUTAŞ\*

## Öz

Müslümanların felsefe karşısındaki tutumlarını üç ana kategoride değerlendirmek mümkündür. Bir gurup tamamıyla felsefi düşünceyi ret ederken başka bir gurup da aksine her şeyin ölçüsü olarak kabul etmiştir. Diğer bir gurup da felsefeyi yeri geldiğinde tenkit etmiştir. Bu guruba dâhil olanlar, teorik akla dayalı her türlü düşünceyi ret ederek sezgici aklı kabul ederler. Necip Fazıl Kısakürek'i de bu kategoride değerlendirmek mümkündür. Ona göre felsefe, aklın kendi hükümlerini kurmak için kurduğu bir kurumdur. Felsefe tarafsız olmadığı ve vahyin emrine girmedeği gerekçesi ile ret eder. Ona göre felsefe peşinen vahyin emrine girse akıldan bedahete köle olsa hikmet olur ki bu da insanı kurtuluşa götürür.

**Anahtar Kelimeler:** Necip Fazıl Kısakürek, felsefe, hikmet, akıl.

## The Sense of Philosophy of Necip Fazıl Kısakürek

### Abstract

It is possible to evaluate Muslim's attitude towards philosophy in three category. Some group completely refuse philosophic thoughts, on the other hand the other group accept it the measurement of everything. Some group criticize philosophy when it is necessary. Those refuse every kind of thought that depends on theoretical wisdom, accept intuitionism wisdom. It is possible to evaluate Necip Fazıl Kısakürek in this category. According to him, philosophy is institution that wisdom dominates itself. He refuses philosophy because of its not being impartial and it doesn't consist of religion's rules. According to him, if philosophy is under the control of religion's rules in advance and the wisdom is slave to concrete evidences it is possible to benefit from philosophy.

**Keywords:** Necip Fazıl Kısakürek, philosophy, real meaning, wisdom.

Makale gönderim tarihi: 26.03.2018, kabul tarihi: 18.05.2018.

\* Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.  
ORCID: 0000-0001-7912-650  
eskikahta301@gmail.com

**Atf:** Ulutaş, Yasin. "Necip Fazıl Kısakürek'in Felsefe Anlayışı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018): 481-491.

Şırnak Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Dergisi

2018/2 yıl: 9 cilt: IX sayı: 20

## Giriş

Necip Fazıl Kısakürek, Osmanlı'nın son ve Cumhuriyetin ilk dönem yıllarında yetişen, büyük bir şair ve düşünürdür. Bu makalemizi Necip Fazıl Kısakürek'e ayırmamızın sebebi, düşünürümüzü daha yakından tanımak ve onun felsefeye bakış açısı ile felsefeyi değerlendirmesini bir nebze ortaya koyabilmektir.

Felsefe konusu üzerinde çok eski zamandan beri tartışmalar mevcuttur. Hikmetin tarihinin evrensel kadim kültürlerle dayandığı söylenir. Her ne kadar isim olarak felsefe kelimesi, Pisagor'la kullanıldığı söylenmişse de muhteva olarak çok eskilere dayanır. Vahiy ile beşeri düşünceler arasındaki ilişki üzerinde birçok düşünür fikir beyan etmiştir. İnsanların felsefeye bakış açıları değişik zamanlarda dinlerinden ve kültürlerinden dolayı farklılık göstermiştir. Felsefenin İslam Dünyasına girişinden beri birçok insan tarafından felsefe, dine ters düşüyor bahanesi ile reddedilmiş, buna karşılık hikmet kabul edilmiştir. Neticede İnsan düşüncesine gereği gibi değer verilmemiştir. Hâlbuki hikmet ile felsefe son zamanlarda aynı şeyler olarak algılanmaya başlanmıştır.

Necip Fazıl Kısakürek ilke olarak salt akli reddedip, onun yerine vahyin emrinde olan akli kabul etmiştir. Bizim, vahiy ve diğer değer yargılarımızı iyi bir şekilde anlayıp, anlatabilmemiz için daha çok çaba göstermemiz ve akli, beşeri faaliyet içinde bulunmamız gerekir.

## 1. Felsefe Nedir?

Felsefe, kelime olarak yunanca filozof ve sofos'dan türetilmiştir. Filozof sevgi, sofos ise bilgelik anlamına gelir. Kısaca felsefe; Hikmet, İlm-i hikmet, hikmet sevgisi, ilm-i akli ve ilim gibi anlamlara gelir.<sup>1</sup>

İbni Nedim, Fihrist adlı eserinde, felsefe terimini ilk kullananın Pisagor ol-

1 Orhan Hançeroğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul 1982), 112.

duğunu tespit ettiğini ifade eder. Pisagor, bilgeliğin Allah'a özgü olduğunu söyler. Çünkü bilgelik sevgisi, bir çeşit Allah sevgisine bağlıdır. Her ne kadar Pisagor, felsefeyi "Hikmet" şeklinde görmüşse de felsefe her zaman aynı durum üzere bulunan eşyanın hakikatlerini bilmektir. Bilgelik, yüce bir şey olduğundan biz bilge olamayız. Lakin sadece bilgiyi sevmemiz mümkündür.<sup>2</sup>

Değişik zamanlarda farklı anlayışlara göre felsefenin muhtelif tarifleri yapılmaya çalışılmıştır. Bu tariflerde şu hususlar öne çıkarılmıştır.

1. Sadece metafiziği veya metafiziğin kısımlarından birini dikkate alan tarifler.
2. Metafiziği ve psikolojiyi içine alan tarifler.
3. Psikoloji veya sadece bilgi nazariyesine hasredilmiş tariflerdir.<sup>3</sup>

## 2. Necip Fazıl'ın Felsefeyi Değerlendirmesi

Necip Fazıl felsefeyi hiçbir şeye bağlı kalmaksızın hakikati birçok şeyde sürekli aramak, her şeyden şüphe etmek, hakikati bulmayı değil, sürekli hakikat arayışında filozofların yanlışlarını çıkartmak, hakikati ararken buldum demekle birlikte sürekli fesat üreten bir müessese olarak değerlendirir.

### 2.1. Necip Fazıl'a Göre Felsefe ve Akıl

Necip Fazıl İslam'da felsefenin olmadığını savunur. Yine de İslam'da felsefenin olmadığını söylerken de akli hiçbir zaman dışlamamıştır. Sadece küfür aklını tenkit etmiş, onun çıkmazda olduğunu ileri sürmüştür. Buna karşılık dine bağlı olan vahyi kabul eden ve vahyin ışığında hareket eden bir aklın değerini takdir etmiştir. Necip Fazıl'ın görüşlerine yer verirken yanlış anlaşılmalara yer vermemek için daha çok alıntı yapılarak yer vermeye çalışacağız.

Necip Fazıl Allah'a bağlı olmayan küfür aklını şöyle tarif eder: "Akıl, o ufacak, fıçıcık içi dolu turşucuk maskara inanmadığı şeylere acaba, ya olursa belki gözü ile bakar da inanmadığı şeylere niçin, ne sebeple, neden dolayı gibilerinden bir şüphe tavrı illa da anlama kaygısı gösterir." Necip Fazıl, bu eleştiriyi yaparken Gazali'den etkilendiğini ya da bu konuda onunla paralel düşündüğünü söylemek mümkündür. Nitekim Gazali, akla çok önem vermesine rağmen, gerçek bilgiyi elde etmek için akli yeterli olmadığını savunur. O'na göre kesin bilgi elde etmenin en doğru yolu, akıl ile nakli birleştirmektir. Bu nedenle Gazali, akıl ve şeriat olmadan insanın doğru yolu bulmasının mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre Akıl olmadan da şeriat açıklanamaz. Akıl ile şeriat birbirini tamamlar. Şeriat aklın değerini kabul eder; akli reddeden, şeriatı da reddetmiş olur. Çünkü şeriatın doğruluğu akıl ile bilinir. Ancak Gazali, şüphesini yenmekte akıl ve şeriatla kurtuluş yoluna varamamış Allah'ın kalbine ilka ettiği bir nur sayesinde şüphesini giderebildiğini

2 Ali Bulaç, *Akil Vahiy İlişkisi* (İstanbul 1994), 27.

3 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (İstanbul 1990), 95.

iddia etmiştir. Kısacası Gazali, aklın İslam'daki değerini kabul etmesine rağmen ahret âlemi ve ilahi gerçekleri keşfetmeye muktedir olmadığını yine akılla ifade etmiştir<sup>4</sup>.

Necip Fazıl'a göre hakikat, akıl ile aranır, bedahet ile bilinir. Şayet bedahet hissimiz yok olsaydı, salt akıl tek bir şeyi dahi anlayamazdı. Bu nedenle akıl, onun emrinde olmalıdır.<sup>5</sup>

Burada Necip Fazıl hissiyatı öne çıkarmak sureti ile akılı; açıkça, ansızın, delil olmaksızın kalpte aniden meydana gelen bedahet bilgisinin emrine veriyor. Hâlbuki kalpte aniden meydana gelen bir bilginin doğruluğunu teyit etmek mümkün olmadığı gibi bu şekildeki bir bilgi sadece hissedeni bağlar. Çünkü sadece O'na ait bir bilgidir. Genel geçer değildir. "Gerçek akılsız kimdir bilir misiniz? Ne aklın altında kalıp da onu hiç kullanmadan inanan ne de aklın üstüne çıkıp onu akıl aleyhinde kullanarak inanmaya bakan akılsız aklın içinde kalandır."<sup>6</sup>

Necip Fazıl'a göre gerçek akılsız, Allah'ın bir nimet olarak kendisine verdiği akılı, kullanmadan taklidi bir bilgiye sahip olmakla yetinmek sureti ile akılı olmayan bir grupta aklın ulaşamayacağı bazı şeyleri, akılla çözümlendirir. Necip Fazıl, batı medeniyetini ve tefekkürünü şiddetle eleştirir.

"Katolik dininde kral, prens, filozof, misyoner, kiliseye giderler ve diz üstü çökerler. Papaz gelir yanlarına kuru bir ekmek parçası uzatır. "Bu Hz. İsa'nın hâşâ etidir. İnanıyor muyuz?" der. Muhatap "inandım" der. Şarabı uzatır, "bu da kanıdır. İnanıyor muyuz?" diye sorar, karşısındaki yine "inandım" der. Burada bir bedahet vardır ki bu teklifler abestir. Bu adamlar akılı baltalayıcı noktaya vardırımlıdır. Bir kere inandıkları için her türlü saçmalığa kucak açma felaketine düşmekten kurtulamamışlardır. Diğer taraftan felsefe aklın kendi hükümlerini gerçekleştirmek için kurmuş olduğu müesseseden ve her şeyden şüphe edip bir çıkmazın içine girmiştir. Hâlbuki İslam'ın genel tarzının bize verdiği uyarılara göre akıl önce Allah'a teslim olur. Daha sonra kula iade edilir. Bu tam akılla hareket edilir. Yine akıl bu teslimiyetten sonra gerçek hüviyetine kavuşur. İslam'da akıl vardır. Olması gereken yerde var olmaması gereken yerde de yok."<sup>7</sup>

Aklın gereken yerde olması, olmaması gereken yerde de olmamasını Necip Fazıl net olarak belirtmemesine rağmen Gazali'nin bu konudaki görüşünü övmüştür. Gazali, eşyanın hakikatini akılla bulunabileceğini söylemiştir. Akıl için uzaklık yakınlık söz konusu değildir. Çünkü akıl Allah'ın buhurundan bir örnektir. Akıl ile şeriat biri birini tamamlar. Biri olmada diğeri bir değer ifade etmez. Fakat akıl bazı ilahi gerçekleri idrak edemez.<sup>8</sup>

4 İbrahim Ağah Çubukçu, *Gazali ve Şüphecilik* (Ankara 1989), 84.

5 Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* (İstanbul 1994), 15.

6 Kısakürek, *Mü'min-Kâfir* (İstanbul 1994), 68.

7 Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 14.

8 Çubukçu, *Türk İslam Kültürü Üzerine Araştırmalar* (Ankara 1987), 72.

Necip Fazıl'a göre şeriat, mutlak ölçüler ve ebediyet surlarının gömülü olduğu hazine kapısını açıcı şifreler manzumesidir. Bu nedenle, o olmadığı zaman hiçbir şey olmaz ve bu manzumeler her ferde emir ve farzdır. Esrara inilmesi ise farz değildir. İşte bu esasa bağlı olarak teslim olmuş olarak, o vahit olanın etrafında ebediyete doğru bir fikir çabasıdır ki bu da felsefe değil hikmettir. Bunun için İslam'da hikmet vardır. Felsefe yoktur. Şeriat ölçülerine bağlı kalıp şeriatın esrarına inilmesi ise tasavvufudur. Bu yönüyle tasavvufun felsefeye yakın olduğunu belirterek belirli bir sınır çizildiği müddetçe felsefeden yararlanılabilir.<sup>9</sup>

Şeriatın kurmuş olduğu kaidelere bağlı kalınması, zorunlu mahiyeti ise zorunlu olmamış olsaydı niçin Allah insanları Kuran'ın koymuş olduğu kaideleri mahiyetini anlamaya zorluyor. Böyle bir ayırım tutarlı değildir. Allah insana akli, meseleleri düşünsün, tahlil etsin diye vermiştir. Fakat bazı insanların meseleleri kavramaları daha fazla tutarlı ve kapsamlı olur. Bazılarında daha az olur. Kaldı ki şeriat, ölçü ve mahiyeti ile bir bütündür. Bunları ayırıp birini zorunlu diğerini de caiz göremeyiz.

Necip Fazıl'a göre dinde akıl; bizim aklımız dini emirlerin bütününe bağlıdır. Nasıl ki her halükarda bir Arap atının süvarisine bağlı olduğu gibi, dur deyince durur; koş deyince koşar. Din, akli kendisine bağlıyor; kendisine tabi olmasını istiyor. Böylece akla belirli sınırlar çiziyor. Çizmiş olduğu sınırlar içerisinde hareket etmesini istiyor.<sup>10</sup>

Akl ile din birbirlerini tamamlar. Akıl ile din araştırılır, öğrenilir. Yine akıl aracılığı ile gerçek din ile sahtesi birbirinden ayrıt edilir. Bu ve benzeri nedenlerle akli, dinin kölesi haline getirmek doğru değildir.

"Aklın, akıl olabilmesi için evvela nefsinin, zatını idrak etmesi gerekir. Bu hususta bir his şemmesine malik bulunması bedihidir. Aklın salahiyetini tayin mutlaka kendisini tam bir muayene, muhasebe, murakabe ve keşfi ile mümkündür. Bu salahiyet muayyen bir mesafe şeridi gibi kendisinden uzak kalan bir âlimin kapısında nihayete erince, ona, dışını inkâr değil bilakis tasdik gibi son ve ulvi bir idrak düşer. Bu aklın, kendi aczini müşahade yoluyla becerdiği öyle bir yarıştı ki onda bir nevi kendi nefsinin idrak ve ikmal kıymeti de mevcuttur."<sup>11</sup>

Necip Fazıl, İslam'da aklın sınırının çizildiğini, şayet akıl konulmuş olan bu sınırı aşarsa, insanın hakikati bulamayacağını söylediği gibi aklın insanı hakikate götürmeyeceğini iddia ederek hakikate götürüyormuş gibi davrandığını iddia eder. Gerçekten İslam dini, akıl etmeye bir sınır getirmiş midir? Veya düşüneceğimiz, düşünemeyeceğimiz şeylerin listesini çıkarmış mıdır? Yukarıdaki soruları düşündüğümüzde İslam'ın, akla böyle bir sınır getirdiğini söyleyemeyiz. Bilakis

9 Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 15.

10 Kısakürek, *Çerçeve* (İstanbul 1990), 172.

11 Kısakürek, *Mümin Kâfir*, 14.

Kur'an sürekli düşünmeye, akıl etmeye çağırmıştır. Böyle bir sınırı bir kısım Müslümanların çizdiğini söyleyebiliriz.

"Aklın nihai hamle ve kazanç olarak kendi kifayetsizliği anlamasından kendi kendisini tahrif etmesinden başka bir nasibi yoktur. Nitekim kendisinden önceki akılcılar sistemini yıkmış olan Bergson'a hasımları, sen akılcılık mesleğini yıktın ama metodunu aklidir. Buna ne dersin sözüne şu cevabı vermiştir. Demek ki aklın en üstün ve nihai faaliyeti kendi metoduyla kendisini tahrif etmiştir. İmam Gazali, aklı gerdim, kopacak kadar gerdim, gördüm ki o sınırlıdır."<sup>12</sup>

Gazali bazı metodik septik araştırmalardan sonra duyu organlarımızın insan hakikatini bilgisini öğretemeyeceği sonucuna ulaşır. Akli bir bilim ise nesnelere ait bilgiye sahip olabileceğini şeriatın akılla öğrenilebileceğini ifade eder. Fakat aklın insana öteki âlemlerle veya yakini bilgiye ulaştıramayacağını, yine akılla anladığını ifade eder. Necip Fazıl'ın belirttiği gibi aklın kendi metoduyla kendisini tahrif etmesi mümkün değildir. Eğer böyle olsaydı akli kullanmasının bir anlamı kalmazdı. Necip Fazıl bu düşüncesinden şunu anlıyoruz. Akli, bilgi konusunda her ne kadar Gazali'yi örnek almışsa da biz Necip Fazıl'ın Gazali'nin bu konudaki görüşlerini iyi anlamadığını veya yanlış anladığı görüşündeyiz.

Asr-1 Saadet'te her şey bir nur huzmesi içerisinde kendisinden geçmiş ve teslim olmuştur. O devirde hiç kimsede akıl telaşı yoktu. Bunlar sonradan geldi. Nur gölgelendi. Bedahet hissi kalpte bir nurdur. O izahın üzerinde bir şeydir. Bir şeyi bedahetle bilir, akılla ararız. Bedahet öyle bir şeydir ki akıl ona köle diye verilmiştir.<sup>13</sup>

Necip Fazıl asr-1 saadette, her şeyin kendiliğinden teslim olduğunu, akli bir telaşın, çabanın olmadığını belirtiyor. Bunun yerine kalplerde bedahet hissi vardır. Bu bedahet hissi ile hakikat bilinirdi.

Asr-1 saadette baktığımızda Necip Fazıl'ın bu düşüncesi tarihi hakikatlerle çelişiyor. Başta Kur'an akıl etmeyi, düşünmeyi emrediyor. Sahabe, yeri geldiğinde Peygamberi dahi yapıcı bir şekilde tenkit edebiliyordu. Hâlbuki akıl olmasaydı, bedahet hissine olmazdı. Hayvanlarda akıl olmadığından bedahet hissi de yoktur. Bedahet hissini varlığı aklın varlığına bağlı iken, nasıl olur da aklın bedahet hissine köle olarak verildiğini iddia edebiliriz. Böyle bir iddia doğru değildir.

Dört yüz seneden beri Müslümanlar akıl ve din münasebetlerini yanlış anlamışlardır. Dine bağlılıklarını aklı ezmek diye anladıkları için Müslümanlar küfrün sahte aklına mağlup oldular. Böylece imanın gerçek aklına sahip olamadılar. Hâlbuki dinin istediği akıl ezip giden akıl değil, teslim olup kalan akıldır.

12 Kısakürek, *Mümin Kâfir*, 14.

13 Kısakürek, *Mümin Kâfir*, 64.

### 3. İslam'da Hikmet

Hikmet, “H-K-M” kökünden türetilmiş bir kelimedir. Sözlük anlamı; islah etmek, düzeltmek, engel olmak vb. anlamlarına gelir.<sup>14</sup> Aynı zamanda zulümden ve haksızlıktan men manasını da taşır. Kur'an-ı Kerim'de ise hikmet, vahiy, ilim, kitap, vahiy edilen veya öğretilen bilgi anlamında kullanılır. Bunun dışında Resulullah'ın sünnetinde anlama, derin bir kavrayışa sahip olma, nübüvvet, sözde ve davranışta doğru ve tam isabet, akli, ilim, akılla saklı gerçeği bulma, keşfetme, var olan her şeyin iç yüzünü tanıma, marifet, irfan, Kuran'ın doğru tefsiri, ilahi ahlakla ahlaklanma bilgisi, nur gibi anlamlarda kullanılmıştır. (Bakara 2/129, 231, 251, 269; Al-i İmran 3/48, 81, 164; Nisa 4/22, 29, 54; Maide 5/110; Nahl 16/125; Lokman 31/12; Ahzap 33/34; Zuhuruf 43/62; Kamer 54/5; Cuma 62/2).

İbn Mace'nin rivayet ettiği bir hadiste ise hikmetli sözün müminin yitik malı olduğu vurgulanmış, nerede bulunursa bulunsun müminin onu almaya çok daha hakkı olduğu belirtilmiştir (İbn Mace, “Hikmet”, 15). Bu da bize hikmetin bütün evrensel kültürlerde var olduğunu gösterir.

Hikmet, vahye dayalı insanın her tür ve düzeyde ortaya koyduğu zihni faaliyettir. Peygamber, sünnetiyle insana özgü diğer bütün hikmet çeşitlerinden kesin olarak ayrı mütalaa edilir. Çünkü o hikmetin kâmil şeklini temsil eder. Peygamber de insanı hikmete çağırır. Hikmetin aydınlık yolunu gösterir. Şayet insan nübüvvetin nuruyla düşünüp kalbini, zihnini ve insani bütün meleke ve yetilerini bu nurun aydınlığında vahye ve Allah'a açarsa o da hikmeti bulur, böylece hikmetli düşünmüş olur.<sup>15</sup>

### 4. Felsefe-Hikmet İlişkisi

İslam düşünce tarihinde felsefe ile hikmet çoğu zaman aynı anlamda kullanılmış ve IX. asırdan itibaren felsefe yerine daha çok hikmet kelimesinin kullanılması tercih edilmiştir. Örneğin İbn-i Sina felsefeden daha çok hikmet kelimesini tercih etmiştir. O, “Uyunu'l-Hikmet” ve “Hikmetu'l-Maşrikiyyin” adlı eserlerinde hikmet kelimesini sık sık kullanmıştır. Hikmet kelimesinin tercih edilmesinin sebebi ise İslam dünyasında ilk zamanlardan itibaren bazı Müslüman bilginlerin, felsefeye karşı takındığı olumsuz tavırdan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu nedenle Müslüman filozoflar, felsefe kavramı yerine hikmet kavramını tercih etmişlerdir. Belki de etimolojik ve anlam bakımından felsefenin hikmet kavramını da içerdiğini düşünmüş olabilirler. Aksine hikmet kelimesinin felsefeyi de içerdiğini düşünmüş olmaları mümkündür ki doğru olanı da budur. Özellikle bazı Müslüman filozoflar, hikmeti felsefeden tamamen ayrı olarak kabul ederler. Mesela Kindi, hikmeti, bir fazilet, iyi olanın uygulanması olarak görür. Buna göre hikmet, ke-

14 Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsmar Yay., 2015), 129.

15 Bulaç, *Akıl Vahiy İlişkisi* (İstanbul 1994), 47.



sin doğru bilgiyi, yapılması fazilet olan bir hareket tarzıdır. Bu kullanılışla hikmet, felsefeden daha kapsamlı bir mana ifade eder. Her felsefe hikmet olabilir fakat her hikmet felsefe olmayabilir.<sup>16</sup>

### 5. Müslümanların Felsefeye Bakış Tarzları

Müslümanlar arasında felsefe çeşitli şekillerde algılanmaktadır. Bunları üç grupta ele almak mümkündür:

1. Felsefeyi tamamen reddedenler: Özellikle Hanbelî, Zahiri fıkıh ve hadis mektebi, Selefiye, ilk devir Şii'ler ve Malikiler ile ilk devir Şafii'ler bunlar arasında zikredilebilir. Bunların felsefeyi ret etmelerinin sebebi ise Kur'an ve Sünneti, insanın ihtiyaç duyacağı her şey için yeterli görmelerindedir. Bu iki bilgi kaynağın dışındaki bilgi kaynakların sunduğu her türlü bilgiyi bid'at olarak görmelerinden kaynaklanır. Onlara göre nasların zahiri ile yetinmek esastır. Mesela İbn Teymiyye kıyası şeytan işi saymış ve felsefeyle uğraşmanın insanı Allah'a itaatsizliğe götürdüğünü savunmuştur. Fakat felsefe yapmaktan da geri durmamıştır.

2. Felsefeyi aşırı savunanlar: Felsefeyi tamamen reddeden menfi tutumun karşısında olan bir tutumdur. Bunlar felsefeyi ve akli düşünceyi aşırı bir şekilde kabul ederler. Bunlara göre, her şeyin ölçüsü akıldır. Akıl her alanda yeterlidir. Bunların bazıları dinlere ihtiyaç olmadığını savunurlar. Bunların en aşırı temsilcilerinden birisi Muhammed Zekeriyâ er-Razidir.

3. Felsefeyi yeri geldikçe tenkit edenler: Bunlar felsefeyi dinin emrinde görmüşler ve başıboş bir felsefeyi kabul etmezler. Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelmacıları bunların başında gelir. Bir de Tasavvufçular tenkitçi bir tutum takınırlar. Teorik akla dayanan her türlü felsefi ve kelami, düşünceyi reddederek onun yerine sezgici aklı kabul ederler.<sup>17</sup>

### 6. Necip Fazıl'da Hikmet Anlayışı

Necip Fazıl, felsefenin hakikati bulmayı kendisine amaç edindiğini kabul eder. Bu kabul ile beraber O, felsefenin kendisini hiç bir şeyle sınırlandırmadığı gibi araştırma yöntemi olarak da şüpheyi ilke olarak kabul ettiğini iddia etmiştir. Ona göre felsefe, var olan her şeyden şüphe eder. Buna benzer gerekçeler illeri sürerek felsefeyi eleştirir.

Her ne kadar felsefe, hikmet dostluğu ise de sisteminde peşinen hiçbir şeye inanmaz. Felsefe görevinin hakikati bulmak olduğunu ifade eder. Kaynakta saklı olan şeyleri bulmanın müessesesidir. Adeta hakikati bir odada saklanmış gibi arar. Yine felsefe her şeyden şüphe eder. Gördüğümüz eşyadan, duyduğumuz sestem, aldığımız kokudan, tuttuğumuz maddeden, hatta şüphe eden akıldan, o kadar şüphe

16 Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara 1988), 27.

17 Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 152.

etti ki nihayet şüphesizi bulduk. Ey şüphe eden ahmak şüpheyi bilseydin imanı anlardın.<sup>18</sup>

Necip Fazıl, felsefeyi hiçbir şeye peşinen inanmamakla suçluyor. Peşinen kim inanıyor? Peşinen inanmayı bizden isteyen var mıdır? Acaba Necip Fazıl kendisi hangi aşamalardan sonra bu fikirlere sahip oldu? O halde şunu söylemek mümkündür. Necip Fazıl'ın felsefeyi peşinen inanmadığı gerekçesi ile mahkûm etmesi tamamıyla haksız bir mahkûmiyettir. Zira Kur'an-ı Kerimin bildirdiğine göre Hz. İbrahim, şüpheden yola çıkarak Allah'a iman etmiştir (En'am 5/76-79).

### 7. Necip Fazıl'a Göre Hakikatin Bilgisi

Doğru bilgi veya hakikatin tek olduğunu iddia ederek ona ulaşmanın da tek bir yolla olabileceğini savunmak mümkün görünmemektir. Necip Fazıl, bu mantıktan hareketle felsefenin farklı metotlarla hakikate ulaşmayı eleştirmiştir. Hakikat tek olmasına rağmen bizi ona götürecek bilgi kaynaklarımız farklıdır. Bu nedenle farklı alanlarda kendine has ilkelerle bilgi üreten disiplinler hakikat bilgisine ulaşabilirler. Felsefe ilmide kendine has metotlar aracılığı ile hakikat bilgisini elde edebilir. Necip Fazıl'ın bu konudaki düşüncesini şöyle beyan eder.

Felsefe hakikati başıboş bir merkezden yola çıkarak birçok da arar. Şayet hakikati ikiye üçe ona yüze bölmek mümkün olsaydı iki, üç, on veya yüz kişi arasında yardım toplarcasına hakikat tahsildarlığına çıkılırdı. Hakikat birdir ve daima bir kişidedir. O bir kişi bin kişide aranmaz, bin kişi kendini o bir kişide bulur.<sup>19</sup>

Hakikatin ne olduğu ve nasıl elde edildiği farklı şekillerde anlaşılabilir da yeryüzünde her zaman farklı metotlar kullanılarak hakikat bilgisine ulaşılmıştır. Akli en üst seviyede kullanarak gerçek bilgiye ulaşmak her zaman doğru olacağını düşünmemiz gerekir.

### 8. Necip Fazıl'a Göre Felsefeden Yararlanılabilir mi?

Necip Fazıl, felsefe ilminden faydalanmanın mümkün olduğunu ancak bunun gerçekleşmesi için felsefe ilminin sahip olduğu ama değişikliğine gidilmesi gerektiğini savunur. Zira Ona göre felsefe hakikati bulmayı değil aramayı kendisine amaç edinmiştir. Aslında Necip Fazıl, vahye bağlı olarak felsefe yapılmasının mümkün olduğunu savunur. Bu konudaki görüşleri şöyledir:

“Şayet felsefe hakikati aramakta “buldum” yobazlığına düşmeden ve “buldum”, mutlak surette bulduktan sonrada nice arayışlara muhtaç olduğunu göstermek için öz hududu içerisinde yer verebiliriz. Bir zamanlar medreseler felsefe

18 Kısakürek, *Mümin-Kâfir*, 94.

19 Kısakürek, *Mümin-Kâfir*, 172.

ile hikmet arası çizgisinin en sadık muhafızı olmuştur. Bizim bu gün o büyük medeniyetin ruhunu ihtiva eden büyük külliyemiz olan felsefe fakültemiz de olur.”<sup>20</sup>

Necip Fazıl, felsefenin hakikati aramayı kendisine amaç edinmeyi ve vahye bağlı kalma şartı ile bu ilimden faydalanmanın mümkün olduğunu ifade etmek istediğini düşünmek mümkündür. Bilindiği gibi felsefi bilgi ile vahiy bilgi hakikati aramada kullandığımız bilgi kaynaklarıdır. Zaten doğru vahiy ile salim akıl hakikatin iki parçası gibidir. Her ikisi de kendi alanında bize hakikati sunar. Her ikisinin metotları farklı olsa da amaçları birdir. Zira ikisi de hakikati bulmayı amaç dinir. Birini diğerine alet etmek çok doğru değildir.

### 9. Necip Fazıl'a Göre Felsefe Tarafsız mı?

Necip Fazıl, felsefenin tarafsız olmadığını ifade eder. Ona göre felsefe her ne kadar tarafsız olduğunu iddia etse de kendisine taraf aradığını iddia eder. Felsefenin başka düşüncelerinin açığını aramaktan başka bir görevi icra etmediğini ve başına buyruk olduğunu belirtir. Necip Fazıl'ın konu ile ilgili ne düşündüğünü şöyle anlatır.

“Felsefe tarafsızlıktan yola çıkıp bulacağı veya bulamayacağı nispet ve istikametlere göre kendisine taraf arayan başıboş düşünce manzumelerinin adıdır. Biri birinin yanlısını çıkarmaktan başka rolü olmayan felsefeyi perişan ve her zaman biri birinin başını yeme amacındaki bir demokrasiye benzetebiliriz. İslam'a ise hakikat saltanatı gözüyle baka biliriz.”<sup>21</sup>

Felsefe; araştırma, inceleme ve akli tahlillerde bulunur. Fakat bu akli tahliller başıboş düşünceler değildir. Bilakis tutarlı, bütüncül ve kapsamlıdır. Birçok nitelikli araştırma, insanlar için problem olan konular tahlil edilmiş ve çözüme kavuşturma imkânı sunmuştur. Bu güne kadar felsefenin ürünü olan akli araştırmalar ve tahliller insanlığın maddi ve manevi olarak daha iyi bir hayata götürmeye yardımcı olmuştur.

### Sonuç

Necip Fazıl'ın felsefeye bakış açısına göre, felsefe; hiçbir şeye bağlı kalmaksızın her şeyden şüphe eden, birbirlerinin yanlısını çıkararak ve şer üreten bir müessesedir. Felsefede gördüğü bazı yanlısı sert bir şekilde eleştirir. Bu eleştirilerini şöyle sıralamak mümkündür: Akli, kendi hükümdarlığını kurmak için felsefeyi tesis etmiştir. Peşinen hiçbir şeye inanmadığını bundan dolayı da hikmetten ayrıldığını, tarafsız olduğunu iddia ederek kendine taraf arayan bir düşünce sistemi olduğunu, hakikati değil hakikati aramayı kendisine amaç edindiğini iddia eder.

<sup>20</sup> Kısakürek, *Batı Teftakkürü ve İslam Tasavvuru*, 17.

<sup>21</sup>

Necip Fazıl göre felsefe, vahyin; akıl da bedahet hissinin emrine girse bu durumu da felsefe ilminden yararlanmanın mümkün olduğunu ifade eder.

Necip Fazıl'a tamamı ile katılmak mümkün değildir. Akıl ve vahiy hakikatin iki parçasıdır. İslam düşünce tarihinde felsefe ile hikmetin çoğu zaman aynı anlamda kullanıldığını görmek mümkündür. Bu nedenle Necip Fazıl'ın felsefeye karşı çıkıp adeta lanetlemesi, hikmeti de kabul etmesi tutarlı bir düşünce değildir. Allah insana hür bir irade vererek düşünmesini isteyerek peşinen değil, isteyerek inanmasını istemiştir. Allah'ın insana verdiği bilgi kaynaklarının birini diğeri ile çatıştırmak ne kadar yanlış ise bunlardan birini diğerrinin emrine köle olarak vermek de o kadar yanlıştır. İnsana düşen görev Allah tarafında kendisine verilen bütün bilgi kaynaklarının her birini, kendi alanı içerisinde yer vermek suretiyle ondan azami düzeyde yararlanmaktır.

İslam düşünce tarihinde zaman zaman vahiy ile akıl çatıştırılmak sureti ile beşeri düşünceye gereken ilgi gösterilmemiştir. Batı dünyası Ortaçağ'dan sonra kabuğunu kırıp beşeri düşünceye önem vermek suretiyle ile birçok alanda ilerlemeler sağlarken İslam dünyası için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir.

### **Kaynakça**

- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara 1988.  
 Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara 1990.  
 Bulaç, Ali. *Akıl-Vahiy ilişkisi*. İstanbul 1994.  
 Çubukçu, İbrahim Agâh. *Türk İslam Kültürü Üzerine Araştırmalar ve Görüşler*. Ankara 1987.  
 Çubukçu, İbrahim Agâh. *Gazali ve Şüphencilik*. Ankara 1989.  
 Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe sözlüğü*. İstanbul 1982.  
 İbn Mace. *Sünen*. İstanbul 1992.  
 Kısakürek, Necip Fazıl. *Mü'min Kâfir*. İstanbul 1994.  
 Kısakürek, Necip Fazıl. *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*. İstanbul 1994.  
 Kısakürek, Necip Fazıl. *Çerçeve*. İstanbul 1990.  
 Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsmar Yayınları, 2015.



## Nasihatü'l-Mülûk

Yazan: Sa'dî-i ŞÎRAZÎ

Çeviren: Abdulaziz HATİP\*

### Mütercimim Önsözü

Sa'dî-i Şîrazî gibi eserleriyle ölümsüz kişileri okudukça insan, adeta defineler üzerinde aç ve susuz yattığımızı daha iyi anlıyor ve neden bunları daha çok okuyup gereği gibi yararlanmadığımıza hayıflanıyor. Akif'in ifadesiyle "Şark'ın kemâl ruhu" olan Sa'dî, başta Bostan ve Gülîstan olmak üzere eserlerinde vereceği mesajı, sunacağı hikmeti, zihinlerde iyice yer ettirmek için somut olaylar, hayatın içinden hikâye ve temsillerle anlatır. En soyut gerçekleri, somut misallerle güzelce gözler önüne serer. Anlattıkları son derece basit görünmekle beraber, gerçekte çok sanat-kârane ve neredeyse erişilmez bir edebî düzeye sahiptir.

Sa'dî'nin yaşadığı çağ olan 13. yüzyılda, İslam dünyası oldukça karıştıktı. Tıpkı günümüzü andırıyordu. Meselâ, İran'ın dahil bulunduğu sahalardan dış istilalara, değişik hanedanlar arasındaki çarpışmalara; Anadolu, Suriye ve Filistin tarafları ise, Haçlı Seferlerine sahne oluyordu. Günümüzünkine benzer özellikler taşıdığından olacak ki, o devrin hastalıkları için sunduğu reçeteler hâlâ tazelikliğini korumaktadır.

Sa'dî'ye göre hükümdarlık, güç ve iktidar, halkı korumak, insanlara hizmet etmek içindir. Adalet, yöneticiliğin ilk şartıdır. Bunu taşımayan, yöneticilik hakkını baştan kaybetmiştir. Daha sonra da zulme bulaşırsa, devlet ve saltanatının temelini yıkar: "Zalim tabiatlı insan, sultan olamaz. Zira kurdun elinden çobanlık gelmez. Zulmün temelini atan padişah, kendi saltanatının temelini yıkar." "Yaralı gönüllerin dumanından sakın! Çünkü gönül yarası er geç uç verir. Elinde oldukça bir gönül kırma. Bir ah bir cihanı perişan eder."

Nasihatü'l-Mülûk (Nesâyihu'l-mülûk), Sa'dî'nin dostlarından birinin isteği üzerine hükümdarlara öğüt vermek amacıyla kaleme alınmış yer yer beyitlerle süslenmiş bir risaledir.

Sa'dî gerek bu risalesinde ve gerekse "Der Nasihat-ı Sultan Enkiyanû" başlıklı mektubunda hükümdarlara özetle şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

Hükümdar bütün işlerine Allah'ın adıyla başlamalı ve yardımını O'ndan dilemelidir. Düşünerek konuşmalıdır. Sırrını herkesle paylaşmamalıdır. Tevazuu prensip

\* Prof. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
ORCID: 0000-0001-6083-8305  
ahatip@marmara.edu.tr

edinmelidir. İhtiyaç ve şikâyet sahipleriyle ilgilenmeli, sözlerine kulak vermelidir. Suçluların cezasını aracılardan araya girmesiyle ihmal etmemelidir. Güçlü hasmına boyun eğmemeli, güçsüzlere haksızlığı reva görmemelidir. Önce etrafındaki insanlara nasihat etmeli, sonra uzaktakilere sitemde bulunmalıdır. Padişah baş, halk ise beden gibidir; akılsız bir baş ancak bedenini ısırabilir. Dolayısıyla akılsız bir padişah ancak halkını incitir. Hükümdar, akıllı kimseleri yetiştirip himaye etmelidir. Daha önce hizmeti geçmiş kimseleri unutmamalıdır. Kendinden önceki büyüklerin hayırlı eserlerini ortadan kaldırmamalıdır. Aşağılık ve niteliksiz kimselerle düşüp kalkmamalıdır. Yoksulların ihtiyaçlarını kendi öz akrabalarının-kindenden önce karşılamalıdır. Hükümdar kendi varlığını halkına borçlu bilmelidir. Çünkü padişah yoksa da halk vardır; ama halkı olmayan bir padişah düşünülemez. Hükümdar, güngörmüş tecrübeli yaşlıların sözlerine kulak vermelidir. Çocuklara, kadınlara ve güçsüzlere iyilikte bulunmalıdır. Yabancı tüccar ve yolcuları görüp gözetmelidir. Zarar etmiş kimselerin elinden tutmalıdır. Kötü kimselere fırsat vermemeli ki, başkalarına bir kötülük yaptığında sadece ona beddua edilmez, destekçisine de lanet okunur. Hükümdar, çıkarıcı ve art niyetli kişilerin sözleriyle hareket etmemelidir. Suçu iyice araştırıp kimin tarafından işlendiğine tam kanaat getirmedikçe cezayı reva görmemelidir. Hükümdar, üç beş günlük dünya hayatına aldanmamalıdır.

Halk için padişahın durumu, koyunlar için çobanın durumuna benzer. Sürüsüne iyi bakmayan bir çobanın aldığı ücret haramdır. Hükümdar, geçmiş padişahların hayat ve hikâyelerini çokça okumalı ki, iyilerin tutum ve davranışlarından iyilik öğrensün, kötülerin akıbetinden de ibret alsın. Hükümdar, tecrübesiz ve denemediği kimselere itimat etmemelidir. Küçük kimselere büyük işler havale etmemelidir. Hükümdar, kendi onur ve heybetini korumalıdır. Maskara, çalgıcı, oyuncu vb. kimselere sık sık yanında yer vermemelidir. Tavla, satranç ve sair oyun ve eğlenceleri adet edinmemelidir. Ava çok gitmemeli, top vb. oyunları fazla oynamamalıdır.

Kötüleri engellemede gecikmemeli. Dosta da düşmana da iyilik etmeli ki, dostların sevgileri artsın, düşmanların da düşmanlığı azalsın. Hıyanete uğramaktan ve zehirlenmekten emin bir şekilde tedbirsiz davranmamalıdır. Suikastlara ve pusulara karşı dikkatli olmalıdır. Sürekli olarak düşman kapıdaymış ve her an saldıracakmış gibi önlem almalıdır. Zindandakileri ihmal etmemeli, tutukluluk dönemlerini gereksiz yere uzatmamalı, ceza verileceklere cezalarını vermeli, salıverilecekleri de salıvermelidir. Suçu küçük olanları affetmeli, ihtiyaç içinde olanlara yardım etmeli, görevlerinden el çektirilen, dolayısıyla maddî sıkıntı çekenlere yeniden iş vermeli ki, çaresizlik ve perişanlık içine düşmesinler. Güçlü dostlar edinmeli ki, düşmanları güçlenmesin. Güçlü düşmanlarla sürtüşmeye girmemelidir. Her hal ve sırrını dostlarına söylememeli; çünkü dostluk sürekli devam etmeyebilir. Düşmanlarını fazla incitmemeli; çünkü bir gün dost olmaları ihtimali var.



Halkına zulmetmemeli ki, savaş baş gösterdiğinde, kendisinden yüz çevirip düşman tarafına meyletmesinler. Yabancılar yanında heybetli oturmalı, fakat yakınları ve dostları arasında büyüklük taslamamalı. Yaşlı başlı insanlara, özellikle yakın ve dost olanlarına saygı göstermelidir. Aile ve akrabalarına zaman zaman iltifat ederek gönüllerini almalıdır. Tanıdıklara vefa göstermelidir.

Kendi görüşünden başkasını beğenmeyen, keyfi hareket eden kimse hükümdarlığa layık olmadığı gibi, devleti de devam etmez. Padişah, yetkilerini memleketin lehine, kadî da yetkisini dinin lehine kullanmalı ki, memleket ve din harap olmasın. Hükümdar elden geldiğince kötülük etmemelidir. Öyle bir kimsenin hatasını affetmeli ki, sadece o kişi değil herkes kendisine hayır dua etsin. Hükümdar, konuşmaya başlamadan önce söyleyecekleri üzerinde düşünmeli; eğer başka biri söylese kabul edilebilir bir sözse söylemelidir.

Dedikoducuyu dost edinmemelidir. Çünkü bugün başkaları aleyhinde konuşan kişi, yarın onun hakkında da konuşacaktır. Düşmanların şerrini, mal ve sözle savmak mümkün oldukça canını tehlikeye atmamalıdır. Her işinde ölçülü davranmalı ve cömertlik elini sürekli açık tutmalıdır. Civanmert, güzel huylu ve cömert olmalı, Allah nasıl kendisine lütufta bulunmuşsa, o da Allah'ın kullarına öylece iyilikte bulunmalıdır.

Hükümdar, değerli olan vakitlerini üçe ayırmalıdır: Birini, memleketin idaresine ve dünya işlerine; birini, uyku, dinlenme ve dünya nimetlerinden istifadeye; birini de, Allah'a ibadet, dua ve münacata... Özellikle insan içinin en temiz ve duru olduğu seher vakitlerinde. Hükümdar, hayırlı işler yapma niyetini taşımalı ve hayırlı işlerde başarı nasip etmesini Cenab-ı Hak'tan niyaz etmelidir. Yürekten hem Allah'a, hem de kullarına karşı dürüst olmalıdır. Her akşam nefis muhasebesi yapmadan uyumamalıdır. O gün kendisinden hangi söz ve davranışlar sadır olduğunu yoklamalı, eğer kötü bir şey yapmışsa, tövbe etmeli ve pişman olmalı, nefesine sitemde bulunmalı, yaptığı her kötülüğe karşı bir iyilik yaparak kendini affettirmelidir.

Hükümdar işlerinde hep ölçülü olmaya özen göstermelidir. Mesela, iyiliksever olmalıdır, fakat aciz ve buna mecburmuş dedirtecek derecede değil. Cömert olmalıdır, fakat elinde avucunda ne varsa verecek ve hazineyi güçsüz düşürecek derecede değil. Devlet hazinesini korumalı, fakat memur ve askerlerini sıkıntıya sokacak derecede değil. Gerekteğinde sert olmalı, fakat halkı kendisinden nefret ettirip etrafından dağıtacak derecede değil. Oyun ve eğlenceye vakit ayırmalı, fakat heybet ve ağırlığını kaybettirecek derecede değil. Nereye giderse gitsin, güç ve kuvveti Allah'tan dilemeli ve kendi gücüne güvenmemelidir. Hükümdar olmak büyük bir iştir. Dolayısıyla sürekli dikkatli ve uyanık olmalıdır. Vaktinin çoğunu oyun ve eğlenceyle geçirmemelidir. Zevk ve sefa düşkünlüğü çok geçmeden saltanatı kaybettirir.

Sadı'nın konuya ilişkin görüşlerine özetle yer verdikten sonra sizi tercümesini yaptığımız “Nasihatü'l-Mülûk” adlı eseriyle baş başa bırakıyoruz.

### **Nasihatü'l-Mülûk**

Her şeye bedel Kâfi olan ve tek başına mahlûkatına yeten Allah'a hamdolsun. Bunca nimetlerinden dolayı Allah'a hamdolsun. Keremini daha da artırmasını diyor, ezeli ve ebedî oluşuyla mevsuf olan O'ndan başka ilah bulunmadığına şahitlik ediyorum. Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve resûlü olduğuna da şahadette bulunuyorum.

Alemlerin Rabbine hamd ve Adem'in çocuklarının en hayırlısı olan Hz. Muhammed'e salat ve selamdan sonra, “Mülk ve Devlet Sahiplerine Nasihat” adlı kitabıma başlıyorum. Şöyle ki:

Aziz dostlarımdan biri, bu alanda kolay anlaşılabilir ve zorlamalardan uzak bir şeyler yazmamı istedi. Ona cevaben şöyle yazdım: “İnsanoğlunun en değerli saatleri Yüce Allah'a kullukla süslenendir. Bütün cihan sultanlarına Yüce Allah'ın nasihati yeterlidir ki, Yüce Kitabı'nda şöyle buyurmuştur: “İnsanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmedin.” Yine buyurmuştur: “Şüphesiz Allah adaleti, iyiliği (...) emreder.” Yüce Allah'ın öz bir biçimde dile getirdiğini, bu birkaç sayfada detaylı bir şekilde anlatmak mümkün değildir. Fakat gücümüzün yettiği kadar, adalet ve ihsanın manası konusunda birkaç söz söyleyeceğiz. Başarı Allah'tandır.

1. Yoksullara şefkat gösteren hükümdarlar, kendi mülk ve devletlerinin bekçiliğini yapmaktadırlar.

Şöyle ki: Hükümrancılık sahibi kimselerin adalet, ihsan ve insafı, halkın emniyet ve istikametini temin eder; bayındırlık ve ziraatı ileri götürür. Ardından, memleketin iyi imajı, rahatı, emniyeti; ticarî ve gayr-i ticarî malların ucuzluğu dünyanın her tarafından duyulur. Tüccarlar ve seyyahlar ülkeye rağbet eder. Kumaş, ürün ve diğer malları getirirler, devlet ve memleket abat olur, hazineler dolar, askerlerin ve diğer memurların elleri genişler, böylece hem dünya nimetleri, hem de ahiret mükâfâtı kazanılmış olur. Fakat eğer zulüm yolu tutulsa durum bunun tam tersi olur.

*Zalim gider, ardında açtığı kötü çığır kalır,*

*Adalet sahibi gider, iyi adımı yadigâr bırakır.*

2. Padişahların iyi davranışlarından biri odur ki, geceleyin Cenab-ı Hakk'ın dergâhında kulluk, gündüzleri de insanların başında hükümdarlık etsin.

Anlatıldığına göre Sultan Mahmud Sebüktekîn (rahmetullahi aleyh), gece olur olmaz padişahlık elbisesini çıkarır, dervişlik elbisesini giyer, Hakk'ın dergâhında secdeye kapanır ve şöyle dua ederdi: “Ey izzet sahibi Rabbim! Mülk Senin mülkün, ben de Senin kulunum. Bu saltanat benim bileğimin gücü ve kılıcımın

keskinliği sayesinde elde edilmiş değildir. Bunu bahşeden Sensin. Kuvvet ve zafer de lütfet ki, bahşedici ancak Sensin!”

Ömer b. Abdülaziz (rahmetullahi aleyh) de, uykudan uyandığında, kulluk görevi olan namazı eda ettikten sonra, üzerindeki İlahî nimet ve ihsanlara karşı şükür ve minnettarlığını dile getirir, insanlara emniyet ve istikamet vermesini Allah'tan niyaz eder ve şöyle derdi: “Ya Rabbi! Büyük bir görev yükü bu aciz kulun sırtına yüklenmiş durumda. Benim çabam ve imkânlarım ne işe yarar! Dergâhına yüz süren salih kullarının yüzü suyu hürmetine, özü sözü doğru ve ak pak kimselerin ihlas dolu amelleri hürmetine, adalet, ihsan ve insafa muvaffak olmamı lütfet, zulüm ve haksızlık yapmaktan kuru, beni halkın şerrinden ve halkı da benim şerrimden muhafaza buyur ve herhangi bir gönlün benden incineceği veya mazlumun bana beddua edeceği bir günü nasip eyleme!”

3. Devlet ve saltanat sahibi kimse, Allah'ın saltanat ve bekası üzerinde her zaman tefekkür etmeli, devran ve zamanın dönüp el değiştirmesi hakkında düşünmeli, hükümlanlığın halktan halka geçişine bakmalı ki, üç beş günlük dünya hayatına gönül vermesin ve emanet olan mal ve makamla mağrur olmasın.

4. Hükümdar, alimlere ve din rehberlerine değer vermeli ve hürmet göstermeli, onların sözünü dinlemeli, doğru görüşlerine göre kararlar vermelidir ki, saltanat şeriata itaat etmiş olsun, yoksa şeriat saltanata değil.

5. Hükümdar, insanlara hizmet için cami, tekke, köprü vs. inşa etmeyi, yol kenarlarında çeşme ve kuyu açmayı memleketin önemli işlerinden bilmelidir.

6. Hükümdar, Cenab-ı Hak'a kullukla meşgul olanlara büyük önem vermeli ve onlara hizmet sunmayı fırsat ve ganimet bilmelidir. Çünkü takva sahiplerine hizmet, padişahların devlet ve saltanatlarını himaye eder. Bilge kişiler demişler ki: “Hükümlanlığın büyümesi ve devletin devam etmesinin sırrı, çaresizleri görüp gözetme ve düşmüşlerin elinden tutmada saklıdır.”

7. Padişah, dikkatli ve feraset sahibi olmalıdır ki, kimin neye muhtaç ve layık olduğunu görebilsin; menfaatçilerin sözüne göre değil, herkese hak ettiği ölçüde şefkat gösterebilir. Yoksa devlet hazinesi boşalır, tamahkâr gözler ise doymaz. Dertlerini anlatmayan izzet-i nefis sahibi insanların hallerini araştırarak ihtiyaçlarını gidermeli, en azından dertlerini anlatmaya veya bir aracıyla bildirmeye teşvik etmelidir. Padişahın bu konudaki dikkatinin bir faydası da şudur ki, ihtiyaç sahiplerine, zillate düşürmeden dertlerini anlatmaları için uygun ortam hazırlamaya ve görüşme fırsatı vermeye sevk eder. Bu da büyük bir çaba gerektirmediği için istediği zaman gelebilir.

*Eğer kişinin hünerden nasibi varsa,*

*Hüneri bizzat konuşur, kendisi değil.*

8. Hükümdar, artık çalışmaya güç ve mecalleri kalmamış eski görevliler için

rahat yaşam imkânları sağlamalı, güzelce geçimlerini temin etmelidir. Çünkü, bunların seher vakitlerindeki hayır duaları, padişahın dergahında yerine getirdikleri (önceki) hizmetlerden de daha hayırlıdır.

9. Hükümdar, önceki hükümdarların hayırlı eserlerini yok etmemelidir ki, kendi faydalı eserleri de yaşatılsın.

10. Hükümdarın meclisinde bulunmaya layık olanlar, ancak akıllı, temiz sımali, iffetli, soylu, düzgün imajlı, seciyeli, dünya görmüş ve tecrübeli kimselerdir. Ta ki, yaptıkları işler de makbul olsun.

11. Hükümdara vezir olmaya o kimse layıktır ki, hükümdarın manevî hayatına yönelik şefkat ve duyarlılığı, onun malına olan duyarlılığından daha büyük olsun ve halkına yönelik haksızlığına asla göz yummasın.

12. Hükümdar, sürekli düşkün ihtiyaçlara, dullara, yetimlere, muhtaçlara ve garip gurebaya yardım etmelidir. Nitekim büyükler demişler ki: “Muhtaçların elinden tutmayan, reisliğe layık değildir, nimeti de kalıcı olmaz.”

13. Hükümdarlar yetimlerin babalarıdır. Hatta onlara öz babalarından daha çok özen ve ilgi göstermelidirler. Öyle ki, babası padişah olan çocuk (yetim) ile babası sıradan birisi olan çocuk arasında bu fark göze çarpmalıdır.

Anlatırlar: Bir adam ölmüş geride bir kese altın ile bir çocuk bırakmıştı. Zamanın hükümdarı çocuğun vasîsine haber göndererek altınları istedi. Vasî, altınları da yanına alarak çocukla birlikte hükümdarın huzuruna çıktı ve dedi ki: “Altınlar benim değil, bu çocuğundur. İstiyorsan kıyamet gününde geri vermek üzere ondan al!” Hükümdar bu sözden çok etkilendi, ağladı, çocuğun başını gözünü öptü ve dedi ki: “Ben kıyamet günü bu zulmün cezasını nasıl öderim?” Altınları çocuğun velisine geri verdi ve ergenlik çağına kadar çocuk için gerekli yiyecek, giyecek ve diğer masrafların karşılanmasını emretti.

14. Hükümdar, fık ve fücür sahipleriyle dostluk etmemeli ve onları desteklememelidir. Çünkü, kötülerin dostu, suçlarının ortağıdır ve (onlar gibi) cezalandırılmayı hak eder.

15. Devletin gelirleri giderlerini karşılamaya yetmeyecek noktaya vardırılmak şartıyla ihsan elini alabildiğine açmalıdır. Çünkü cimrilik kadar israf da kötüdür. Nitekim âyet-i kerimede, “İkisinin arasında orta bir yol tut” buyrulmuştur.

16. İyilikseverlik çok yerinde bir tutumdur. Fakat, başkalarını şımarıklığa sevk edecek derecede değil. Adının iyilikle anılmasını isteyen herkes, insafsız hasetçilerin sıkıntılarına sabretmek zorunda değildir. Akıl sahipleri bunu iyilikseverlik olarak adlandırmıyorlar, bilakis zayıf görüşlülük (ve acizlik) olarak görüyorlar.

17. Civanmertlik makbuldür, yeter ki, acizlik olarak görülmesin ve yoksul düşmeye yol açmasın. Tutumlu olmak da makbuldür, yeter ki, asker ve devlet çalışanlarını sıkıntıya düşürecek noktaya varmasın.

18. Padişahların ağırbaşlı ve salabetli olmaları faydalıdır. Fakat bu, onları huysuz ve geçimsiz hale getirip insanları nefret ettirmemelidir. Esprili ve zarif olmaları da faydalıdır. Fakat bu da, onları hafif meşrep ve saf durumuna düşürecek derecede olmamalıdır.

19. Züht ve ibadet lazımdır, fakat hayatı kendine ve başkalarına acılaştırarak derecede değil. Zevk ve sefa da gereklidir, fakat Allah'a kulluk ve halka hizmet görevlerini ihmal ettirecek derecede değil.

20. Namaza ve namaz vakitlerine önem ve saygı göstermek ve o vakitlerde hiçbir oyun ve eğlenceyle meşgul olmamak. Ayrıca alim ve salih insanların huzurunda meclisin edebine uygun söz ve davranışlarda bulunmak.

21. Geçmiş hükümdarların haberlerini anlatan kitapları çokça mütalaa etmelidir. Bunun birçok faydası vardır. Bir tanesi: Onların güzel hal ve hareketlerini örnek almak. İkincisi: Kendi dönemine kadar olan devranın nasıl değiştiğini, dünyanın kimseye kalmadığını düşünmek, böylece makam, mevki, debdebe ve saltanata aldanıp da mağrur olmamak.

22. Çalgı, tavlâ, satranç, gösterici, şair, masalcı, illüzyonist vb. oyun ve oyunculara sıkça yer vermemeli. Aksi halde kalbi kararır. Ancak, ara sıra ve sırf yorulmuşluğunu atmak için olabilir. Anlatılır ki, Şiblî (Allah'ın rahmeti üzerine olsun) bir hükümdarın meclisine uğradı. Gördü ki, hükümdar veziriyle birlikte satranç oynamakla meşgul. Şiblî şöyle dedi: "Ne güzel! Millet sizi adaleti tesis etmek için tayin etmiş, siz ise oyun oynuyorsunuz!"

23. Hükümdarlık, büyük bir sorumluluktur. Çok uyanık ve dikkatli olmalıdır. Ve her an can ü gülden Allah'a dua etmeli ki, eliyle, ayağıyla, diliyle ve kalemiyle memleket ve dinin yararına, Allah'ın da rızasına uygun olan işler yapmayı nasip etsin.

24. Önemli işleri tecrübesiz ve denenmemiş kimselere havale etmemelidir. Çünkü bu pişmanlık getirir.

25. Fısk ve fücür ehlini kendine dost ve arkadaş edinmemelidir. Çünkü bunların huyu ona da bulaşabilir. Bulaşmasa bile, yine de zarardan uzak değildir. En azından, aynı suçu işleyen başka kimseleri cezalandırmayı başaramaz.

26. Adalet ve dürüstlüğü iyice bilmeden, kimsenin birileri aleyhindeki hıyanet iddiasına kulak vermemelidir. Aksi halde, günaha batacak ve haksız yere birine ceza verecektir.

27. Hırsızların elinin kesilmesini ve katillere kısas uygulanmasını, dostların şefaatiyle ihmal etmemelidir.

28. Soyguncular iki çeşittir: Bazıları dağ ve saharalarda ok ve yayla; diğer bazıları ise pazarlarda ölçü ve tartı ile bu işi yaparlar. Hükümdar bu her iki grubu da engellenmeyi görev bilmelidir.

29. Bazıları Anûşirvan-ı Adil'i –ki müslüman değildi. rüyada çok hoş ve güzel bir makamda görmüşler. Kendisine sormuşlar: “Bu dereceye ne ile erdin?” Şöyle cevap vermiş: “Suçlulara acıyarak onları cezasız bırakmadım. Suçsuzlara da haksızlık etmedim.”

30. Memleketin çıkarları konusunda hatırına gelen her şeyi hemen yapmaya girişmemeli. Önce üzerinde düşünmeli, ardından işin erbabıyla istişare etmelidir. Sonra eğer bu işin doğru olacağını kuvvetli tahminle de olsa anlarsa o zaman, Allah'ın adıyla ve O'na tevekkül ederek başlamalı. Âyet-i kerimede “Bir şeye kesin karar verdiğinde Artık Allah'a tevekkül ederek başla” buyrulmuştur.

31. Hükümdar, doğru görüş ve güzel tedbiri güngörmüş, devran geçirmiş yaşlı ihtiyardan, cenk ve mücadeleyi de gözü kara delikanlıdan beklemelidir.

32. Hükümdar, mazlumların hakkını zalimlerden geri almalıdır ki, zalimler zulümlerini sürdürmesinler. Büyükler demişler ki: “Yol kesicilere engel olmayan padişah, kervanın yolunu gerçekte kendisi kesmiş olmaktadır.”

33. Padişahların rahat ve sefası ancak o zaman helal olabilir ki, çobanın kurdun koyuna zarar vermesini engellemesi gibi, kötülerin halka eziyet etmelerini engellesinler. Çünkü çoban, bunu başaramadığı için yapamıyorsa kendisine çobanlık ücreti haram olur. Artık gücü yettiği halde bunu yapmamasını siz düşünün.

Zünnûn-i Mısri bir hükümdara dedi ki: “Duyduğuma göre falan vilayete tayin ettiğin vali halkın malına, canına el uzatıyor ve zulmü reva görüyormuş.” Hükümdar: “Bir gün onun hak ettiği cezayı vereceğim.” dedi. Zünnûn şöyle cevap verdi: “Bir gün cezasını verirsin de, o zamana kadar o milletin malını talan edecek, sen de bunu ondan alıp hazineye aktaracaksın. Peki yoksulların ve perişan halkın bundan yararı ne?” Hükümdar, mahcup oldu ve derhal valinin görevden alınmasını ve halka olan zararının engellenmesini emretti.

*Kurdun kafasını önceden koparmak lazım.*

*Yoksa halkın koyunlarını parçaladıktan sonra değil.*

34. Sarhoş ve fasıkların cezalandırılması o zaman yerinde olur ki, hükümdarın kendisi bu tür kötülüklerden uzak dursun.

Padişahlardan biri, şarap küplerinin parçalanmasını ferman etti. Fakat akşam olunca kendi nedimlerine dedi ki: “Falan bağıın üzümlerini sıkıp (şarap olmak üzere) küplere yerleştirelim.” Bunu duyan bir gönül eri şöyle dedi: “Ey ‘kötülük yapma’ diyen kişi! Kendin de yapma.”

35. Haksız yere öfkelenmek hükümdara yakışmaz. Hatta haklı yere öfkelense bile, hiçbir zaman işi intikam alma noktasına vurdurmamalı. Çünkü, o takdirde, kendisi suçlu, öfkelendiği kişi ise davacı konumuna geçer.

36. Dosta da, düşmana da her zaman iyilik yolunu tutmalıdır ki, dostların merhamet ve sevgisi artsın, düşmanın da kin ve düşmanlıkları azalsın.

37. Devlet hazinesi her zaman dolu olmalıdır ve gereksiz yere harcama yapılmamalıdır. Çünkü düşmanlar her zaman pusuda fırsat kollamakta ve önemli olaylar her an sürpriz yapabilmektedir.

38. Hiçbir hal ve durumda düşmanların tuzak ve hıyanetlerinden emin olmalı ve tedbirli olmalıdır ki, hasetçiler fırsatı ganimet bilmesinler.

39. Çalıştırdığı bütün yakın hizmetkâr ve memurlarının isim ve soy isimlerini bilmelidir ki, düşman, casus ve suikastçıların sızmasına fırsat vermesin.

40. Devlet erkânı ve huzuruna giren büyük adamlardan her birine bir gizli gözetmen tayin etmelidir ki, iyiler ve kötüler bilinsin ve ortada hiçbir karışıklık kalmasın.

41. Her iki üç ayda bir, hapishanelerin baş yetkilisine emredip, hapistekilerin hallerini araştırmalı, varsa suçsuz olanlar çıkarılmalı, ufak suç işleyenler birkaç gün hapisten sonra affedilmelidir. Aynı şekilde kadî (yargıç)'nin denetiminde olan hapishane de denetlenmelidir.

42. Darda olan borçlulara süre tanımak, güçlerine göre borçlarını taksitlendirmek, eğer borçlu iflas etmiş durumdaysa ve devlet hazinesi de müsaitse borcunu buradan ödetmek gerekir. Devlet ve saltanatı görünüşte hazine ve askerler koruyorsa da, fakat gerçekte yoksulların duası korumaktadır.

43. Hükümdarın en önemli görevlerinden biri de, yolları kesilip malları ellerinden alınmış kervanların, gemileri parçalanmış deniz yolcularının, kısaca zarara uğramış herkesin durumlarını araştırmak, zararlarını tespit ve kayıplarını telafi etmektir.

44. Bağ ve bahçe kiralayıcılardan ve haraç yükümlülerinden vergi almada çok sıkı davranmamak. Çünkü bunlar bazen devlete karşı yükümlülüklerini yerine getirmede zorlanırlar. Dolayısıyla bunlarla olan ilişkide biraz toleranslı davranmalı, arazilerinden daha bol ürün elde edinceye ve elleri genişleyinceye kadar fırsat tanınmalıdır.

45. Fazîlet ve sanat ehline iyilikte bulunmalı ki, başkaları da buna rağbet etsinler ve hüner öğrensinler. Böylece, fazilet ve edep yaygınlaşsın ve memleket daha da güzelleşsin.

46. Görevinde kusurlu ve ihmalkâr davranan memur bir süre işten el çektilmeli ve ücreti kesilmelidir. Ancak daha sonra göreve yeniden getirildiğinde, kesilmiş olan ücreti yenden ödenmelidir. Çünkü, işsiz kaldığı günlerin kayıplarının telafi edilmesi, zindandakileri affedip salıvermekten daha az sevaplı değildir.

47. Hükümdar, sıkıntı görmüş ve mihnet çekmiş kimselere görev vermelidir ki, bir daha sıkıntıya düşmemek için yeri geldiğinde canını bile vermekten çekinmesinler.

48. Hükümdar, askerlerine iyilik etmeli ve değişik lütuflarla gönüllerini ka-



zanmalıdır. Çünkü, dostlar dostlukta ihtilaf edince, düşmanlar da düşmanlıkta ittifak ederler.

49. Savaş sırasında düşmana sırtını dönüp kaçan askeri ölüm cezasına çarptırılmalıdır. Çünkü, o asker kanının bedelini peşinen yemiştir. Zira, sultan o askere ekmek verirken aslında canının bedelini vermektedir. Dolayısıyla savaştan kaçan asker, kanının dökülmesini hak etmektedir.

50. Hükümdar, halka zulmeden kişilere görev ve yetki vermemelidir. Çünkü, sadece onlara beddua edilmeyecektir. Gerisi malum...

51. Önceki hükümdarların son hükümdar üzerindeki haklarından biri de, onların dost ve arkadaşlarına izzet ve hürmet göstermesi ve onları asla ihmal etmemesidir.

52. Padişahlar, halkıyla padişahlıktır. Öyleyse halkına zulmeden, kendi saltanatına düşmanlık etmiş olur.

53. Hükümdar baş, halk ise bedendir. Akılsız ve çıldırmış bir baş ancak bedeni dişleriyle ısırp parçalayabilir.

54. Dillere düşmesini istemediği bir durumunu, çok yakın ve samimi dostları bile olsalar adamlarının yanında bile söylememeli. Çünkü, o dostların da samimi dostları vardır. Sır böylece zincirleme halinde yayılır gider.

55. Hükümdar, her sırrını dostlarına açmamalı. Çünkü, dost bir ömür boyu dost kalmayabilir.

56. Yoksulların sıkıntılarıyla ilgilenmeyi ve şikâyetlerini gidermeyi ihmal etmemeli; onlarla nazikçe konuşmalı ve kendilerini ilgiyle dinlemelidir.

57. Hükümdar, her seviyedeki halkının müracaat sıkıntılarında sabretmelidir ki, bir ihtiyaçları varsa çekinmesinler. Herkesin dileğini tam olarak anlamaya çalışmalı ve her birinin ihtiyaçlarını isteğine uygun biçimde yerine getirmelidir. Yanına yaklaşamayacak kadar sert ve asık suratlı bir kimse hükümdarlığa layık değildir.

Ferman, görüş ve şevket sahibi, halkın şikâyet ve gürültüsünden sıkılmamalıdır.

Bir adam, Haccac-ı Zalim'e bir şikâyetini sundu. Haccac, ona cevap vermediği gibi yüzüne bile bakmadı. Adam (öfkesinden) güldü ve incinmiş vaziyette huzurdan ayrıldı. Çıkarken, "Bu adam, kibrinden kendini Tanrı'dan büyük görüyor." dedi. Bunu Haccac'a iletiler. Adamı çağırıp neden böyle söylediğini sordu. Adam şu cevabı verdi: "Allah Hz. Musa ile konuştu. Sen ise, Allah'ın bir kuluyla konuşmak istemedin." Hacca bu sözü duyunca, adamın şikâyetinin giderilmesini emretti.

58. Günahsız kimselere haksız yere iftira ve karalamalarda bulunan kimsele-

rin cezası hasmının gözü önünde en ağır şekilde verilmeli ki, başkaları da onun düştüğü rezil durumdan ders ve ibret alsınlar.

59. Memurlarını zaman zaman bir görevden diğerine, bir yerden başka yere tayin etmeli ki, bir yanlış ve ihmali varsa diğeri tarafından fark edilsin ve yanlış kalıcı hale gelmesin.

60. Hükümdar, kendisine teklif edilen ziyafet, hediye, ödül ve kıymetli hatıra eşyaları kabul etmeli, teşekkürde bulunmalı, sunanın durum ve beklentisine göre karşılık vermeli, fakat ne çok acele etmeli, ne de haddinden fazla geciktirmeli.

61. Yabancıların yanında padişah heybetli durmalı, mehabet ve şevket göstermelidir. Fakat has adamları ve yakınlarıyla birlikte iken güler yüzlü, hoş tabiatlı ve alçak gönüllü olması daha uygundur.

62. Hükümdar, iki kişinin çok fazla samimiyetinin bulunmadığını gördüğünde onları bir işte görevlendirmelidir ki, birbirlerinin hata ve hıyanetlerine göz yummasınlar.

Kurtlar dalaşıp birbirlerini ısırma başlarsa, koyunlar şerlerinden emin olup rahat eder.

63. Akıllı hükümdar halkını incitmez ki, dış düşman saldırıya geçtiğinde iç düşmanın fitne ve hıyanetinden de emin kalabilsin.

64. Sınırdan görev yapan askerlerine, yabancılara haksızlık etmemelerini tavsiye etmelidir ki, memleketi her iki tarafın şerrinden güvende kalabilsin.

65. Çok kötü bir suç işleyip gözünden düşse de bir kimsenin geçmiş hizmetlerini unutmamalı hatırını gözetmelidir.

66. Devletine hizmet eden bir asilzadenin, o muhterem baba ve dedelerinin hatırı için, yüz kusur ve hatasını örtüp affetmelidir.

67. Daha önce naz ve nimetle beslediği has bir adamını işlediği ağır suçtan dolayı idam etse bile, onun çoluk çocuğunu yüz üstü bırakmamalı.

68. Düşmana karşı savaşırken canlarını feda eden askerlerin çoluk çocuğunun güzelce geçimini ihmal etmemelidir.

69. Elden geldiğince yabancıya yerliye, yakına uzağa, özel ve sıradan insanlara merhamet ve tevazu göstermelidir. Bunun, onun makamına zararı olmadığı gibi, onların göz ve gönlünde onu daha da sevimli kılar.

70. Hükümdar, yapılan bir hatayı affetmek istediğinde lütuf ve inayette bulunacağını hissettirmeli ki, feraset sahibi büyükler bunu anlasın ve şefaatchi olsunlar, o da ondan sonra bir daha yapılmama sözü, tövbe etme ve kendini düzeltme garantisi şartıyla o kişiyi affetsin.

71. İtibarlı bir adamını hapse mahkûm ettiğinde bile, ona saygı, izzet ve hürmetle muamele etmeli; yemesinden, içmesinden, giyiminden, dostları ve çoluk ço-

cuğuyla görüşmesinden yoksun bırakmamalı; hakkı olan hayatın nimetlerinden istifadesini temin etmelidir. Çünkü, devran tersine dönebilir. Nitekim büyükler şöyle demişler: “Dünya iki gündend ibarettir: Biri lehinde, diğeri aleyhinde.”

72. Hükümdarın iyilik ve tedbirliklerinden birisi de, güçlü düşman karşısında eğilmemek, güçsüze de haksızlık etmemektir. Çünkü, galip olana taviz vermek maslahat olmadığı gibi, güçsüzün bileğini bükmek de yiğitlik değildir.

73. Dostların gönlünü incitmek, düşmanların gönlünü hoş etmek demektir.

74. Açık zulüm, yandaşların kusurlarına göz yumup, diğer insanların hatalarını ise en ağır şekilde cezalandırmaktır.

75. Adil hükümdar, sağlam duvara benzer. Eğrildiği anda, bilesin ki çok geçmeden yıkılacaktır.

76. Öncelikle yakınlarla nasihat, ardından da uzaklara sitem etmek gerekir. Nefsinden de sana daha yakın kimse olmadığına göre, eğer söylediklerini bizzat kendin uygulamazsan başkalarına etkisi olmaz.

Saltanat ve devletini kalıcı kılmanın tedbirle olacağını bilirsin.

O da şöyle olur: Hükümler senin elinde, sen de Allah'ın buyruğu altında olmandır.

77. Dinin emirlerine titizlikle riayet etmeyen kimse, hükümdarlığa layık değildir ve iktidarı da uzun sürmez.

78. İhmal edildiği takdirde telafisi mümkün olmayan, boğulanı kurtarmak, yangını söndürmek gibi durumlar dışında sabır ve teenni her konuda daha makbuldür.

79. Dini korumak ancak ilimle, devleti korumak da ancak hilim (yumaşaklık, hoşgörü) ile mümkündür.

80. Hükümdar, elden geldiğince günahlardan titizlikle sakınmalıdır. Eğer – Allah korusun. nefis ve şeytan galip gelir ve bir günah işlerse, hemen ardından yoksullara hayır ve sadakada bulunmalı ki, Allah Teala da onu affetsin.

81. Öyle bir kimsenin suçunu affet ki, herkes sana dua etsin, sadece o kişi değil.

82. Bugün Allah'tan korkan ve insanların gönüllerini incitmek istemeyenlerden başka herkes Kıyamet günü korkacaktır.

Anlatıldığına göre Harun Reşit (Allah kendisine rahmet eylesin) bir gün şöyle dua etmiş: “Ey Allah'ım, ey Efendim ve ey Mevlâm! Eğer içinde kötü bir iş ve çirkin bir davranışta bulunduğum bir gün başımdan geçerse, o günahımın farkına varıp ondan tövbe ve istiğfar etmeden, affettirmek için ihtiyaç sahiplerine ve yoksullara sadakalar ve hayır hasenatta bulunmadan beni akşama ulaştırma!” Harun Reşid'in

hanımı Zübeyde de, Yüce Allah'ın korkusundan gece ve gündüz şöyle dua ederdi: "Ey günahları örten Settar! Dünyada da ahirette de beni görüp gözet!"

Bir gün dürüst ve bir üst düzey bir memur Büyük İskender'in huzurunda biraz sert konuştu. İskender ona dedi ki: "Benden korkmuyor musun?" Adam şöyle cevap verdi: "Niçin korkayım ki? Doğru iş yapan dürüst insan, amirinden korkmaz. Çünkü korku ya memurun hıyanetinden veya amirinin zulmünden ileri gelir. Bendeniz ise, bu her ikisinin de söz konusu olmadığından eminim."

Padişahlardan biri, bir dervişe dedi ki: "Ben o büyük kıyametin dehşetinden korkuyorum." Derviş cevap verdi: "Bugün Aziz ve Celil olan Allah'tan kork ki, yarın kıyamette korkmayasın!"

Anlatırlar ki: Halifelerden biri, bir maliye görevlisini sadece bir dinar altınla hıyanette bulunduğundan dolayı görevden almış. Birkaç gün sonra büyüklerden bir grup, bu kadarcık bir miktar için görevden yoksun bırakılmaması için aracı ve şefaatchi olmak istediler. Halife onlara şöyle dedi: "Önemli olan miktarın küçüklüğü veya büyüklüğü değil. Bugün pervasızca bir malı alan kişi, yarın da halkın kanını fütursuzca dökmeye kalkışır."

83. Sana karşı kendini güvende hissetmeyen kimseden sen de emin olma. Nitekim yılan, öldürülme korkusundan dolayı insanoğlunu ısırır. Meşhur meseldir: "Duvarın altını oyup da önünde oturmak, yılanın yavrusunu öldürüp de kendini güvende hissetmek akıllı kimselerin görüşüne terstir."

84. Başkalarının kusurlarını arkalarından söyleyen kimseyle dostluk etmekten sakın. Çünkü böyle bir kimse senin yüzüne karşı da güzel laflar eder, arkandan ise seni çekiştirir."

85. "Büyüklerin sözü sözlerin büyüğüdür" sözü her zaman itimada şayan değildir. Dolayısıyla, üzerinde düşünülmüş ve anlamlı sözler söyle. Öyle ki, o söz başka bir yerde tekrar edildiğinde tenkit edilecek bir yönü bulunmasın. Yine eğer, başka birisi öyle bir söz söylese sana kabul edilebilir gelsin.

86. Gönlü zengin derviş odur ki, gözünü padişahın mal ve ihsanlarına dikmez; dilenci tabiatlı hükümdar da odur ki, yoksul halkının malına tama eder.

*Güçlünün zayıfa zulmetmesi insanlık değildir.*

*Aşâğılık kuş, karıncanın önündeki taneyi kapar.*

Bir zaman bir tüccarın bir sandık mücevheratı vardı. Dönemin padişahı bir adam göndererek tüccarı huzuruna çağırdı. Tüccar gelince, gidip mücevheratı getirmesini ferman etti. Tüccar dedi ki: "Padişahım, ben bir senedir şehrimden çıkmış ve çoluk çocuğumdan uzağım. Evden ayrıldığımda hanımım bana tavsiye etti ki, Allah korkusu, dindarlık ve güvenilirlik sahibi olanlardan başkasıyla muamelede buluma." Anlatırlar ki Padişah, onun gönlünü aldı, güvence verdi ve dedi

ki: “Buyurun gidin, ne zaman ki ben kendimde Allah korkusu, güvenilirlik ve dindarlık görürsem, o zaman senin mücevheratını satın alırım.”

87. Hükümdarın zayıf görüşlülüğü odur ki, küçük düşmanı önemsememesi ve dostlara öylesine fazla paye verip de ileride düşmanlık yapabilmesine fırsat vermesi.

88. Doğru ve ileri görüş odur ki, yarının ihtiyaçları için yatırımını bugünden yapсын, fakat bugünün işini yarına bırakmasın.

89. Yöneticilerin yönetilenler üzerindeki hakkı, vatandaşlık görevlerini yerine getirmeleridir. Yöneticilerin gerçek fazileti ise, halkın bu itaat hizmetini takdir ve teşekkürle karşılamak ve onları minnet altında bırakmamaktır.

Zalim bir hükümdar, züht ve takva sahibi birine sordu: “Hükümdarların ahirette hali nasıl olacak?” Şöyle cevap verdi: “Adil hükümdar ki, Allah’ın hatırını gözetir, halkı incitmez ve varlıkların mallarına göz dikmez, iki cihanda da padişah olacaktır.

*Adalet sahibi, her iki cihanda da padişahdır.*

*Yoksa, hem orada hem de burada dilencidir.*

90. Düşman tehlikesini mal ve parayla savmaya imkân bulunduğu sürece düşmanlık ve husumet etmek uygun değildir. Çünkü, kan maldan daha değerlidir. Nitekim Araplar demişler ki: “Kılıç son çaredir.” Yani savaş, başka tedbir kalmayınca ancak uygun olur. Mağlup görünmek bile silaha sarılmaktan daha iyidir.

91. Gerçek dost, kusurlarını yüzüne karşı söyleyendir. Ta ki, acı da olsa sözleriyle seni o kusurlarından vazgeçirsin. Böyle bir dost, arkandan ise kusurlarını örter ve söylemez ki, adın lekelenmesin.

92. Güçlülerin ve zenginlerin hürmet ve saygınlığı, sahip oldukları nimetlerden başkalarını faydalandırmak ve gönül almaktır. Bunu yapmadıkları takdirde hiçbir üstünlükleri kalmaz.

93. Hükümdar da askerleri de halkın korunup gözetilmesi içindir. Ta ki, gücünün zayıfa haksızlık etmesine fırsat vermesinler. Eğer haksızlıklara engel olmayıp kendileri de haksızlık etmeye kalkarlarsa, o hükümdarlığın faydası olmadığı gibi kalıcılığı da yoktur.

94. Her nimetin yerine getirilmesi gereken bir şükürü vardır. Zenginliğin şükürü sadakalar vermek, hükümdarlığın şükürü halkı memnun etmek, hükümdarlara yakın olmanın şükürü insanların hayrına olan şeyleri dile getirmek, saadetin şükürü çaresizlerin derdine ortak olmak, kuvvetli olmanın şükürü güçsüzlerin elinden tutmaktır.

95. Sürekli kendi rahatını düşünen bir hükümdardan halk rahat yüzü göremez ve onun rahatı da kalıcı olamaz.

96. Hükümdarın memurları Yararı'nın hoşnutluğunu hükümdarının emrinde daha önemli tutmalı ki, hükümdara yakın olmanın hayrını görsünler.

97. İnsanlık odur ki, bir kimse diğerdan bir iyilik görse ona karşı minnettarlık duyması, onun hakkını yerine getirmesi ve bu konuda ihmalkâr davranmasıdır. Gerçekte, padişahların sahip oldukları bu devlet ve hürmet halkın varlığı sayesinde. Halk olmadan padişahlık da mümkün olmaz. Dolayısıyla hükümdar eğer yoksulları görüp gözetmiyorsa ve onların kendisi üzerindeki haklarını yerine getirmiyorsa, son derece insanıyetten uzak düşmektedir.

98. Bir kötülüğün temelini atan, kendi kendine kötülük eder.

99. Çocukların feryadı ve mazlum yaşlı kadınların bedduası, yiğitlerin saldırmasından ve boyunların vurulmasından daha büyük zarar verir.

100. Yoksul ve güçsüzlerin yüreğini yakma. Çünkü, bu bir çıra gibi koca bir şehri tutuşturabilir.

101. Padişahın memurları Allah'tan korkan kimseler olmalı ki, görev emanetini iyi gözetinler. Yoksa hükümdarın haberi olmadan bir yolunu bulup hıyanet ederler.

102. Suçluları yakalayıp sonra aceleyle affetmek, kurdu yakalayıp, söz vermesine güvenerek salıvermeye benzer.

103. Yabancı tüccarlara haksızlık ve eziyet eden bir hükümdar, aslında kendi şehir ve memleketinin önünde hayır ve erzak kapılarını kapamakta, namının iyilikle yayılmasını engellemektedir.

104. Yeni gelmiş (henüz sınanmamış) kimselere tümüyle itimat edilmemelidir.

105. Büyük bir kötülüğü görülen kimseyi etkisiz hale getirmek şehirden sürgün etmekten daha iyidir. Çünkü, yılan ve akrebi evinden kovup komşunun evine atmak uygun olmaz.

106. İş ehline yaptır, yoksa "yapacağım" diye vaat ve yeminle kalır.

107. Bir kimse yanlışlıkla bir suç işlerse, kerem odur ki, affedesin. Eğer ikinci kez kasıtlı olarak işlerse korkutasın. Eğer üçüncü defa küstahlıkla işlerse en ağır cezaı veresin. Çünkü, kötü tohum iyiyi meyve vermez.

108. Öfkelendiğinde acele etmemeli. Çünkü, diriyi öldürebilirsin, fakat öfkeye kapılarak öldürdüğün kişiyi geri diriltemezsin. Tıpkı bir inciı her an kırmak mümkünken kırılmış inciı yeniden eski haline getirmenin mümkün olmaması gibi.

109. Yiğitlik, hasmını yere çalmak değil, öfke anında kendine hakim olabilmek, insaf ve adaletten ayrılmamaktır.

110. Yetimlerin malı alınmışsa derhal geri verilmelidir. Bu gibi mallara elini bulaştırması hükümdarlara hem yakışmaz, hem de hayır ve bereketini görmez.

111. Dünyalıktan, güzel bir namdan başkası kalmaz. Bunu bırakamayan bir kimse ne talihsizdir!

112. Malın öyle bir özelliği var ki, düşmanları bile sana dost eder, fakat malı elde tutma hırsı dostları da düşmana dönüştürür. Mesela, babasının malından hayır görmeyen evlat, onun bir an önce ölmesini temenni eder ki, mirasa konsun.

113. Adil davranmayı güzel nam bırakmayı bekleyen bir hükümdar, arpa ekip buğday biçmeyi uman kimseye benzer.

114. Ey malı makam ve mevki için seven kişi, cömert ol ve alçak gönüllülüğü elden bırakma. Çünkü, halkın sevgisi ve övgülerinden daha yüksek bir makam yoktur.

115. Yoksulların hakkını yemektense aç kalmak daha iyidir. Anka kuşu yokluk ve açlıktan ölse bile, serçelerin avından beslenmeyi düşünmez.

116. Sen geçip giden kimselerin yerinde oturuyorsan, aynı şekilde gelenler de senin bıraktığın yerde oturacaklar. Şu halde iki yokluk arasındaki bir varlık bel bağlamaya değmez.

117. Yiğitlik, cihanı ele geçirmek değil, elde tutabilmektir. Bilgili, cihanı elde edince ona sahip (egemen) olur. Cahil ise, cihanı elde edince o kendisine hakim olur.

118. Padişahların o makamda oturmalarının sebebi, adalet isteyen bir mazlunun şikâyetinden haberdar olup gereğini yerine getirmesidir. Çünkü, özel kalem müdürleri ve üst düzey yetkililer, halkın ihtiyaç ve şikâyetlerini padişaha her zaman iletmeyebilirler.

Anlatıldığına göre, Enûşirvan-ı Adil, bir ucu kendi yastığının altında, ziller takılı diğer ucu ise bir meydana bir ağaca bağlı bulunan bir zincir yaptırmış (ki, şikâyeti olup kendisine ulaşamayanlar bu zincire dokunarak direkt kendisine şikâyetlerini iletebilirler).

Yine, eski Arap hükümdarları tebdil-i kıyafet ederek halkın arasına karışır, hallerini inceler, olumsuz bir durum görürlerse ortadan kaldırırlardı. Aynı şekilde, mahalle aralarına ve köylere bazı adamlarını salar, halkın ahvalini kontrol eder, haksızlığa uğrayan biri varsa kendilerine haber vermelerini sağlarlardı.

119. Hayırsız kimseler diriyken ölüdürler; iyiler ise ölseler bile adları hep iyilikle anılır.

120. Büyüklüğün şükürü odur ki, küçükler bağışlansın; yüksek himmet de odur ki, güçsüzlerin malına el sürülmesin.



121. Yetki eline geçtiğinde öyle davran ki, bu yetki başkalarının elinde olsa ve sana uygulansaydı katlanabilecektin.

122. Zayıfların himmet veya bedduası, pehlivanların bileklerinden daha güçlü ve daha yaralayıcıdır.

123. Devran, zulmü asla reva görmez; er geç mazlumların hakkını iade eder ve zalimlerin dişlerini söker.

124. Ey rahat yatağında uyuyan kişi, gözlerine uyku girmeyenleri de düşün! Ey yola devam etmeye gücü yeten kişi, yürümeye mecali olmayan yol arkadaşını da bekle! Ey eli geniş ve imkânı bol olan, eli dar olanları da gözet. Öncekilerin ne yaptıklarını ve beraberlerinde ne götürdüklerini gördün mü? Mazlumlar zulümden kurtularak, vebalı ise zalimlerin boynunda kalarak hepsi de göçüp gittiler. Doğrusunu söyleyeyim mi? Başlı selamette olan derviş, bunca nişan ve sırmalı pa-dışahtan iyidir.

125. Eğer dikkatle kulak verirsen ölmüş bir insanın kemiklerinin sana şöyle dediklerini duyar gibi olursun: “Bir zamanlar ben de senin gibi insandım. Ama hayat günlerimin değerini bilemedim ve ömrü kötülüklerle ziyan ettim.

*Zaman bizi gaflet ve unutkanlık içinde yok etti,*

*Sen bari şu birkaç günlük süreyi fırsat bilip değerlendir.*

126. Kimseyi incitmeyen, kimseden korkmaz. Sürekli korku ve kaçış halinde olan akrep, kötü fiilinden dolayı korkup kaçmaktadır. Kedi kimseye zulmetmediğinden evde güven içindedir. Kurt ise, kötü eylemlerinden dağda şaşkınlık ve tedirginlik içinde başıboş dolaşmaktadır. Dilenciler, halim selim olduklarından şehirde bir köşede korkusuzca uyumakta; eşkıyalar haramzadelikleri yüzünden dağ ve sahralarda köşe bucak saklanmaktadırlar.

127. Zayıf düşmandan çekin ki, çaresiz kaldığında canını ortaya koymaktan çekinmez. Kedi her ne kadar zayıf da olsa, aslanla kavgaya tutuştuğunda var gücüyle çarpışır ve tırnaklarıyla düşmanın gözlerini tırmıklar.

128. Küçüğe de büyüğe de dost ol, başkalarının gönlüne sevgi tohumlarını ek, hükümdarın himayesinde bulunduğu, dolayısıyla kimsenin sana zarar veremeyeceğine güvenme! Çünkü, mesela eli kanlı birisi küstahlık edip seni öldürse, buna karşılık padişah da bütün bir bölgenin ahalisini katletse, bu seni diriltemez.

129. Öyle davran ki, halk seni yüzüne karşı değil arkada hayırla yadetsin ve bu övgüleri bir korku veya menfaat amacıyla olmasın.

130. Hayatında çalış ki, erdem, iyilik ve keremde başkalarını geçesin. Çünkü ölüm anında zenginin fakirden farkı kalmaz. Nitekim, sultan ve çobanın mezarını açsalar, aralarında bir fark göremezler.

131. Bahtiyar o ariflerdir ki, ölümle dünya servet ve devletinin başkalarına

geçeceğini kesin olarak görüp bildiği için şimdiden ondan gönül bağıni kesip başkalarına bırakandır.

132. Birlik halindeki düşmanların ittifakını bozamazsın, ancak onlardan bir tarafın dostluğunu elde edebilirsen bunu başarabilirsin.

133. Düşmanları birbirlerine sal ki, taraflardan hangisi yenersen galip ve kazançlı sen olursun.

134. Küçük düşmana fırsat verirsen zamanla büyür. Tıpkı satrançta piyona fırsat verirsen vezire dönüştüğü gibi.

135. İyi gününde gönüller kazanmalısın ki, kötü gününde sana faydalı olsunlar.

136. Hükümdar, diğer millet ve halkların büyüklerine değer vermeli ve saygı göstermelidir.

137. Hükümdar kendini eğlence ve içkiye verip memleketin işlerini ihmal eder, memleketin idaresini memurlara bırakırsa, onlar da kendi rahat ve çıkarlarına kapılıp halkın önemli işlerini yüzüstü bırakacağı için çok geçmeden devlet ve memleket yıkılır.

138. Hakkında kötü konuşanlara kızma ki, bunda suç senindir. Neden o kadar iyi olmuyorsun ki, iyi şeyler desinler?

*Eğer zulüm ve haksızlık edersen,*

*Namının iyilikle yayılmasını bekleme.*

139. Kendi ölüm ve helakinden emin olan varsa, düşmanının ölümüne sevin-sin.

140. Hükümdar, ancak acıktığında yemek yemeli, gerektiğinde konuşmalı, uyku bastırıldığında uymalı ve özlem duyduğunda dost ve yakınlarıyla hemhal olmalıdır.

141. Güçsüz ve çaresizlerin gönlünü incitmeyi basit görmemeli. Çünkü, karcıncalar bile birlik olduklarında öfkeli aslanı aciz düşürürler; zayıf sivri sinekler hücum ettiklerinde korkunç fili yere sererler.

142. Kişi öyle hükümdarlık yapmalı ki, bir gün hükümdarlığını yitirse, cefa ve utanç çekmesin. Yani, eşek arısı gibi olmamalı ki, çaresiz ve yere düşmüş görüldüğünde ayakla başı ezilir.

143. Hükümdar, zehirlenmekten, tuzaktan, hıyanetten, düşman fedâilerin saldırısından ve gece suikastından sakındığı kadar, çaresizlerin, gönlü kırıkların âhını almaktan, mazlumların bedduasından ve manen yaralanmışların feryadından da sakınmalıdır. Sultan Gaznevî demiştir ki: "Ben, mazlum kadınların yanık yüreğinin ahından korktuğum kadar, yiğitlerin mızraklarına hedef olmaktan korkmam."

144. Manevî şeytanların şerrinden de çok, yer yüzünde dolaşan insî şeytanların, yani kötü insanların şerrinden korunmak lazım.

145. Küçük küçük kusurlarından dolayı seni sorumlu tutmalarını istemiyorsan, başkalarının eline koz vermeden sen kendi kendini sorgula.

146. Kusurlarını öğrenmek istiyorsan, bunu dostlarına sorma; gizleyip sana söylemeyebilirler. Bilakis düşmanlarından araştırıp öğrenmeye çalış.

147. Yumuşak olunması gereken yerde sert konuşma. Çünkü, kement serkeş hayvanlar içindir. Fakat, sert davranılması gereken yerde de yumuşak konuşma. Çünkü, acı ilacın verilmesi gereken yerde şeker fayda vermez.

148. Eğer amirin olan zattan korkuyorsan emrin altındakilere karşı lütufkâr olur.

149. Her zaman sanki düşman kapıda bekliyormuş gibi tedbirli ol ki, eğer ansızın sana baskın yapacak olsa hazırlıklı olasın.

150. Bir kimseye, birkaç defa sınımadıkça güvenme.

151. Hükümdarı üzüp huzursuz eden bir hadise baş gösterdiğinde kurtuluş için şöyle davranmalıdır:

Herkesin uykuya dalarak istirahataya çekildiği gece vakti Yüce Allah'ın dergahına sığınarak yardım dilemeli, göz yaşları içinde dua etmeli, kurtuluş ve başarı niyaz etmelidir. Ayrıca, takva ehli ve zahit kimselere hizmet etmeye ağırlık vermeli, gönüllerini yapmalı ve bunların maneviyatıyla himmet dilemelidir. Yine mübarek yerlere ziyarette bulunmalı, o mekân sakinlerinin şefaatinin dilemelidir. Ayrıca, güçsüzler, yoksullar, yetimler ve muhtaçlara şefkat göstermeli ve zor durundaki birkaç tane mahkûmu affetmelidir. Adaklarda bulunmalı, hayır ve hasenat yapılmalıdır. Askerlere ve akrabalara iyiliklerde bulunmalı, geleceğe yönelik ümitleri canlandırmalıdır. Ayrıca baş gösteren söz konusu hadisenin zararlarını def'i için akıllı ve hayırhah dostlarıyla istişarede bulunmalıdır. Bu yapılanlar sonucunda eğer maksadı hasıl olmuşsa, bunu kendi güç ve kuvvetinden değil Allah'ın lütf u kereminden bilerek şükretmelidir. Ardından, daha önce yaptığı adakları ve vaat ettiği iyilikleri yerine getirmeli ve sadakalar dağıtmalıdır. Böylece bir daha böyle bir hadise baş gösterdiğinde gönüller ona meyletsin ve halk da ona samimi dost olsun ve kurtuluş ve zafere yönelik ümit beslesin.

Hükümdar, Sa'dî'nin bu birkaç nasihatini samimiyetle ve uygulamak amacıyla tutsun ki, Allah'ın tevfiğiyle memleket ve dini selamette, canı ve ailesi afiyette kalsın, dünya ve ahirette de muradına kavuşsun. Her şeyin en doğrusunu Allah bilir, dönüş ve varış da O'nadır.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## Nebevî Sünneti Anlamada Kurallar\*

Yazan: İyâz b. Nâmî es-Sülemî

Çeviren: Mustafa TAŞ\*\*

### Nassî Anlamada Usûlî Kaîdeleri Gözetmek ve Makâsîd-ı Şerîa Işığında Nassî Anlamak

Nebevî Sünnet, Kur'an'ı Kerim'den sonra teşriin ikinci kaynağıdır. Usûl âlimleri sünneti, "Resulullah'tan Kur'an dışında söz, fiil ve takrîr olarak sadır olan şeydir" şeklinde tanımlamışlardır.<sup>1</sup>

Sünnetin söz, fiil ve takrîr olduğu görülmektedir. Sünneti anlamak için gerekli olan usûl kaîdeleri, Resûlün fiil ve takrîrine işaret eden kaîdelere izafetle lafızların delâletine bağlı olan bütün kuralları kapsamaktadır. Söz ve fiil ya da söz ve takrîr ve takrîr ya da fiil ve takrîr arasındaki zahirî tearuzu gidermek için özel kaîdeler de buna tabidir. Nitekim usûl kaîdeleri, ilk kaynak olan Kur'an'ı Kerim'in ihtiyaç duymadığı kabul veya red cihetiyle sened ve hükme bağlı özel kaîdeleri de kapsamıştır. Durum bu şekilde olduğuna göre bu meclisin bütün bu kaîdelerin hepsini arz etmeye vakti kâfi gelmeyecektir. Buna ilaveten ilim ehlinen bir gruba usûlu fıkıhtaki uzun ve kısa meseleler de kapalı kalmaz. Bu kitaplarda olan meseleleri arz etmek için ilim ehlinin kıymetli vakitlerinden almak da uygun değildir.

Bu nedenle sözümün, bu kaîdeleri içeren ve cüzî kaîdelerden örneklerin verilmesiyle beraber sünneti anlamak için genel ilkeleri isimlendirmemizin mümkün olacağı bu genel ilkelerden hareketle olmasını düşünüyorum. Zaten düşünen kişiye ana yollar ortaya çıkınca dışarıdan gelen tâli girişlerin bilinmesinin kolaylaşması ve ana caddeden uzaklaşmak ve sapmaktan emin olması malum bir şeydir. Başarı Allah'tandır diyorum.

Sünneti anlama konusunda usûlcülerin zikretmiş olduğu kaîdeleri sekiz ilke halinde aşağıdaki gibi belirtmek mümkündür:

1. Allah Resulu, şeriatın haber verdiği konularda hatadan beridir. Bir haberin Hz. Peygamber'e nisbeti sağlam ise onun yalan ve vakiaya muhalif olması mümkün değildir. Bu, Kur'an'ı Kerim'in pek çok ayetinde vurguladığı önemli bir

\* Bu makale İyâz b. Nâmî es-Sülemî'nin Riyâd'da hicri 1430/2008 yılında "Nebevî Sünneti Anlama Meclisi"nde sunduğu tebliğidir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis A. B. D.  
ORCID: 0000-0001-9730-3291  
m\_tas23@hotmail.com

1 Abdülhanî Abdülhâlık, *Hücciyeti's-Sünne* (Dâru'l-Vefâ, 1987/1407).

prensiptir. “O hevasından konuşmaz. Söyledikleri kendisine vahyedilendir.”<sup>2</sup>, “Resul size neyi verir ise onu alın, neden yasaklarsa da ondan vazgeçin.”<sup>3</sup>

Bu ilke ile usûlcülerin pek çoğunun ifade ettikleri “Hz. Peygamber’in kendisine vahyin nazil olmadığı durumlarda içtihat ettiği” kaidesi arasında teâruz yoktur. Onun içtihat ettiğini söyleyen, Peygamberin hata ettiğinde Rabbi tarafından engellendiğini belirtmiştir. Ya da o hata ettiğinde Allah onu düzeltmiştir. Allah’ın onayladığı herhangi bir içtihat da doğru ve uyulması gerekli bir kanundur.

Bu ilkenin altına Resulullah’ın fiili ve takrîrinin delil olması girer. O bir şey yaptığında ona has bir şey olduğu sabit ise meşrudur. Eğer ümmet için genel bir şey ise o bizim örneğimiz ve imamımızdır. Fiilinde etkin bir illetle bir şeyi terk ettiğinde onun meşru olmadığını anlarız. Huzurunda gerçekleşen bir fiil veya sözde karar kılmışsa onun meşru olduğunu anlarız.

Bu ilke, sünneti anlamak isteyen kişinin müstağni kalamayacağı pek çok kaideyi altında bir araya getirir.

2. Nebevî sünnet, Kur’an’ı Kerîm’i şerh eder. Mücmelini açıklar, müşkilini tefsir eder, mutlakını takyid eder. Bu prensip Allah Teala’nın, “İnsanlara indirilene açıklaman için zikri sana indirdik. Umulur ki düşünürler.”<sup>4</sup> ayetinden mülhemdir.

Bu ilkeden hareketle usûlcülerin aşağıda zikredilen kaidelerin hepsi üzerinde neredeyse icma ettiklerini görürüz.

“Sünnetin Kur’an’ı beyanı” kaidesi gibi

“Söz, fiil ve işaretle beyan” kaidesi

“Kur’an’ın sünnetle nesh edilmemesi” kaidesi

“Kur’an ve sünnet arasında teâruzun olmaması” gibi kaidelerdir.

Usûlcülerin sünnetin Kur’an’a zâid bir hükmü içermesi konusunda ihtilaf ettiklerini görüyoruz. Şafii’nin sünneti beyanın çeşitleri hakkında Kur’an’a yönelik zâid bir beyanı zikrederken bulduğumuz gibi (*Risale* s. 32), Şâtîbî’nin ise Kur’an’a karşı sünnetin zâid bir beyanı inkâr ettiğini de görürüz. O, sünnetin zâid kabilinden saydığı örnekleri te’vil eder. (İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şatîbî, *Muvafakat*, Dâru İbn Affân, 1997/1417, 3/12-24)

Bu bağlamda Hanefilere has olan “Nassın üzerine ziyade neshtir” kaidesini zikretmek mümkündür. Bunun etkisi, Kur’an’dan katî nas üzerine ziyade olan ahad sünnetlerde ortaya çıkar.

3. Resulullah’ın tasarrufları tek bir sığada değildir. Bilakis bunlar çeşitli şekillerde gelir. Onun her tasarrufunun geldiği bağlamda anlaşılması gerekir. O gönderilmiş, kanun koyucu bir nebîdir. O, müslümanların en büyük imamıdır. Na-

2 Necm 53/3-4.

3 Haşr 59/7.

4 Nahl 16/44.

mazda onların imamıdır. Aralarında hükmettiği zaman onların kadısıdır. Onların temsilcisi olduğu zaman sorularına fetva verenidir. O, savaşta ordu komutanıdır. Bununla birlikte o, beşerin kendisinden soyutlanamadığı unutmak, korkmak, açlık ve hastalık gibi hususiyetlerle de bir beşerdir.

Bu ilke, Resulullah'ın tasarruflarının kendisinden neşet ettiği sıfatın farklılığına göre hükmün farklı olmasına yol açmıştır. Onun tasarrufu, genel bir teşriî ve risaleti gerektirir. Onun tasarrufu, müslümanların imametini sabit kılan imamet makamını, bağlayıcı yargı ve fetva makamını gerektirir. Yine onun tasarrufu bu makamı üstlenen kişi için sabit olan namaz imametini ve müslüman ordu komutanlığı için sabit olacak ordu komutanlığını gerektirir.

İmam el-Karâfi (ö. 684/1285) bu hususa dikkat çekmiştir. Bu konu ile ilgili “*el-İhkâm fî Temyizi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrufi'l-Kadî ve'l-İmâm*” isimli meşhur kitabını yazmıştır. Bununla ilgili nitekim “*el-Furûk*”ta konunun bir yönünü zikretmiştir.

Çağdaş dönemde teşriî sünnet ile teşriî olmayan sünnet ıstılahı -bu ıstılah icmâli olmakla birlikte- ortaya çıktı. Kalbinde hastalık bulunanların, bu yeni ıstılahları, şeriata uygun olmayan yerde revaçta tutmak ve kullanmakta olmaları mümkündür.

Tasarrufun kendisi üzerine bina edildiği sıfatın belirlenmesi içtihadı bağliken usûlcüler, Hz. Peygamber'in tasarruflarındaki aslın risaleti gerektirdiğinde karar kılmışlardır. (Muhammed ancak Resuldür.) Onu kuşatan delillerin ise bir anlamı vardır. Bu tasarruflardaki müşkil durum, üzerinde ittifak edilmiş muhkem şey üzerine vârid olur.

4. Kavli sünnet, risalet döneminde Arab kelamı yoluyla gelmiştir. Onu anlamada Arab dilindeki kaynak, içerisinde hakikat-mecaz, kinaye-tasrih, umum-husus, itlak-takyid, fehvâ, işaret ve tenbih gibi özelliklerin bulunmasıdır. Usûlcüler, kavli sünnetin tefsirinin kendisine râci olan açık kaîdelerin hepsinin zikrini, o sırada hazır bulunan seçkin kişilere gizli kalmayan her konu için vaz' etmişlerdir.

Bu ilkedен, insanlar arasında bugün kullanımda olan lehçede lafza hemen gelen mananın Resulun kelamına hamlinin caiz olmadığı ortaya çıkmaktadır. Burada gerekli olan, kastedilen mananın açıklığa kavuşması için Arab divanları ve sözlüklerine bakmaktır. Bu da yeterli değildir. Bunun yanında o zamanın adet ve örflerinin ve lafızların kullanımının bilinmesi gerekir.

5. Sünneti anlamak için vaz'î lugavî manayı anlamak da yeterli değildir. Burada lafzı kendi manasından başka bir manaya taşıyacak sonradan meydana gelen lugavî örfü ve şerî örfü bilmeye ihtiyaç duyulur. Bu örfü gözetmeksizin doğru bir şekilde sünneti anlamak mümkün değildir.

Lugavî örf, Resulullah zamanında Arabların konuştukları Arab örfüdür. On-



lar âmm (genel) bir lafzı söyleyip âmm durumu kastederler. Yine bununla tahsis edici bir âmmı murad edebilirler. Yine onlar İmam Şafiî'nin *er-Risâle*'de açıkladığı gibi âmm bir lafızla has bir şeyi, has bir lafızla da âmm bir durumu kastetmiş olabilirler.

Böylece şerî örfteki durum, bir kişinin hitabını bir topluluğun hitabı; Resulün hitabını da ümmetin hitabı yerinde kılmıştır. Resulun istisna edildiğine dair bir delil bulunmadıkça ona vacip olan şey ümmete de vacip olmuştur.

Bu prensipten hareketle usûlcüler pek çok kaide üzerinde karar kılmışlardır. Örneğin,

“Resulün ümmet içinden bir kişiye olan hitabı, ümmete olan hitabıdır.”

“Muhatabın hitabın umumuna girmesi”

“Cemî müzekkeri sâlim lafzının hitabının kadınlar için de şâmil olması”

“Âmm bir hitabın kölelere de şâmil olması”

“Âmm bir hitabın, hitab esnasında orada bulunmayanlara da şâmil olması”.

Her ne kadar usûlcüler bu kaidelerin tersine bazı şeyler söyleseler de vakıada dilin kendi sistemi gereği kapsayıcılıkta da durum bunun hilafına olmuştur. Yani onlar, lafız veya kıyas gereği hitabtaki muhatabın hali gibi onun halinin bu hükme girip girmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Yine onlar umumu lafzi veya umumu manevi gereği hükümdeki hitab anında orada hazır bulunmayanların bu hükme girip girmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Aşağıda sünneti anlamada bu ilkenin altına giren en önemli kaideler arasında şunlar yer almaktadır:

“Mütekellimin örfünde kelamın hamli” kaidesi

“Şerî örfün, lugavî vaz'a önceliğinin bulunması” kaidesi.

6. Sünnetin aklın ilkelerine muhalif ya da naklî delillerden katî hükümlere muhalif bir teşrî getirmesi mümkün değildir.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bunu, “Sahih naklin sarih akla muhalif olması mümkün değildir.” şeklinde ifade etmiştir. Onun bu hususla ilgili bir kitabı vardır. Yine Şâtıbî, deliller hakkındaki sözünün başında zikrettiği genel bir kaide ile bunu ifade etmiştir. Bu da, “Şerî deliller, akli hükümlere muhalif olmaz.” (*Muvafakât*, 3/3)

Bu ilke üzerinde usûlcüler ve muhaddisler aynı tanımda karar kılmışlardır. Bu da Hz. Peygamber'den nakledilen haberleri anlamak için önemli bir ilkedir.

İmam Şafiî (ö. 204/820) şöyle demiştir: “Hadisin doğru veya yalan olduğu sonucuna, çoğunlukla onu haber veren kimsenin doğru veya yalancı kişi olmasıyla varılır. Ancak hadisin özel olan pek azı bunun dışındadır. Bu tür hadiste doğru veya yalan olduğu sonucuna, muhaddisin benzeri mümkün olmayan bir şey riva-

yet etmesi veya muhalefet ettiği hadisin daha sahih ve doğru olduğunu gösteren pek çok delilin bulunmasıyla varılır.” (Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1938, s. 399)

Şâfiî, haberin yalan olmasını bir benzerinin olmasının caiz olmamasıyla veya ikisinin bir araya gelmeyeceği kendisinden daha sağlam olan bir şeye muhalefet ile delil getirileceğini açıklamıştır.

Gazalî (ö. 505/1111) malum bir haber hakkındaki yalan söz ile ilgili, “Birincisi: Akıl, his, müşahede ve mütevatir haberin zarureti ile zıddı bilinmeyecek.” demiştir. (*Gazzâlî, el-Müstasfâ fi ‘ilmi’l-uşûl*, Bulak 1324, 1/142)

Haber hakkında genel bir şekilde konuşulursa Hz. Peygamber’den nakledilen haber de şüphesiz bu umumun içine dâhil olur.

Sübki (ö. 756/1355) dedi ki: “Aklî bir delile muarazada tevîl kabul etmeyecek şekilde Resulullah’tan nakledilen rivayetlerin hepsi tevîli kabul ettirmemeyi gerektirir. Ve bunun Hz. Peygamber’den sudûru asla mümkün değildir. Yine Sübki, “Bunun sebebi, râvinin unutulması veya hata etmesi ya da inançsız kişinin iftira etmesidir.” dedi. (Takıyyüddin Ali b. Abdülkâfi es-Sübki – Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi’l-Minhâc* (nşr. Şa’bân M. İsmâil), I-III, Kahire 1401-1402/1981-82, 2/298)

Şeyhu’l-İslâm İbn Teymiyye dedi ki: “Akılla ilgili hususlarda uzmanlaşmış bu insanların sırları üzerinde duran kişi, kesin olarak bilir ki yalan söylemeyen sarîh akılda Ehl-i Hadis ve Selef mezhebine muhalif olacak bir şey yoktur. Takdiri yolla farz edilse ki yalan söylemeyen sarîh akıl, nakledenin yalanlanması ya da nakledilen rivayetin tevîli ile bazı haberlerle çelişir. (*Mecmu’ul-Fetâvâ*, 33/172-173)

Muhaddislere göre bu ilke üzerinde karar kılınmıştır. Râmhürmüzî’nin (ö. 360/971) rivayet ettiği nakilde Şu’be’ye (ö. 160/776) denildi ki: “Sen hocanın yalan söylediğini nereden biliyorsun? O dedi ki: Hz. Peygamber’den, “Kabağı kesmeden yemeyin” rivayetini naklettiğinde onun yalan söylediğini anladım.” (Râmhürmüzî, *el-Muhaddişü’l-fâşıl beyne’r-râvi ve’l-vâ’i*, (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 415) O bu rivayetle akla muhalefet olan durumlarda râvinin yalan söylediğini kastetmiştir.

Amr el-Enmatî’nin Hammâd el-Mâlikî’yi yalanlaması hakkında rivayet edildiğine göre onun Ömer’den rivayet ettiğine göre o bir hırsız dedi ki: Seni bu duruma ne sevk etti? Kader olduğunu söyledi. Ömer de elini kesti ve kırk sopa vurdu. Ve “Hırsızlık yaptığı için elini kestim, Allah’a iftira ettiği için de sopa vurdum” dedi. Amr el-Enmatî, Ömer’den bu haberi rivayet eden râvi hakkında dedi ki: Ömer’e iftira edilseydi kaç tane vuracaktın? Seksen tane dedi. Bunu üzerine, “Allah’a iftira edilince kırk sopa, Ömer’e iftira edilince seksen sopa vuruyorsun. Vallahi benim yanımdan gitmezsen sana bu konuda yardımcı olurum. Şöyle ki

onun bunu Hasan'dan işitmediğini ve bunu rivayet etmeyeceği konusunda yemin edeceğini söylerim. (*el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 317)

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *el-Kifâye*'de bu ilke ile ilgili bir bab açmıştır. "Olaylardan münker ve mümkün olmayacak şeyleri atmanın gerekliliği babı". (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, 602-603)

Usûlcülerin bu ilke altında koymuş olduğu kaide şudur: "Önemli her işin naklinde tevatür vaki olduğu zaman onun bilinmesi gerekir. Ahâd olduğu zaman o yalanlanır, kasten bir yalan ya da hataya nisbet edilir." (*el-Burhân*, 1/665)

Diğer bir kaide: "Büyük bir topluluğa naklinde ve bilinmesinde muhtaç oldukları şeyin gizlenmesi caiz değildir." (*el-Udde*, 3/852)

Bu ilke ile ilgili sözü uzattım. Çünkü bazı insanlar bu konu ile ilgili usûlcülerin sözlerini bazen yanlış anladılar. Ve onların kastının akla muhalif olduğunu zannettiler. Bazı fakihler, onun tevatüren nakledilmesine götüren sebeplerin farklılaşması hakkındaki düşüncelerine göre Hanefilerin umum-u belvâ olan hususlarda haberi vahidin reddi konusunda yaptıkları gibi bu hususun tatbikinde geniş davranmışlardır.

Hz. Aişe'nin "Ölü ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle azab görür"<sup>5</sup> hadisini kabulde tevakkuf etmesi, bu ilkenin selevin tatbikatı arasında olduğunu gösterir. *Sahîh-i Buhârî*'de geldiği üzere Hz. Aişe şöyle demiştir: "Allah, Ömer'e merhamet etsin. Resulullah, "Ölü ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle azab görür" hadisini rivayet etmemiştir. Fakat Resulullah şöyle demiştir: Allah, ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle kâfirin azabını artırır. Ona günahı ve hatası sebebiyle azab eder. Ailesi ona ağladıklarında, "Allah Resulu, ailesinin kendisine ağladıkları Yahudi bir kadına uğramış ve demiştir ki, "Ailesi ona ağlıyorlar, o ise kabrinde azab görüyor." Hz. Aişe, "Size Kur'an yeter" dedi ve "Kimse kimsenin günahını çekmez" ayetini okudu."

Bu kaide "Uğursuzluk üç şeydedir" haberini de reddeder.

7. Lafzın zahirinden başka bir manaya tasarrufunun delilleri.

Usûlcüler, bu manada emir ve nehiy, umum, müşterek ve hakikat-mecaz bağında pek çok kaide koymuşlardır.

Bu ilkeden hareketle ben derim ki: Sünnetin lafızları kendisini kuşatan delillerden, konuşulan zamandan, hitap edildiği toplumdan ayrılırsa sünneti anlamak mümkün değildir. Usûlcüler, lafzın hakikatten mecaze, emrin vucubiyetinden nedb, ibaha, irşad veya tehdide çevrilmesiyle ilgili deliller hakkında konuşmuşlardır.

Nehiy tahrimden çeviren etkenler de böyledir.

5 Buhârî, "Cenâiz", 32; Müslim, "Cenâiz", 16-17.

Nitekim usûlcüler, tahsise delalet eden karineler hakkında konuştular. Akıl ve his delaletini zikrettiler. Mana cihetinden akıl ve his arasında ihtilaf yoktur. Bu ikisini tahsis edici kılıp kılmamakta ya da akıl ve his muhalefet ederse asıl olarak âmm bir lafza delalet etmeyeceği hususunda ihtilaf ettiler. İkinci olarak onun tahsis edici olduğu ya da umumdan çıktığı da söylenemez.

Medh ve zemmin siyakında lafzın vürudunu zikrettiler. Bu umumu tahsis eder mi?

“Amm bir lafzın has bir sebep üzerine gelmesi onun tahsisini gerektirir mi?” kaidesini zikrettiler. Bunun hilafına olan durumu naklettiler. Cumhur, kuralın lafzın umumiliğine olacağı sebebin hususiliğine olmayacağını ifade ettiler.

Usûlcülerin cumhuru, sebebin ehemmiyetini ilga etmeyeceği kaidesinin takrîrini benimsediler. Çünkü o, asıl için bir takrirdir. Aslın hilafını iddia edenler, hükmün sebebine özgü kılınmasına delalet etmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Burada işin hakikatini anlamak için usûl-ü fıkhı önem veren bazı kişilerin gafil olduğu bir durum vardır. Zina, sirkat ve zıhar ayeti gibi özel bir sebebin vârid olduğu üzerinde ittifak edilmiş delillerle bir meselede usûlcülerin istidlalde buldukları şeyi düşünme hususunda bu şahısları başka bir tarafa çevirmiştir.

Bu incelik, bir şeyin olmasında hilaf, sebebin suretinin kendisindeki iktisarda ya da meselenin sebebi dolayısıyla nassın gelmesi durumu gibi hükmün şümulü değildir.

İnsandan mütekellim ya da işitenin aklına gelmeyen olsa ya da halinin soru soranın haline özgü olması müstesna lafzın umumi kılınmasındaki hilaf, lugavi vaz’ gereğince altına giren her şeyi kapsar.

Cumhura göre sirkat, kazif ve zıhar ayeti ile istidlâl getirmek korkutmadır. Bu ayetlerle altın çalan için delil getirilir. Çünkü bu hüküm Safvân’ın elbisesini çalan kişiden daha uygundur. Bu hususta kimse Safvân’ın elbisesini çalan için bu hüküm özeldir dememişlerdir. Eşine zina iftirasında bulunan için de onunla ve Hilal b. Ümeyye arasındaki fark olmaması dolayısıyla bu konuda delil getirilmiştir. Bunun hilafını kimse de söylememiştir. Özel bir sebep için gelen diğer ayetlerde de söz bu şekildedir.

Bu ilkenin altında zikredilenler, ilişkilerin delaletidir. İfade edilenle ittifak edilen ihtilaf edilenin ilişkisi kastedilir. Hükümde bu ikisinin ortaklığına delalet eder mi?

Allah Tealâ’nın şu sözünde olduğu gibi, “At, katır ve eşeğe binersiniz ve süs olsun”<sup>6</sup> Burada at ve eşek arasında ilişki durumu vardır. “At etinin yenilmesi hususunda ihtilaf vardır. Eşek eti konusunda cumhur haramlığını benimsemiştir. At etinin haram kılınmasıyla eşek etinin haram kılınmasına bu ayetle istidlal edilmesi

6 Nahl 16/8.

mümkün mü? Siyakın delaletiyle amel kaidesi, bu ilkenin altına giren kaidelerden-  
dir.

Bu konuda çoğunluğun sözünün özeti, kastedilen manaya gelen nas üzerine vârid olan lafzî karinelerin delaletidir. Bazıları bunun bu konuda halî ve lafzî karineleri kapsayan daha genel bir durum olduğunu düşünmüşlerdir.

Şatibî, Arap dili hakkında onun özelliği olarak, “Bazı lafızlardan istiğna, onun müradifi ya da mukaribidir. Kastedilen mana istikameti üzerine olursa bu ihtilaf ve ızdırab sayılmaz. Kur’anın yedi harf üzerine nazil olmasının kâfi ve şâfi olması bu konuda yeterlidir. Hadislerde ve Kur’anı bilen selefin sözlerinde bu durum fazladır.”

Kıraat ehli kendilerine göre sahih olup mushafa muvafık olan rivayetlerle amel etmeye devam etmişlerdir. Onlar ilk bakışta iki kıraat arasında manada ihtilaf gibi görünse bile Kur’anı şeksiz ve müşkilsiz bir şekilde okuyorlardı. (*Muvafakât*, 2/317)

Şafîî mana ile hadis rivayeti hakkında, “Allah hıfzın yanılacağını bildiği için kullarına merhametiyle Kur’anı yedi harf üzerine indirdi. Onlara kıraatini helal kılmış, burada lafzî ihtilaf etse bile onların ihtilafında manayı bozma yoktur. Allah’ın kitabı dışındaki yerlerde manayı bozmadığı sürece lafzın ihtilafının caiz olması daha evladır. (*Risâle*, s. 274)

Zerkeşî (ö. 794/1392) dedi ki: “Bazılarının inkâr ettiği siyakın delaleti, -bir şeyi bilmeyen onu inkar eder- bazılarında göre üzerinde ittifak edilmiş Allah’ın kelamında olan bir şeydir.” (*el-Bahru’l-Muhîtt*, 4/357, Birinci baskı 1421, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye)

Kur’anında caiz olanın, Resulun kelamında caiz olmasında şüphe yoktur. Şeyh İzzuddîn b. Abdusselâm (ö. 660/1262) *el-İmâm* adlı kitabında dedi ki: “Siyak mücmel şeyleri açıklamaya, muhtemel durumlar arasında tercihe, açık olan durumları takrîre götürür. Bunların hepsi kullanımın bilinmesiyledir. Vaz’ ile zem olsa bile medih siyakında her siga medihtir. Vaz’da medih olsa bile zem siyakında her siga zemdir. Şu ayette olduğu gibi, “Tad. Sen azîz ve hakîmsin.”” (*el-Bahru’l-Muhîtt*’ten naklen 4/357)

İbnu’l-Kayyim (ö. 751/1350) dedi ki: “Allah mücerret olarak zahiren işitip onu yayanı kınamıştır. Bununla birlikte öncelikli olarak ilimden hakikatı bulanı ve mana olarak istinbat edeni övmüştür.” (*İ’lâmu’l-Muvakki’in an Rabbi’l-Âlemîn*, 1/225)

Şatibî, “Kim İslam’da güzel bir çığır açarsa mükâfatı kendisindedir” hadisi ile delil getiren kişiye cevabı hakkında dedi ki: Kötü olan bid’atlerden dolayı yerilen hakkında, “Şeriatte aslı olmayan bir ibadet icat etmek, her halükarda bu yerilen

7 Duhân 44/49.

bir bid'attir. Hasene olan sünnetle kastedilen, sabit olan sünnetle amel etmektir. Resulullah'ın sadakaya daveti ile ilgili hadiste, bir adam taşımaktan aciz olduğu bir miktar yiyecek getirdi. Daha sonra diğer insanlar da bir şeyler getirdi, nitekim yiyecek ve elbiselerden iki yığın toplandı. Bunun üzerine Hz. Peygamber de "Kim İslam'da güzel bir çağır açarsa" dedi." Hadisin gelmiş olduğu bağlam, burada murad edilenin "سن" (sünnet) olmasına delalet eder. Sonradan icat edilen bir şey değildir. Amele sünnetle başlamaktır. Şâtıbî bu manayı destekleyen başka bir kaide ile ziyadede bulundu. Şöyle ki "Tahsis olmaksızın âmm tekrar ederse, ahad haberlerde tahsis kabul edilmeyecek bir katî olur." Hadisle delil getiren onun katî bir delil olduğunu iddia ederse, iki katının teâruzu gerekli olur. Bu da aklını kullananlar için muhaldir. İ'tisâm'a bakılabilir. "1/123) Birinci baskı 1423, thk. Mektebu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât- Dâru'l-Fikr, Beyrut.

Bazı usûlcüler "Anlam, lafzın umûmiliğine göredir. Sebebin husûsiliğine değildir" kaidesi ile "Siyakın delaleti" kaidesini eşit görmüşlerdir. İbn Dakîku'l-İd "Anlam, lafzın umûmiliğine göredir. Sebebin husûsiliğine değildir" kaidesi ile "Mücerret sebebin has olması ile nassın sebebine kasr edilmemesi kastedilir" kaidesini birbirinden ayırmıştır.

Siyakın delaletiyle tahsise gelince bu husus, mütekelliminin sözündeki muradı anlamaya yöneliktir. Bu, "Seferde oruç tutmak iyilik değildir" hadisinde uygulanmıştır. Çünkü Hz. Peygamber (as) bayılacak kadar oruç tutmanın kendisine ağır gelen kişi için bu sözü söylemiştir. Bu durum orucun kendisine zor geldiği kişilere hastır. Çünkü hadisin siyaki, Resulullah'ın muradına işaret eder. Zahiriyenin istidlali kaide ile vârid olmuştur. (*İhkâmu'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, s. 277-278)

## 8. Makâsîdü's-Şeria Işığında Sünnetin Anlaşılması

Makâsîdü's-şeria ya da Makâsîdü's-şâri'nin en güzel tanımlarından biri şöyledir: "Şâri'nin hüküm koymada hepsini ya da bir kısmını gözettiği, delil üzerine bina edilmiş yakînî ya da gâlib zanla bildiğimiz hüküm veya manalardır."

Bu, makâsıddan iki çeşidi kapsar:

1. Genel makâsîd, teşri bablarından bir baba has değildir. Biz şâriîn birçok babda bunları gözettiğini görüyoruz. Bunlar küllî fikhî kâideler mesabesinde. Zorluğun kaldırılması, adalet, nefis tezkiyesi ve bunun gibi maksadlar bunlardan dır.

2. Teşri bablarından bir bab altına girebilecek özel maksadlar: Örneğin eşleri iffetli yapmak ve neslin çoğalması nikahın makâsıdındandır diyebiliriz.

Makâsîd-ı amme katîdir. Has olana gelince katî ya da zannî olması mümkündür. Bütün makâsîd-ı ammeyi tek bir maksadda toplamak mümkündür. O da "Maslahatları celbetmek ve çoğaltmak, mefsetetleri ortadan kaldırmak ve azaltmaktır."

Bu makâsıdı, nebevî sünneti anlamaya hizmet edecek farklı durumlara göre taksim etmek mümkündür. Şâtıbî'nin şârînin makâsıdı hakkındaki sözünün başında yaptığı gibi makâsıdı dört kısma ayırmak mümkündür. Şöyle ki o, makâsıdın dört çeşit olduğunu zikretmiştir. Bunlar:

1. İlk önce şeriatın vaz'ının makâsıdı
2. Anlamak için şeriatın vaz'ının makâsıdı
3. Muktezasına göre teklif için şeriatın vaz'ının makâsıdı
4. Mükellefin hükmün altına girmesi için Şeriatın vaz'ının makâsıdı

Sünneti anlamak, bu makâsıdın hazır hale gelmesinde anlayışlı bir bakışa ihtiyaç duyar. Birinci çeşitten sünnete bakan kişi istifade eder. Bunun en önemli faydalarındandır: Onun aklına şeriatın mükelleflere zarar ve cezalandırma getirdiği gelmemelidir. Şeriat, mükelleflerin dünya ve ahiret maslahatlarını gerçekleştirmek için gelmiştir. Fakat içerisinde maslahatın olduğu şeyi belirlemek, topluca vahyin naslarına dönmeyi gerektirir. Burada teorinin başlangıcı ve cüzî naslarla iktifa edilmez. Burada dünyevî ve uhrevî maslahatlar vardır. Her ikisi de Şârînin kast ettiği şeydir. Nitekim düşünen kişi müteşabihin hükme naklinde ondan istifade eder. Te'vîlle ilgili bir şey olsa da garib lafzı asılla birlikte uygun manaya hamleder.

Kendisinden bazı faydaların elde edildiği ikinci çeşit arasında en ehemmiyetli olanlarından: Sünnet lafızlarının işitenin aklına gelmesi mümkün olmayan uzak manalara taşınmamasıdır. Çünkü bu lafızların muhatabı, manaların içerdiği şeyi anlamayı kasteder. O manaları anlamamanın altına girmeyecek ve akıllarının alamayacağı şeyi anlamaları ile ilgili muhatab olmaları mümkün değildir.

Üçüncü çeşit: Kendisinden istifade edilen faidelerin en ehemmiyetlerindedir: Mükelleflerin kudreti altına giremeyecek şeylerin, şârî tarafından maksut olması mümkün değildir. Şârî mükellefleri bedenlerinde, mallarında, akıllarında, çocuklarında vb. hususlarda kendilerini helak edecek ya da daha ağır bir zararla zarar verecek şeyle mükellef kılmaz.

Dördüncü çeşit: Kendisinden istifade edilen faidelerin en ehemmiyetlerindedir: Şeriat, kıyamet saatine kadar bütün mükellefler içindir. Has bir lafızla gelse bile sünnette asıl olarak umûmilik vardır. Ancak bazı mükelleflerin hususiyetine delalet eden bir delil olduğu zaman böyle değildir.

Kendisinden istifade edilen teklifin makâsıdı arasında, mükellefi hevasının propagandasından onu Allah'a kul olmaya çıkarmaktır.

Sonuç olarak, meramı uzatma konusunda bu söylenenlerin yeterli, bu şekildeki kısa bir not da olsa uyumlu, anlayışlı kişi için uzatma konusunda bunun kâfi, içerisinde doldurma ve büyütmeden hâli olduğunu düşünüyorum. Allah Teâlâ'dan bununla konuşan ve dinleyen için faydalı olmasını diliyorum. Başta ve sonda hamd onadır. Allah Peygamberimiz Hz. Muhammed'e âl ve ashabına salat ve selam etsin.



## Temel Fıkıh Bilgileri

Sabri ERTURHAN

Hikmet Evi Yayınları, İstanbul Eylül 2017, 1. Baskı, 384 s.

Tanıtın: Kübra ALTUNTAŞ\*

İslam yalnızca inanç sisteminden meydana gelmez ameli ve ahlaki ilkeleri de kapsayan geniş bir yelpazeye sahiptir. İslam da hükümler itikadi, ameli ve ahlaki olarak üçe ayrılmıştır. Bu hükümlerden amelle ilgili olan kısım fıkhıdır. Günlük hayat içerisinde insan diğer insanlarla etkileşim halinde bulunmaktadır. Bu etkileşimin tabii bir sonucu olarak da hayatlarını daha da yaşanır hale getirecek kural-lara ihtiyaç duyarlar.

Her ne kadar örf, adet, gelenek ve görenekler bu ihtiyaca cevap vermeye çalışsa da yetersiz kalmakta ve insanoğlu hayatını düzen içerisinde geçirecek yasal yönden de hakkını savunup arayabileceği bir yaptırım gücüne ihtiyaç duymaktadır. İşte bu ihtiyaç hukukun daha geniş anlamda fıkıhın doğmasına sebep teşkil etmiştir. Bu yakın anlamlılık fıkıh ve hukuk kavramlarının çoğu zaman birbirlerinin yerlerine kullanılmasına da sebep olmuştur. Tanıtımını yaptığımız temel fıkıh bilgileri adını taşıyan eserde de bu ikili kullanıma dikkat çekilmek istercesine hukuktan daha geniş anlamlı olan fıkıh kelimesi tercih edilmiştir.

Kitap bir önsöz ve İslam hukuku genel bilgiler, İslam anayasa hukuku, İslam hukukunda devlet, şahıs hukuku, İslam aile hukuku, miras hukuku, ceza hukuku, yargılama hukuku, İslam muhakeme usulü hukuku, İslam borçlar hukuku (genel hükümler), akit çeşitleri, İslam eşya hukuku başlıklarından oluşmakta ve kaynakça ile sona ermektedir.

İçindekiler kısmında ilk dikkatleri çeken kitabın bölümlere ayrılmamış olması ve konuların başlıklar halinde sunulmuş olmasıdır. Kitapta bir değerlendirme ve sonuç bölümünün olmaması da düşündürücüdür. Oysa okuyucunun konuları daha rahat anlaması anlamlandırması için konuların bölümlere ayrılması daha iyi olabilirdi. Kitapta dile getirilen konuların genel bir değerlendirmesinin yapılması ve bununla bir sonuç kısmıyla desteklenmiş olması yazarın araştırma ve çalışmalarının neticesinde elde ettiği sonuçların okuyucuya sunulması ve okuyucunun genel bir kanı oluşturması açısından faydalı olabilirdi.

Ayrıca akit çeşitleri başlığı altında sıralanan alt başlıkların yanında kelimelerin Arapçasına da yer verilmiş ancak bu sadece bu bölümle sınırlı tutulmuştur. İçindekiler kısmının bir nizam düzen ve tertip sırası ile devam etmesi daha iyi

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri A. B. D.  
ORCID: 0000-0003-2012-2104  
kubraaltuntas50@hotmail.com

olurdu. Eğer kelimelerin Arapçasına yer verilecekse bu bütün başlıkları kapsama-  
lıydı. Yer verilmeyecekse akit çeşitleri kısmında da yer verilmemeliydi. İçindekiler  
kısmının kendi içinde bir bütünlük sağlanması açısından bu hususa dikkat edilebi-  
lirdi.

Önsöz kısmında İslam hukukunun orijinalitesine değinildikten sonra kitabın  
yazılış amacını yazar şöyle ifade etmektedir. “ Bu hukukun birinci derecede öğ-  
renme yükümlüleri, ilahiyat eğitimi alan kitledir. O nedenle bu çalışmanın önce-  
likli hedefi ilahiyat tahsili yapan kitledir. Eserde bir ilahiyatçının asgari düzeyde  
bilmesi elzem olan temel fıkıh bilgilerine yer verilmiştir. Çalışma bir ders kitabı  
niteliğindedir. Bu nedenle usanç verecek derecede ayrıntıdan veya bilmeceye dö-  
nüştürülen derecede ihtisardan kaçınılarak bu ikisi arasında orta bir yol izlenmeye  
çalışılmıştır.”(önsöz)

İslam hukuku genel bilgiler ana başlığını taşıyan bölümde hukuk kavramı,  
hukukun bölümleri, fıkıh ve fıkıhın temel özelliklerine değinilmiştir. Fıkıh başlığı  
altında akılda kalıcı hale getirmek istercesine yazar “hukukun mahiyetini veciz bir  
şekilde dile getiren Üsküdarlı Talat Bey’e ait şu şiiri nakletmenin isabetli olacağını  
düşünüyoruz;

İlm-i hukuktan sana bir nebze söyleyim,  
Tasdik eder bu hükmü bütün zümre-i duhat:  
Bir zat-ı hak bilinmelidir, bir de hakk-ı zat;  
Bakisinin neticesi yok, hepsi türrehad.

Bu dörtlükte şair, hukukun Hak Teâlâ’yı tanımak ve kulların hukukuna riayet  
etmekten ibaret temel iki unsuru bulunduğunu, bunu bütün dâhilerin tasdik etti-  
ğini, bunun dışında kalan başka ifadeyle şiirde hukukun kaynağının ilahi olduğu,  
Allah ve kul haklarına riayet edilmediği takdirde hukuktan bahsetmenin anlamsız  
olduğu vurgulanmaktadır.” (sayfa21-22) sözlerine yer vermiştir.

İslam anayasa hukuku başlığı altında anayasa hakkında kısaca bilgi vermiştir.  
İslam hukukunda devlet başlığı altında devlet kavramı, devletin unsurları, dev-  
letin fonksiyonları hakkında bilgi vermiş ve aynı konunun ilerleyen sayfalarında  
konunun önemine binaen İslam hukukunda devlet başkanının belirlenmesi konu-  
sunu Mehmet Akif Aydın’ın İslam hukukunda devlet başkanının tayin usulü adlı  
makalesinden bir kesit alarak tamamlamıştır.

Şahıs hukuku ana başlığı altında yer alan şahsiyetin sona ermesi alt başlığı  
altında “ ölümle birlikte hem vucub hem de eda ehliyeti ortadan kalktığından,  
ölen kişinin sağlığında yapmadığı ibadetleri varislerinin yapması söz konusu ola-  
maz. Bu borçlardan mesela orucun fidyesi ancak vefatından önce vasiyeti halinde  
mümkündür. Aksi takdirde varislerin bu fidyeyi vermeleri üzerlerine vacip olmaz.  
Ama isterlerse kendi mallarından bağış yapabilirler. Ayrıca ölünün arkasından  
hayır ve hasenatta bulunulması, dua edilmesi caiz olup bu gibi hususlar teşvik

edilmiştir.”(sayfa 47-48) sözleriyle aslında bir kavramdan bahsetmekte ancak kavrama yer vermemektedir. Anlatılmaya çalışılan kavram ıskat kavramıdır. Aslında kitabın ilerleyen sayfalarında akit çeşitleri başlığını taşıyan konunun alt başlığında ıskat kavramına yer verilmektedir. En azından yazar bu konu ilerde daha ayrıntılı işlenecek şekilde bir atıfta bulunabilir ya da kısaca kavramdan bahsedip okuyucuyu gelecek konu içerisindeki bu kavrama hazırlayabilirdi.

Yazar İslam aile hukuku başlığına nikâhın önemi alt başlığına yer vererek başlamıştır. Önemine binaen konuyu ayet ve hadislerle destekleyip ailenin ne kadar önemli bir kurum olduğunu asli kaynaklardan delillerle hatırlatmıştır. Nikâhın çeşitlerinden Mut’a nikâhının üzerinde önemle durmuş mezheplerinin bu konu hakkındaki gerekçelerini de açıklayarak günümüzde çok tartışılan ve özellikle üniversite gençleri arasında yaygın olan bu konuya öğrencilerin daha iyi anlaması ve kavraması için genişçe yer vermiştir.

Ayet ve hadislerle zenginleştirerek başladığı miras hukuku başlığına bir okuma parçası ile son vermiştir. Tartışmalı bir konu olan mirasta neden kadının erkeğin yarısı kadar pay aldığı hususuna Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından alınan kararın okuma parçası şeklinde okuyucuya sunulmuş olması zihindeki soruların meşru bir zeminde çözüme kavuşmasına olanak sağlamıştır.

Eser adına yakışır şekilde fıkıhın temel bütün konularına yer vermektedir. Ancak kitabın bölümlere ayrılmamış olması, konuların başlıklar halinde verilmesi ve bir başlık altında Arapça kavramların kullanılıp diğer başlıklar altında kullanılmaması kitabın bütünlüğünü bozmakta ve yazım şartlarına uymamaktadır. Belki değerlendirme olmaya bilir ama bir sonuç bölümünün olmaması araştırmanın ya da konuların havada kalmasına sebep olmaktadır. Çünkü sonuca ulaşılmamış bir çalışma henüz tamamlanmamış demektir.

Eserde konular açıklanırken temel kaynaklar olan Kur’an ve hadislerden faydalanılmıştır. Ayrıca gerekli yerlerde mecelle külli kaidelerine yer verilmiştir. Kişilerin zihninde soru işaretlerine sebep olan bir takım konular okuma parçası ile desteklenmiştir. Gerekli yerlerde mezheplerin görüşlerine de yer verilerek konular temellendirilmiştir. Bütün bu ayrıntılara yer verilmesi takdire şayandır. Okuyucunun gözü yazarın yorumlarını aramaktadır. Ancak eserde yazarın görüşlerine çok az yer verilmiştir. Daha çok kaynaklardan istifade edilerek konular açıklanmıştır.

Temel fıkıh bilgileri isimli eser her ne kadar lisans öğrencilerinin istifade etmesi açısından bir ders kitabı niteliğinde hazırlanmışsa da kitap kriterlerini dikkate alarak yazılması daha faydalı olurdu. Her ne kadar öğrenciler ders kitabı olarak istifade etse de bir kitabı ellerine aldıklarında bir kitap böyle yazılıyormuş şu hususlara dikkat ediliyormuş gibi düşünceler zihinlerine işlemektedir. Zannımızca öğrencilerinin ileriye dönük daha iyi hazırlanmaları için ileride yazacakları eserlerde hata paylarını en aza indire bilmeleri için yazarların kitap yazım kriterlerine daha çok dikkat etmeleri gerekmektedir.

---

## İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi

Editörler: İlyas ÇELEBİ, Mehmet BULĞEN

Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, 508 s.

Tanıtın: Sümeyye BAYIR TAŞDEMİR\*

---

Editörlüğünü İlyas Çelebi ve Mehmet Bulğen'in yapmış olduğu "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları Usûl-i fıkıh ve Kelam Tasavvuf ve İslam Felsefesi" kitabı tartışmalı ilmi ihtisas toplantılarının İslami ilimlerde metodoloji (usûl) çalışmalarının altıncısıdır. İSAV tarafından yapılmış olan toplantılar Ensar Neşriyat tarafından kitap haline getirilmiştir. Kitap dört tebliğ ve bu tebliğlere sunulmuş müzakerelerden oluşmaktadır. Kitabın sonuç kısmı genel değerlendirmelere ayrılmıştır. Kitap kısa bir takdim ile başlar. Açılış konuşmasını yapmış olan İlyas Çelebi'nin metnine de yer verilmiştir. Toplantının amacı ve kapsamı hakkında kısa bir bilgilendirme yapılmıştır. Bu kitabın temelinde İslam düşüncesinin kurucu unsurları olarak görülen ilimlerin birleştiği ve ayrıştığı noktalara değinilmiştir. Açılış metni iki gün sürmüş olan bu sunumların genel bir açıklaması mahiyetindedir. Birinci oturum Çağfer Karadaş'ın tebliği ile başlar. Tebliğin konusu "*Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelam İlminin Usûl-i Fıkıh Tasavvuf ve İslam felsefesi ile Olan İlişkisi*"dir. Oturum başkanı Ahmet Saim Kılavuz'dur. Çağfer Karadaş'ın sunmuş olduğu tebliğ kelam ilminin kısa tarihi ile başlar. Geçmişten günümüze kelam ilminin geçirmiş olduğu evrelerden bahseder. Tebliğ kelam ve felsefenin birbirine etkisi yönünde açıklamalarla devam eder. Kavramların felsefede yer aldığı şekliyle kelam ilminde de kullanıldığından bahseder. Örneğin "*vacib-ul vücud*" kavramı İbnî Sina felsefesinde ki anlamı ile kullanıldığını dile getirmektedir. Daha sonraki zamanlarda Gazalî'nin felsefeye yönelik yazmış olduğu eserler de felsefe ile kelamın yarım izdivaç şeklindeki garip ilişkisini başlatmış olduğunu varsayar. Bu örneklemeler ile kelam ve felsefe arasında kurulmuş olan ilişki netleşmiş olur. Kelam ilminin diğer ilimler içinde yerinin ne olduğuna dair görüşleriyle tebliğine devam eder. Kelam ilminin külli ilim olarak görüldüğünden bahseder. Bu kısımdan sonra tekrar felsefe ve kelam ilişkisine geri dönen yazar felsefe ile kelamın ayrışan noktasının izah ve savunmayı beraberinde taşıdığını söylemektedir. Tasavvuf ile karşılaştırma yapıldığında kelam, felsefe ve tasavvufun birbiri içerisinde ayrılmayacak derecede yerleştiğini söylemektedir, ancak diğer ilimlerde kelam renginin sürekli baskın kaldığını savunur. Kelam, felsefe ve tasavvufun, birleşen ve ayrışan yönlerine '*Bil-*

---

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri A . B. D.  
ORCID: 0000-0002-9683-467X  
sumeyye.byr.25@gmail.com

gi, Varlık, Allah, Evren, İnsan, Ahiret, Ahlak' gibi başlıklarla detaylı bir şekilde değinen tebliğci ileride müzakerelerde de bahsedildiği üzere "Nübüvvet" konusuna değinmemiştir. Müzakerelerin ilki Mahmut Ay tarafından yapılmıştır. İslam düşüncesinin kurucu unsurlarına yönelik kurumsallaşma süreci ve ilişkisel bağlamı hakkında bir müzakere de bulunmuştur. Bu müzakerede gördüğümüz kadarıyla kelam ilmi ilimlerin başı olarak görülmüştür. Bu müzakere yapılan tebliğin çok kısa bir özeti halindedir. Hülya Alper'in yapmış olduğu müzakerede, Alper konuların yeterince kapsamlı olduğu için bir tebliğe sığmadığını ve metinlerin kusurlarından bahsetmiştir. Yeni araştırmaların daha derinlikli yapılmasının daha sağlıklı olacağını dile getirmektedir. Tebliğlerin konularının geniş ve kapsamlı olması bilinen şeylerin tekrarlanan, derinliklerine ya da ayrıntılarına değinilmeyen tebliğlerin yapılmasına yol açmıştır. Hatice Arpaguş kelamın başlangıcı ve konumu hakkında bir müzakere de bulunmuştur. Kelamın konum ve fonksiyonu ile alakalı bir tebliğ olmadığından ve Gazali perspektifinden hareket etmesinden yana eleştirisini sunmuştur. Zafer Karataş'ın sunmuş olduğu tebliğinde Selefiye konusunda verdiği bilgilere katılmadığını söyleyerek Safiye isminin İbni Teymiyye'den sonra kullanılmaya başlanan bir kavram olduğunu belirtmiştir yani selefililiğin tarihinin daha eskilere dayandığının altını çizmiştir. Bu müzakereden sonra Ahmet Saim Kılavuz'un konuşmasının dizgi hatasından kaynaklanarak sona konulması kitabın akışını olumsuz yönde etkilemiştir. Müzakerelerde diğer akademisyenlerden Gürbüz Deniz tebliğe karşı metot yönünden eksikliklerin altını çizmektedir. Maddeler halinde sunduğu müzakeresinde İslam felsefesi hakkında söylemlerin geçirtirdiğinden bahsederek, usûl-i fıkha gerekli özenin gösterilmediğinden yakınır, (s. 141). Bununla birlikte eleştirilerini sayfa numaraları ile birlikte detaylı bir şekilde sunar. Ahiret konusunda da verilen bilgilerin yetersiz olduğundan bahseder, (s. 146). Vecdi Akyüz, tasavvuf konusundaki bir eksikliğinde altını çizerek, İbn Arabî'ye kadar olan sufilerden bahsedilip daha sonrası hakkında her hangi bir şey söylenmemiş olmasını İbn Arabî'den sonra başka bir sufi yokmuşçasına kullanılan ifadeleri doğru bulmaz, (s.152). Abdullah Kahraman başta da diğer müzakere sunan akademisyenler ile ortak kanıdadır. Sunulan tebliğin alan genişliğinden dolayı karşılaştırmalarda problem olduğunu düşünmektedir.

İkinci oturum Davut Yaylalı'nın başkanlığında gerçekleşir. Tebliğci Ferhat Koca "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi" başlıklı tebliğini sunar. Usûl-i fıkhın tanımı, doğuşu ve yazımındaki temel eğilimler hakkında bilgilerle tebliğine başlar. Daha sonra fıkhın içeriği, sistematığı, amacı ve işlevine değinir. Fıkıh konusunda yapılan bu bilgilendirmelerin ardından, ilimler tasnifindeki yerini belirtir. Bu kısımda tarihsel süreç devreye girer ve dinleyicileri bu konu hakkında da bilgilendirmektedir. Usul-i fıkhın diğer ilimler arasındaki yerine değinen Koca, ayrıntılı bir şekilde kelam, İslam felsefesi ve tasavvuf ilimleriyle ilişkisini sunar. İslam felsefesi konusunda alt başlıklar halin-

de mantık ve dilbilime de ayrıntılı bir şekilde yer verir. Özellikle mantığın tarihsel süreç içerisinde Usûl-i fıkıh içerisine girmesine de değinilmiştir. Tebliğin sonuç kısmına varırken ‘...fıkıh izin verip meşru görmeden “İslam” adına bir felsefe ve tasavvufun bahsedilemeyeceğini ifade etmek zorundayız.’ diyerek güçlü bir iddiada bulunur. İlk tebliğde olduğu gibi müzakerede bulunan kişiler tebliğ hakkında eleştirilerini sunar. Bu eleştiriler ilkinde olduğu gibi konunun kapsamının genişliği dolayısıyla bilgi yığını haline gelen tebliği eleştirmiştir. Abdullah Kahraman tebliğde yer alan eksiklikleri maddeler halinde sunmuş ve Koca’yı nakledilen görüşlerin abartılı olması noktasında eleştirmiştir, (s.299).

Üçüncü oturum Ali Durusoy başkanlığında ve Ömer Türker’in “*Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle ve İslam Felsefesinin Usûl-i Fıkıhın Kelam, Tasavvuf İle Olan İlişkisi*” tebliği ile başlar. Tebliğ başlığı kitapta olduğu şekliyle yazılmıştır. Fakat başlığın yazımında yanlışların olduğu göze çarpmaktadır. Bunun dışında tebliğ içerisinde de dil yönünden birçok hata mevcuttur. Türker tebliğinde üst bir başlık açarak dini, felsefi ilimler arasındaki ilişkiye konu ve meseleler bakımından değinir. Bu üst başlığın ardından kelam, metafizik ve tasavvuf ilimlerini karşılaştırır. Bilgi teorisi başlığıyla bu ilimlerin yöntemleri hakkında bilgileri kişilerle örneklendirerek devam etmektedir. Tabiat ve metafizik başlıklarını ayrıca ele alan Türker konular üzerinden ilimlerin birleştiği ve ayrıştığı yönleri ele almaktadır. Müzakereler bölümü Ali Durusoy ile başlamaktadır. Durusoy ilimlerin sadece yatay düzlemde değil aynı zamanda dikey düzlemde ele alınması gerektiğini, incelenen ilimlerin benzerlikleri olsa ayrı ayrı ilim dalları olduğunu ve bunların birleştirilmeye çalışılmaması gibi genel eleştirilerde bulunur. Son olarak bu ilimlerin günümüz şartlarını dikkate alarak ilerlemesi gerektiğini savunmaktadır. Diğer müzakerelerinde fikrini beyanlarının ardından dördüncü oturuma geçilmektedir.

Dördüncü oturum Safi Arpaguş başkanlığında Salih Çift’in “*Birleşen ve Ayrışan yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi*” tebliği ile başlamaktadır. Tasavvufun genel geçer bir tarifinin olmadığından bahseden Çift, tasavvufun konularından özetle bahseder. Tasavvufun oluşum sürecinden de ayrıca bahsetmektedir. Sufilere göre tasavvufun diğer ilimler arasındaki yerine değinir, böylece tasavvufun diğer İslami ilimlerle birleşen, ayrışan yönlerini özetler. Bunu ifade ederken tasavvufi pencereden diğer ilimlere bakar. Dönemsel olarak da tebliğini şekillendiren Çift, genel başlıklar ışığında içeriğin detaylarına yer vermektedir. Reşat Öngören müzakeresinde “*keşf*” konusunda bazı eksiklerin olduğunu vurgulayarak, tebliği tamamlayıcı açıklamalarda bulunur. Abdullah Kartal müzakeresini Çift’in tebliğini eleştiren doğrultuda değil, tasavvufun oluşum süreci, inşası ve tarihsel sürecini sunar. Sonuç olarak varılan kanı bir ilim olup olmama konusunun başlangıcından günümüze kadar tartışıldığıdır. Bu açıklamalarla tasavvufun süreçleri hakkında net bilgiler sunulmamıştır. Oysa tasavvuf

diğer ilimlerle orantılı bir şekilde süreçler geçirmiş ve ilim halini almıştır. Tasavvufun bir ilim olarak kayda değer bir epistemolojisi olduğunu düşünmekteyiz.

Tebliğlerin sonucunda genel bir değerlendirme yapılmıştır. Sona eren bu ilmi toplantının varmış olduğu net bir sonuç yoktur. Daha önce müzakerede bulunan akademisyenlerinde belirtmiş olduğu gibi konuların geniş bir alanı kapsaması yeterli verimin alınmamasına sebep olmuştur. Konu yönünden yüzeysel ve eksik kalan tebliğler olmuştur. Bunun yanında oldukça sık olarak kelime hataları yapılmıştır. Verilmiş olan bilginin dipnot numarası konulup açıklamanın boş bırakılması gözden kaçırılmış hatalardan biridir, (s. 108). Son okuma ve redaksiyon işleminin tekrar yapılıp bir sonraki baskıya sunmaları hem yayıncı hem de programın sahibi olan İSAV adına faydalı olacaktır.



Bir makalenin dergiye kabul edilebilmesi için öncelikle, metin üzerinde aşağıdaki hususların yazar tarafından göz önünde bulundurulmuş ve gerekli düzenlemele-  
rin yapılmış olması gerekmektedir.

**Özet:** Anahtar kelimelerle birlikte Türkçe ve İngilizce özet eklenmiş olmalıdır.

**Özel İsimler:** İsimlerin yazımında TDV İslâm Ansiklopedisi'nde benimsenmiş olan kurallar dikkate alınmalıdır. Şahısların vefat tarihleri ilk geçtikleri yerde hicrî ve miladi olarak belirtilmelidir. Kesme ile ayrılan ek kısmı parantezden önce yazılmalıdır. Örnek: “Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) göre...”. Metinde veya dipnotta isim tek başına bulunduğu ve kaynakçada meşhur isim başta yazılırken harf-i tarif takısı belirtilmemelidir. Örnek: “el-Gazzâlî, İmâm el-Mâtürîdî” değil, “Gazzâlî, İmâm Mâtürîdî”. Metin içinde veya dipnotta tam künye verilirken “el-” takısı kullanılmalıdır.

**Eser İsimleri:** Metin içinde geçen eser isimleri italik yazılmalıdır. Tevrat, İncil ve Kur’ân-ı Kerîm italik yazılmamalıdır.

**Ayetlerin Yazımı:** Ayet metni veya meali çift tırnak içinde, italik değil düz yazılmalıdır. Ayet numarası dipnotta değil metin içinde verilmeli, “el-” takıları ve uzatmalar gözetilmelidir. Örnek: “Şüphesiz gökte ve yerde hiçbir şey Allah’tan gizli kalmaz” (Âl-i İmrân 3/5), “Ayetlerimizi inkâr edenlere yoldan çıkmalarından ötürü azap dokunacaktır” (el-En’âm 6/49). Metin içinde geçmeyen ayet atfları, aynı kurallar dikkate alınarak dipnotta gösterilebilir.

**Hadislerin Kaynak Gösterimi:** Kü-tüb-i Sitt’e den atıf yapılırken yazar adı, tırnak içinde kitap adı ve bâb numarası (Müslim’de hadis numarası) verilmelidir. Örnek: Buhârî, “İman”, 39, Müslim, “Müsâkât”, 107. Diğer kaynaklarda ise cilt ve sayfa numarası verilmelidir. Örnek: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 325.

**Şiirler:** Şiirler italik yazılmalıdır.

**Tarihler:** Tarihler kısaltma yapılmadan yazılmalıdır. Örnek: 1996-97 değil 1996-1997.

**Alıntılar:** Üç satırı geçmeyen alıntılar çift tırnak içinde metinde verilmelidir. Alıntı içinde alıntı varsa tek tırnak içinde yazılmalıdır. Üç satırı geçen alıntılar ise tırnak içine alınmadan ayrı paragraf olarak verilmelidir. Punto 10, sol girinti ilk satır girintisi ile aynı, sağ girinti 0,5 cm olarak ayarlanmalıdır.

**Atıf Sistemi:** Dergimizde referans sistemi olarak Chicago stili benimsenmiştir. Bu stilin temel karakteristiği, künye bilgilerinin dipnotlarda virgül ile kaynakçada nokta ile ayrılmasıdır. Kaynakçada nokta kullanılması, makaleyi tarayan indeks ve veri tabanlarının künye bilgilerini doğru bir şekilde algılayabilmesi için önem arz etmektedir. Bu bakımdan dipnot ve kaynakçanın bu kılavuzda belirtilen hususlar dikkate alınarak hazırlanması gerekmektedir.

## The Chicago Manual of Style

### KİTAP

#### Tek Yazarlı Kitaplar

1. Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul 2004), 50-60.

2. Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 73.

1. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), 99-100.

2. Pollan, *Omnivore's Dilemma*, 3.

#### Kaynakça

Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul 2004.

Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

#### İki Yazarlı Kitaplar

1. Günay Tümer ve Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yay., 2002), 14.

2. Tümer ve Küçük, *Dinler Tarihi*, 28.

1. Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History, 1941-1945* (New York: Knopf, 2007), 52.

2. Ward and Burns, *War*, 59-61.

#### Kaynakça

Tümer, Günay ve Abdurrahman Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 2002.

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941-1945*. New York: Knopf, 2007.

## Üç ve Daha Çok Yazarlı Kitaplar

1. Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1: 58.

2. Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 2: 157.

1. Mitchell L. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), 65.

2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

#### Kaynakça

Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrıç, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüüş. *Kur'ân*

*Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

#### Çeviriler

1. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015), 107.

2. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 235.

1. Gabriel Garcia Marquez, *Love in the Time of Cholera*, trans. Edith Grossman (London: Cape, 1988), 242-55.

2. Marquez, *Cholera*, 33.

#### Kaynakça

Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. Çeviren: Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.

Marquez, Gabriel Garcia. *Love in the Time of Cholera*. Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

## Kitap Bölümleri

1. Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen, “Bursalı Mehmed Tahir Bey’in Hayatı”, *Osmanlı Müellifleri* içinde (İstanbul: Meral Yay., ts.), 4-5.

2. Yavuz ve Özen, “Bursalı Mehmed Tahir”, 11.

1. Massimo Campanini, “Gazali”, çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 1: 309.

2. Campanini, “Gazali”, 1: 318.

1. John D. Kelly, “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War,” in *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.

2. Kelly, “Seeing Red,” 81-82.

## Kaynakça

Yavuz, Ali Fikri ve İsmail Özen. “Bursalı Mehmed Tahir Bey’in Hayatı”. *Osmanlı Müellifleri* içinde, 1: 1-17. İstanbul: Meral Yayınları, ts.

Campanini, Massimo. “Gazali”. Çeviren: Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, editör: Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, 1: 307-324. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.

Kelly, John D. “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War”. In *Anthropology and Global Counterinsurgency*, edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67-83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

## Bildiri

(Kitap bölümü olarak düşünülmelidir)

1. Kadir Gömbeyaz, “İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri”, *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. A. Erkol-A. Adak-İ. Bor (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 293-296.

2. Gömbeyaz, “İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri”, 298.

## Kaynakça

Gömbeyaz, Kadir. “İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri”. *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. A. Erkol-A. Adak-İ. Bor, 269-201. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

## Arapça ve Osmanlıca Eserler

1. Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 3: 225.

2. Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 230.

1. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1982), 263.

2. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 318-320.

1. Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309 [1891-1892]), 3: 257.

2. Ahmed Cevdet Paşa, *Târih*, 6: 388.

## Kaynakça

Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî.

*el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*. Tahkik: Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhid*. Tahkik: Fethullah Hu-leyf. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1982.

Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. 12 cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309 [1891-1892].

### Sözlükler

1. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut 2000), “kys” md., 12: 234.

2. İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “kys” md., 12: 234.

### Kaynakça

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut 2000.

### MAKALE

#### Basılı Makaleler

1. Talat Koçyiğit, “Âhâd Haberlerin Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966): 128.

2. Koçyiğit, “Âhâd Haberlerin Değeri”, 130.

1. Adem Ceyhan, “Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in Eserleri”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8, sy. 2 (2010): 2.

2. Ceyhan, “Mehmed Tâhir Bey'in Eserleri”, 8-10.

1. Joshua I. Weinstein, “The Market in Plato's Republic”, *Classical Philology* 104 (2009): 440.

2. Weinstein, “Plato's Republic,” 452-53.

### Kaynakça

Koçyiğit, Talat. “Âhâd Haberlerin Değeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14

(1966): 125-142.

Ceyhan, Adem. “Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in Eserleri”. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8, sy. 2 (2010): 1-16.

Weinstein, Joshua I. “The Market in Plato's Republic”. *Classical Philology* 104 (2009): 439-58.

### Online Makaleler

1. Fatma Günaydın, “İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnancı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15, sy. 1 (2017): 6, erişim 24 Ekim 2017, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/5000210524/5000180462>.

2. Günaydın, “İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnancı”, 14.

1. Gueorgi Kossinets and Duncan J. Watts, “Origins of Homophily in an Evolving Social Network”, *American Journal of Sociology* 115 (2009): 411, accessed February 28, 2010, doi:10.1086/599247.

2. Kossinets and Watts, “Origins of Homophily,” 439.

### Kaynakça

Günaydın, Fatma. “İlk Dönem Tefsir ve

Hadis Literatüründe İsmet İnancı”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15, sy. 1 (2017): 1-28. Erişim 24 Ekim 2017. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/5000210524/5000180462>.

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. “Origins of Homophily in an Evolving Social Network.” *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405-50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

### ANSİKLOPEDİ MADDESİ

1. Ali Bardakoğlu, “Hanefi Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 3.

2. Bardakoğlu, “Hanefi Mezhebi”, 5-8.

1. As’ad Abukhalil, “Maronites”, in *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, 2nd ed., vol. 3 (New York: Macmillan Reference, 2004), 1491-92.

2. Abukhalil, “Maronites”, 1492.

### Kaynakça

Bardakoğlu, Ali. “Hanefi Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Abukhalil, As’ad. “Maronites”. In *Encyclopedia or the Modern Middle East and North Africa*. Edited by Philip Mattar. 2nd edition. 3: 1491-92. New York: Macmillan Reference, 2004.

### TEZ

1. Serkan Demir, “Hanefi Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı” (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 2.

2. Demir, “Hanefi Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı”, 35.

1. Mihwa Choi, “Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty” (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.

2. Choi, “Contesting Imaginaires,” 59.

### Kaynakça

Demir, Serkan. “Hanefi Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı”. Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.

Choi, Mihwa. “Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty”. PhD diss., University of Chicago, 2008.

### YAZMA ESER

1. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdullâh b. Alî b. Sînâ, *el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık*, Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr. 2763, 6b.

2. İbn Sînâ, *el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık*, 12a.

### Kaynakça

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdullâh b. Alî. *el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık*. Nuruosmaniye, 2763: 1b-137a. Süleymaniye Kütüphanesi.

### ARŞİV BELGESİ

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Dahiliye, 12019.

2. BOA, İrade Dahiliye, 12019.

### Kaynakça

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Dahiliye, 12019.

## KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı müellif
Bkz. / bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviri, Çeviren, tercüme eden
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Krş. / krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphanesi
m.ö.	Milâttan önce
m.s.	Milâttan sonra
MS	Manuscript
nr.	Numara
nşr.	Neşir, neşreden
ö.	Ölüm/vefat tarihi
sy.	Sayı
thk.	Tahkik, tahkik eden
ts.	Tarihsiz, Tarih yok
v.dğr.	Ve diğerleri, diğer neşredenler
vd.	Ve devamı
vr.	Varak
Yay.	Yayınları, yayınevi
yy.	Yayın yeri yok

